

STUDIA GDAŃSKIE

TOM XXXIX

STUDIA GEDANENSIA



ISSN 0137-4338

GEDANI 2016

GDAŃSKIE SEMINARIUM DUCHOWNE

STUDIA GDAŃSKIE
TOM XXXIX

GDAŃSK 2016

Rada naukowa

- ks. Janusz Balicki (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)*
ks. Wojciech Bęben (Uniwersytet Gdański)
ks. Jacek Bramorski (Akademia Muzyczna w Gdańsku)
ks. Andrzej Dańczak (Gdańskie Seminarium Duchowne)
Adam Drozdek (Duquesne University w Pittsburghu, USA)
ks. Stanisław Dziekoński (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)
ks. Dariusz Kotecki (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu)
Dariusz Robert Mazurek OFM Conv. (Instituto Superior de Estudios Teológicos „Juan XXIII” w Limie, Peru)
ks. Kazimierz Misiaszek (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)
ks. Józef Niewiadomski (Leopold-Franzens-Universität w Innsbrucku, Austria)
ks. Ivan Platovnjak (Univerza v Ljubljani, Słowenia)
ks. Piotr Roszak (Universidad de Navarra w Pampelunie, Hiszpania)

Redaktor naczelny

ks. prof. UG, dr hab. Grzegorz Szamocki

Sekretarz redakcji

ks. mgr Łukasz Koszałka

Redaktorzy tematyczni

- ks. dr hab. Grzegorz Szamocki, prof. UG - historia i nauki biblijne*
ks. prof. dr hab. Jan Perszon, UMK - teologia systematyczna
ks. prof. dr hab. Wojciech Cichosz, UMK - teologia praktyczna
ks. dr hab. Maciej Bala, prof. UKSW - filozofia i nauki społeczne

Redaktorzy językowi

- ks. dr Maciej Kwiecień - język polski*
prof. UG dr hab. Jean Ward - native speaker

Recenzenci tomu 39 (2016)

Wojciech Gajewski, ks. Zygfryd Glaeser, bp Marcin Hintz, ks. Marek Karzewski, ks. Wiesław Kraiński, ks. Wiesław Lużyński, ks. Andrzej Najda, ks. Mieczysław Ozorowski, Katarzyna Parzych-Blakiewicz, ks. Adam Romejko, ks. Adam Skreczko, ks. Janusz Szulist, ks. Zbigniew Wanat, ks. Ireneusz Werbiński

Deklaracja o wersji pierwotnej

Czasopismo jest publikowane w wersji papierowej i elektronicznej.
Wersją pierwotną jest wydanie papierowe

Adres redakcji

ul. Bpa Edmunda Nowickiego 3
80-330 Gdańsk
tel.: 58 552 00 50
e-mail: studiagdanskie@diecezjagdansk.pl
www.studiagdanskie.diecezja.gda.pl

© Gdańskie Seminarium Duchowne

Skład i projekt okładki: Katolicka Agencja Marketingowa Spokokatolik
Na okładce: fragment ryciny Antoniego Möllera, pt. Widok Gdańska z Biskupiej Górki (1592/1593),
ze zbiorów Biblioteki Gdańskiej PAN

Druk i oprawa

Wydawnictwo „Bernardinum” Sp. z o.o.
83-130 Pelplin, ul. Bpa Dominika 11
tel./fax: 58 536 43 76
e-mail: biuroobsługi@bernardinum.com.pl

Wydawca

Gdańskie Seminarium Duchowne
Kuria Metropolitalna Gdańska

Spis treści

Od Redakcji.....	11
Editorial.....	13

Artykuły

URSZULA BRZOZOWSKA

Miłość Boga w doświadczeniu duchowym Ozeasza (Oz 2,4-25).....	19
---	----

KS. TOMASZ NAWRACAŁA

Między prezbiterem a kapłanem. Kilka uwag o zmianie słownictwa w teologii kapłaństwa.....	31
---	----

O. KRZYSZTOF NIEWIADOMSKI, OFMCAp

Czy powinno się wyznawać swoje grzechy także poza sakramentem pojednania? Na podstawie rozważań bł. Jana Dunsza Szkota, św. Tomasza z Akwinu i innych autorów	49
---	----

KS. STANISŁAW SUWIŃSKI

Nowe życie i duchowość chrzcielna	69
---	----

KS. PAWEŁ RABCZYŃSKI

Kościół w ujęciu Carlo Marii Martiniego	81
---	----

MICHAŁ MIKOŁAJCZAK

Eucharystia – źródło i szczyt życia i misji bł. Piera Giorgia Frassatiego	101
---	-----

KS. JAN UCHWAT

Espiritualidad conyugal según Dietrich von Hildebrand	113
---	-----

O. MIECZYŚLAW CELESTYN PACZKOWSKI OFM

Dyplomacja i religia. Zakonnicy franciszkańscy u sułtanów w Stambule.....	127
---	-----

MATEUSZ IHNATOWICZ

Charakterystyka operacyjna jezuitów Prowincji Wielkopolsko-Mazowieckiej na podstawie materiałów aparatu bezpieczeństwa w Polsce Ludowej z lat 1945-1989	139
--	-----

KS. TOMASZ DUTKIEWICZ

Filozoficzny spór o przedmiot poznania, a koncepcja poznania duchów czystych w wykładzie angelologii św. Tomasza z Akwinu.....	151
---	-----

KS. ŁUKASZ PONDEL

Hermeneutyka symbolu w ujęciu Paula Ricoeura 165

KS. ARKADIUSZ OLCZYK

Zagrożenie infiltracją ze strony sekt w kontekście patologizacji życia rodzinnego 175

KS. MAREK KLUZ

Odpowiedzialność za Ojczyznę w zjednoczonej Europie
w ujęciu księdza profesora Jerzego Bajdy 191

MAGDALENA PARZYSZEK

Chrześcijaństwo jako czynnik integracji społeczno-duchowej całej ludzkości.
Implikacje pedagogiczne..... 207

KS. JANUSZ BALICKI, ANNE WELLS

Attitudes Towards Muslims and Hindus in England. Are British People Afraid of Muslims?..... 219

KS. MIROSLAW PISKOZUB

Radzenie sobie ze stresem w pracy katechetycznej 235

MAGDALENA EWA RUSZEL

Psychologiczne aspekty zamykania się młodzieży na religię 245

Recenzje i omówienia

KS. WOJCIECH CICHOSZ (REC.)

Ks. Wiesław Łużyński (red.), *Bóg jest miłością. Komentarz do encykliki Benedykta XVI*,
Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2015, s. 215. 259

KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI (REC.)

Zofia Kuźniewska, *Działalność charytatywna w archidiaconatach kruszwickim i wrocławskim
diecezji kujawskiej i pomorskiej*, Wydawnictwo Gaudentium, Gniezno 2015, s. 274. 263

KS. ADAM ROMEJKO (REC.)

Andrzej Kubka, *Modele demokracji w Skandynawii*,
Wydawnictwo LIBRON, Kraków 2016, s. 162. 269

KS. ADAM ROMEJKO (REC.)

Krzysztof Ogiolda (red.), *Rozmowy na 10-lecie Ustawy o mniejszościach narodowych i etnicznych.
Gespräche über das zehnjährige Bestehen des Gesetzes über nationale und estnische Minderheiten*,
Dom Współpracy Polsko-Niemieckiej, Gliwice – Opole 2015, s. 255. 277

KS. LUKASZ KOSZAŁKA

Dylan M. Burns, *Apocalypse of the Alien God. Platonism and the Exile of Sethian Gnosticism*,
University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2014,

s. XVII+321..... 287

MATEUSZ IHNATOWICZ (REC.)

Dorota Koczwańska-Kalita, *(Nie)chciane dziecko III RP. Instytut Pamięci Narodowej 2000-2010. Geneza, funkcjonowanie, kontekst społeczny i polityczny*, Wydawnictwo ARCANA, Kraków 2015,

s. 470..... 291

Contents

Editorial.....	13
----------------	----

Articles

URSZULA BRZOZOWSKA The Love of God in Hosea's Spiritual Experience (Hos 2,4-25)	30
KS. TOMASZ NAWRACAŁA Between Presbyter and Priest. A Few Comments on Changes of Language in the Theology of Priesthood	47
O. KRZYSZTOF NIEWIADOMSKI, OFMCAP Should One also Reveal One's Sins Outside the Sacrament of Reconciliation? Discussion Based on the Deliberations of Bl. John Duns Scotus, St. Thomas Aquinas and Other Authors.....	67
KS. STANISŁAW SUWIŃSKI New Life and Baptismal Spirituality.....	79
KS. PAWEŁ RABCZYŃSKI The Church in the View of Carlo Maria Martini.....	100
MICHAŁ MIKOŁAJCZAK The Eucharist - Source and Summit of the Life and Mission of P.G. Frassati.....	111
KS. JAN UCHWAT Conjugal Spirituality in Dietrich von Hildebrand.....	126
O. MIECZYŚLAW CELESTYN PACZKOWSKI OFM Religion and Diplomacy. The Franciscan Friars at the Sultans' in Istanbul	138
MATEUSZ IHNATOWICZ Operational Characteristics of the Jesuit Province of Greater Poland and Mazovia on the Basis of Materials of the Security Apparatus in People's Poland in the Years 1945-1989	150
KS. TOMASZ DUTKIEWICZ The Philosophical Dispute over the Subject of Cognition and the Concept of Cognition of Pure Spirits in St. Thomas Aquinas' Lecture on Angelology	164
KS. ŁUKASZ PONDEL Paul Ricoeur's Hermeneutics of Symbols.....	173
KS. ARKADIUSZ OLCZYK The Threat of Infiltration by Sects in the Context of Family Life.....	189

KS. MAREK KLUZ Responsibility for the Homeland in a United Europe according to Father Professor Jerzy Bajda .	206
MAGDALENA PARZYSZEK Christianity as a Factor of Social and Spiritual Integration of All Humankind. Pedagogical Implications	218
KS. JANUSZ BALICKI	
ANNE WELLS Postawy wobec muzułmanów i hindusów w Wielkiej Brytanii. Czy społeczeństwo brytyjskie boi się muzułmanów?.....	234
KS. MIROSLAW PISKOZUB Coping With Stress in Catechetical Work	243
MAGDALENA EWA RUSZEL Psychological Aspects of Young People's Abandonment of Religion	255

Reviews and discussons

KS. WOJCIECH CICHOSZ (REC.) Ks. Wiesław Łużyński (red.), <i>Bóg jest miłością. Komentarz do encykliki Benedykta XVI</i> , Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2015, s. 215.	259
KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI (REC.) Zofia Kuźniewska, <i>Działalność charytatywna w archidiecezjach kruszwickim i wrocławskim diecezji kujawskiej i pomorskiej</i> , Wydawnictwo Gaudentinum, Gniezno 2015, s. 274.	263
KS. ADAM ROMEJKO (REC.) Andrzej Kubka, <i>Modele demokracji w Skandynawii</i> , Wydawnictwo LIBRON, Kraków 2016, s. 162.	269
KS. ADAM ROMEJKO (REC.) Krzysztof Ogiolda (red.), <i>Rozmowy na 10-lecie Ustawy o mniejszościach narodowych i etnicznych. Gespräche über das zehnjährige Bestehen des Gesetzes über nationale und estnische Minderheiten</i> , Dom Współpracy Polsko-Niemieckiej, Gliwice – Opole 2015, s. 255.	277
KS. ŁUKASZ KOSZAŁKA Dylan M. Burns, <i>Apocalypse of the Alien God. Platonism and the Exile of Sethian Gnosticism</i> , University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2014, s. XVII+321.....	287
MATEUSZ IHNATOWICZ (REC.) Dorota Koczwańska-Kalita, <i>(Nie)chciane dziecko III RP. Instytut Pamięci Narodowej 2000-2010. Geneza, funkcjonowanie, kontekst społeczny i polityczny</i> , Wydawnictwo ARCANA, Kraków 2015, s. 470.....	291

Od Redakcji

W dniach od 30 czerwca do 3 lipca 2016 roku odbywał się w Monachium 4. Kongres Europejski, zorganizowany przez inicjatywę ekumeniczną „Razem dla Europy”. Kongres przebiegał pod hasłem „Spotkanie – pojednanie – przyszłość”. Tematyka wystąpień dotyczyła m.in. polityki europejskiej, dialogu z muzułmanami, prześladowania chrześcijan na świecie oraz drogi do jedności chrześcijan. Kongres zgromadził 1700 uczestników. Głos zabierali przedstawiciele Kościołów, świata polityki i życia gospodarczego. Papież Franciszek i ekumeniczny patriarcha Bartłomiej skierowali do zebranych przesłania video, w których wzywali do wspólnych działań na rzecz zjednoczonej Europy. Ojciec Święty podkreślił, że nadszedł już czas, aby razem „rozwiązywać problematykę naszych czasów w duchu doprawdy europejskim”. Patriarcha Bartłomiej powiedział natomiast: „Być może nie było jeszcze dotychczas takiej potrzeby, aby być razem i razem działać. Dotyczy to zarówno Europy, jak i całego świata”.

Proces budowania wspólnej Europy rozpoczął się już krótko po zakończeniu II wojny światowej. Pierwszym ważnym krokiem w tym zakresie było ogłoszenie w dniu 9 maja 1950 roku planu Schumana, dotyczącego wspólnej koordynacji produkcji stali i wydobywania węgla w RFN i Francji. Rocznica tego wydarzenia, czyli dzień 9 maja, jest obchodzona w krajach Unii Europejskiej jako Dzień Europy.

Od samego początku wysiłki nad integracją europejską były motywowane pragnieniem zapewnienia państwom członkowskim bezpieczeństwa i pokoju oraz troską o wyrównany rozwój gospodarczy i ład społeczny. Według wizji ojców założycieli, takich jak Konrad Adenauer, Robert Schuman czy Alcide de Gasperi, Europa miała się opierać na wartościach chrześcijańskich, stanowiących fundament europejskiej tożsamości, sprawiedliwości i jedności.

Pamięć o chrześcijańskich korzeniach i pielęgnowanie chrześcijańskich wartości jest wyzwaniem dla wszystkich Kościołów chrześcijańskich w Europie. Pracom Kościoła katolickiego w tym zakresie przewodzi Rada Konferencji Biskupów Europy. Wiele przedsięwzięć jest podejmowanych na płaszczyźnie ekumenicznej, czego przykładem jest tegoroczny 4. Kongres Europejski w Monachium.

Dbłość o chrześcijańską tożsamość Europy i promowanie w niej chrześcijańskich wartości jest przedmiotem licznych studiów i publikacji naukowych. W nurt

tego rodzaju działalności wpisują się także artykuły publikowane w „Studiach Gdańskich”. Czytelnicy tomu 39 znajdą w nim przedstawienie analiz i refleksji dotyczących takich zagadnień jak: podstawy i zasady chrześcijańskiej miłości, komunitwórcza rola sakramentów, wychowanie chrześcijańskie, polityka a działalność zakonów, patriotyzm, czy stosunek do wyznawców innych religii.

Prezentując kolejny numer „Studiów Gdańskich”, pragnę wyrazić wielką wdzięczność Księdzu Arcybiskupowi Sławojowi Leszkowi Głódziowi, Metropolicie Gdańskiemu, zwłaszcza za pokrycie kosztów publikacji, zaś Autorom tekstów i Recenzentom za dobrą współpracę. Wszystkim czytelnikom życzę natomiast miłej i owocnej lektury.

ks. Grzegorz Szamocki
redaktor naczelny

Editorial

The Fourth European Congress, organised as part of the ecumenical initiative “Together for Europe”, took place in Munich from 30 June to 3 July, 2016. The Congress was entitled “Encounter – Reconciliation – Future”. Among the subjects discussed were European politics, dialogue with Muslims, persecution of Christians in the world at large, and the way to Christian unity. The Congress gathered together 1700 participants, including representatives of Churches and of the world of politics and economics. Pope Francis and the ecumenical patriarch Bartholomew addressed the Congress in the form of a video in which they appealed for shared action towards a united Europe. The Holy Father emphasised that the time has come to “resolve together the problems of our times in a truly European spirit”. Patriarch Bartholomew for his part said, “Perhaps there has never before been such a need to be together and to act together. This concerns both Europe and the world as a whole”.

The process of building a common Europe began shortly after the end of the Second World War. The first important step in this direction was the announcement on 9 May of the Schuman plan concerning shared co-ordination of steel production and coal extraction in France and the Federal Republic of Germany. The anniversary of this event, on 9 May, is celebrated in the countries of the European Union as Europe Day.

From the very beginning, efforts to integrate Europe were motivated by the desire to assure security and peace to the member states and by a concern for level economic development and social order. According to the vision of the founding fathers, such as Konrad Adenauer, Robert Schuman and Alcide de Gasperi, Europe was to be grounded in the Christian values that constitute the foundation of European identity, justice and unity.

The memory of Europe’s Christian roots and the cultivation of Christian values is a challenge to all the Christian Churches in Europe. The work of the Catholic Church in this field is led by the European Bishops’ Conference. Many initiatives are undertaken in the ecumenical sphere, and the Fourth European Congress in Munich is an example of this.

Care for the Christian identity of Europe and the promotion of Christian values is the subject of numerous studies and academic publications. The articles included in

the current issue of “Studia Gdańskie” are also part of this trend. Readers of volume 39 will find here analyses and reflections on such subjects as the bases and principles of Christian love, the communion-creating role of the sacraments, Christian upbringing, politics and the activities of religious orders, patriotism, and relations with the faithful of other religions.

In presenting this issue of “Studia Gdańskie”, I wish to express my deep gratitude to the Metropolitan Archbishop of Gdańsk, Sławoj Leszek Głódź, especially for covering the costs of the publication. I am also grateful to the authors of the articles and the reviewers of the issue. I wish all readers pleasant and fruitful reading.

Fr Grzegorz Szamocki
Chief Editor

ARTYKUŁY

URSZULA BRZOZOWSKA

Wydział Teologii
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Lublin

Miłość Boga w doświadczeniu duchowym Ozeasa (Oz 2,4-25)

Streszczenie: Miłość Boga doświadczona przez proroka Ozeasa (VIII w. przed Chr.) jest w swym opisie, zawartym w Oz 2,4-25, ściśle powiązana z kontekstem historycznym i egzystencjalnym: bałwochwalstwem Izraela oraz zdradą ze strony żony Proroka. W obliczu zaistniałej sytuacji miłość ta ujawnia jej oblubieńczy charakter. Składa się na nią „zazdrość” – żarliwa troska o wyłączność relacji wraz z jednoczesną nieakceptacją cudzołóstwa, co wiąże się z wymiarem sprawiedliwości. Dopełnia go jednak drugi: miłosierdzie – gotowe przebaczyć i zrobić wszystko, by ocalić niewierną małżonkę oraz przywrócić utraconą jedność.

Zarysowana przez Ozeasa małżeńska miłość Boga znajdzie swe ucieleśnienie w osobie Jezusa Chrystusa – Oblubieńcu Kościoła.

Słowa kluczowe: Miłość Boga, miłość oblubieńcza, doświadczenie duchowe, Ozeasz.

Wprowadzenie

Jeśli można wiązać pojęcie „doświadczenia duchowego” z postacią starotestamentalnego proroka, podczas gdy w ścisłym sensie dotyczy ono działania Ducha Świętego, a więc epoki Nowego Przymierza, to dlatego, iż – zgodnie z Credo – Duch ten „mówił przez proroków”, był udzielany im w misji torowania drogi Mesjaszowi. Doświadczenie duchowe jako szczególny rodzaj doświadczenia, tj. aktu, przez który osoba wchodzi lub trwa w relacji z jej przedmiotem dla pewnego celu, zakłada bowiem odniesienie już nie tylko do Absolutu z intencją osiągnięcia w Nim zbawienia (doświadczenie religijne), ale do Boga osobowego, wcielonego w Chrystusie¹ i udzielającego się w Duchu Świętym. Takie zaś warunki spełniają biblijni prorocy, choć na zasadzie antycypacji.

Cel niniejszego studium stanowi przedstawienie miłości Boga w doświadczeniu duchowym jednego z nich, Ozeasa (VIII w. przed Chr.). Badania zostaną oparte na analizie zawierającego jej opis fragmentu: Oz 2,4-25 w poszukiwaniu odpowie-

¹ Por. M. Chmielewski, *Vademecum duchowości katolickiej. 101 pytań o życie duchowe*, Lublin 2004, s. 82; tenże, *Duchowość według Jana Pawła II. Studium na podstawie encyklik i adhortacji*, Lublin 2013, s. 106.

dzi na pytania: w jaki sposób zostaje ona wyrażona? Co oznacza zastosowana w tekście symbolika i do czego się odnosi? Jaka jest – w jego świetle – treść tej miłości i jej cechy? Gdzie tkwi źródło użytej metafory i jakie jest jej najgłębsze znaczenie?

To zakłada zaś znajomość kontekstu, w jakim została osadzona, a także osoby i egzystencji Męża Bożego, mających wpływ na jego orędzie. Stąd w pierwszym paragrafie nakreślone zostanie tło powstania Księgi Ozeasza, w której znajduje się perykopa. Drugi paragraf natomiast dotyczyć będzie postaci Autora i jego doświadczenia małżeńskiego. W trzeciej części zaprezentuje się treść przeżywania przez niego miłości Boga – wyniki analizy fragmentu Oz 2,4-25.

1. Kontekst powstania Księgi Ozeasza

Rozpatrywany tekst, podobnie jak cała Księga, powstał w określonych uwarunkowaniach. Zrozumienie jego przesłania wymaga więc przybliżenia najpierw kontekstu literackiego, historycznego oraz społeczno-religijnego, do którego on się odwołuje.

1.1. Kontekst literacki

Księga Ozeasza, umieszczona na początku *Dwunastu Proroków*, składa się z trzech części: relacji biograficznej (rozdz. 1–3), wyroczni zawierających groźby i napomnienia (4,1–14,1) oraz obietnicy Bożego miłosierdzia poprzedzonej nowym wezwaniem do nawrócenia (14,2-9)². W Biblii Tysiąclecia podaje się nieco odmienny, następujący podział: 1–3; 4,1–9,9 i 9,10–14,1³. Także ks. Wojciech Pikor wytycza inaczej granice poszczególnych części: 1,2–3,5; 4,1–11,11 i 12,1–14,9. Określa te fragmenty mianem rozprawy sądowej (hebr. *rib* – spór), gdzie Jahwe oskarża i zarazem sędzi grzesznego Izraela, aby ostatecznie dać zapowiedź zbawczą⁴.

Badany fragment (2,4-25) należy zatem do relacji biograficznej. Wyróżnić w niej można trzy części: 1,2–2,3; 2,4-25 i 3,1-5, o strukturze koncentrycznej (ABA'). Zewnętrzne jednostki traktują o losach małżeństwa Ozeasza, natomiast środkowa – o „związku małżeńskim” Boga z ludem. Ten nieprzypadkowy układ tekstu uwidacznia symbolikę pierwszej relacji względem drugiej, której teologiczny opis znajduje się w centrum struktury⁵.

Autor posługuje się zarówno prozą, jak i poezją. Język jego cechuje barwność,

² Zob. T. Brzegowy, *Święty Bóg i Jego grzeszna oblubienica Izrael (Księga Ozeasza)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie Ksiąg biblijnych*, t. 4.: *Wielki świat starotestamentalnych proroków*, cz. 1: *Od początków profetyzmu do niewoli babilońskiej*, red. T. Brzegowy – J. Frankowski – M. Gołębiowski, Warszawa 2001, s. 72.

³ Zob. *Księga Ozeasza. Wstęp*, w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych – „Biblia Tysiąclecia”*, Poznań 52000. Na tym też przekładzie oparto niniejsze studium.

⁴ Por. W. Pikor, *Księga Ozeasza*, http://prorok.edu.pl/posts/ozeasz_ksiega-84.php [24.02.2016].

⁵ Por. tamże.

żywość i bogactwo porównań-obrazów.

Księga powstawała około 200 lat w złożonym procesie redakcji, trudnym do ustalenia ze względu na wielość rozbieżnych teorii na ten temat⁶. Zdaniem niektórych biblistów relacje autobiograficzne (np. Oz 3,1-5) pochodzą od samego Proroka, zaś większość wypowiedzi – od uczniów gromadzących zbiory jego mów. Po upadku Samarii przeredagowano je nieco dla mieszkańców Judy, a ostateczny kształt dzieła otrzymało w niewoli babilońskiej lub po niej dzięki deuteronomistom, którzy opatrzyli je tytułem (1,1) oraz epilogiem (14,10)⁷.

1.2. Kontekst historyczny

Ozeasz działał między około 752 a 722 r. przed Chr. na terenie Królestwa Północnego. Pierwsze słowa Księgi (1,1) świadczą o panowaniu w tym czasie kolejno królów judzkich: Uziasza, Jotama, Achaza i Ezechiasza oraz króla izraelskiego Jeroboama II.

Jeroboam (783-743) zdobył kilka miast i wschodnią Jordanię, poszerzając granice Królestwa Północnego. Wraz ze wzbogaceniem się kraju przyszło jednak zepsucie moralne oraz kult bożków. Po śmierci Jeroboama kolejni władcy ginęli w zamachu, z wyjątkiem Menahema (742-737). By zachować władzę, zdecydował się on płacić haracz Asyrii podbijającej Bliski Wschód. Panującego po nim syna zamordował jego współpracownik, Pekach, obejmując rządy. Następujący po sobie królowie mieli na uwadze przede wszystkim własne wzbogacenie, a przy tym popierali cześć oddawaną Baalowi.

W tym czasie Asyria pod wodzą Tiglat-Pilesera III (745-727) organizowała wyprawy na Armenię oraz Syrię, która w 736 r. zawiązała przeciwko niej koalicję z Izraelem, Tyrem i Sydonem. Juda rządzona przez Jotama (738-736) odmówiła w niej udziału, toteż dla pozyskania siłą sojusznika rozpoczęto walkę, tzw. wojnę syro-efraimską. Początkowe zwycięstwa Królestwa Południowego zaczęły ustępować klęsce za panowania kolejnego władcy, Achaza (736-721), dlatego poprosił on o pomoc Tiglat-Pilesera. Ten pokonał Rasyna, króla Syrii, podporządkowując ją sobie; zajął też część Galilei. Pekach na widok zagrożenia zdecydował się poddać Asyrii, co wywołało bunt obywatelski. Pokierował nim Ozeasz, syn Ela, mordując władcę i przejmując rządy (732-722). Mimo podjętych walk musiał uznać zwierzchnictwo wodza asyryjskiego i płacić wysoki haracz. Z czasem państwo podniosło się z wojennych ruin. Zapanował w nim dobrobyt, a wraz z nim – bałwochwalstwo.

Po śmierci Tiglat-Pilesera król Ozeasz usiłował uwolnić się spod obcego panowania, lecz uniemożliwił to kolejny władca, Salmanassar V (727-722). Tymczasem Egipt snuł plany usunięcia Asyrii z zagarniętego przez nią obszaru i do ich realizacji pozyskał Izraela. Skończyło się to jednak uwięzieniem jego króla, a po trzech latach

⁶ Zob. tamże.

⁷ Zob. T. Brzegowy, *dz. cyt.*, s. 70-72; M. Gołębiwski, *Prorocy mniejsi*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, Poznań 1990, s. 317.

oblężenia – zdobyciem Samarii (721 r. przed Chr.), która stała się odtąd prowincją asyryjską⁸.

1.3. Kontekst społeczno-religijny

Tak kształtowane przez władców dzieje Izraela stały się przedmiotem krytyki Proroka, ponieważ nosiły piętno zbrodni – skrytobójczych zamachów. Panowanie odbywało się w atmosferze przemocy i podstępów, a obejmujący rządy dbali głównie o własne interesy, nie zaś o rzeczywiste dobro kraju. Zawijali nierozsądne sojusze z obcymi potęgami, w nich pokładając nadzieję ocalenia, co okazywało się ostatecznie zgubne – aż po całkowity upadek Królestwa.

Także kapłani i prorocy byli winni, gdyż nie wypełniali głównego zadania strzeżenia wierności ludu wobec Przymierza. Pozwolili na kult złotego cielca w sanktuarium w Betel, nadto czerpali zyski z ofiar składanych przez odwiedzających przybytek. Pytającym udzielali fałszywych rad i utwierdzali w grzesznym postępowaniu. Zaniechali nauczanie narodu, sami nie przestrzegając Bożego Prawa.

Upadek moralny, oprócz klas kierowniczych, dotknął także pozostałych mieszkańców Królestwa Północnego, co znalazło wyraz w takich postawach, jak: gwałt, „przekleństwo, kłamstwo, mord, kradzież i cudzołóstwo” (4,2). Przez lekceważenie przykazań drugiej tablicy Dekalogu w życiu społecznym rozpanoszył się wszelkiego rodzaju grzech przeciw bliźniemu, a więc i Panu. Godzić bowiem we współczłonka Przymierza, to godzić równocześnie w Tego, z kim jest złączony. Stąd Prorok ocenił: „(...) nie ma (...) wierności i miłości ani poznania Boga na ziemi” (4,1c).

Rozwijano zarazem religijne obrzędy. Rosła liczba ołtarzy, stel (por. Oz 10,1) oraz ofiar, świąt czy uroczystych zebrań. Nie podobało się to jednak Panu (por. Oz 2,13), albowiem w rzeczywistości w ten sposób oddawano cześć Baalowi – złotemu cielcowi. Kult Jahwe został skażony synkretyzmem – zmieszany z religijnością kananejską przez praktyki obrzędowe głównie na wyżynach, pod świętymi drzewami (por. Oz 4,11nn). Powszechne były uczyty ofiarne, wróżenie przyszłości za pomocą drewnianej różdżki oraz udział w nierządzie sakralnym. Kananejczycy czcili bowiem bóstwa płodności, Baala i Asztartę, poprzez prostytutkę rytualną. W świątyniach bądź w przyległych domach członkowie ludu oraz kapłani oddawali się wyznaczonym kobietom dla zapewnienia sobie uczestnictwa w życiu przepływającym między boską parą, tj. w płodności. Jeśli cały synkretystyczny kult zasługiwał na miano cudzołóstwa, jak określił go Ozeasz, to praktyki wyżej opisane w sposób szczególny⁹.

⁸ Zob. *Księga Ozeasza. Wstęp – przekład – komentarz – ekskursy*, opr. J. Drozd, w: *Księgi Proroków Mniejszych: Ozeasza – Joela – Amosa – Abdiasza – Jonasa – Micheasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, red. St. Łach, Poznań 1968, s. 37-40 [dalej: KPM].

⁹ Zob. T. Brzegowy, *dz. cyt.*, s. 80-83.

2. Ozeasz i jego doświadczenie małżeńskie

Zarysowane wyżej tło działalności Proroka wyjaśnia motyw i znaczenie jego słów. Aby jednak głębiej zrozumieć zastosowane porównanie i jego treść, należy odnieść się do samej osoby Męża Bożego i jego egzystencjalnego doświadczenia.

2.1. Osoba Proroka

Imię Proroka – hebr. *hōšēa*’ – stanowi skrót od imienia *Jehōšua*’, tzn. „Jahwe zbawia”. Ozeasz, syn Beeriego (por. Oz 1,1), pochodził prawdopodobnie z pokolenia Beniamina, gdyż często wymienia ziemie doń przynależące (Gibea, Betel, Rama, Mispa, Gilgal), ze wsi, gdzie trudnił się rolnictwem i sadownictwem. Dowodziłoby tego liczne słownictwo zaczerpnięte z życia wiejskiego (por. np.: Oz 2,10-14; 4,13; 9,2; 10,12; 11,10; 13,3,8; 14,9). Przy tym posiadał wykształcenie: znał literaturę i kulturę ojczystą oraz tradycję Pięcioksięgu. Pomimo obecności terminologii kapłańskiej (por. np.: Oz 4,6; 5,3; 6,10; 8,12; 9,10) jego korzenie należałoby upatrywać prawdopodobnie w kręgu tzw. synów prorockich. Zrzeszenia te – często o charyzmacie profetycznym – wywodziły się z lewitów oraz odwoływały do postaci Eliasza i Elizeusza. Są to jednakże przypuszczenia, ponieważ sama Księga nie podaje zbyt wielu informacji o Autorze. Niewątpliwie działał na terenie Królestwa Północnego przez około 30 lat, bezpośrednio przed jego upadkiem¹⁰.

Z treści i stylu dzieła Ozeasza wnioskować można, iż była to osoba wrażliwa, uczuciowa, inteligentna, gorliwa, odważna i kochająca naród. Miłość ta przynagliła Proroka do ciągłego napominania wobec nadchodzącej kary Bożej, nadając jego wypowiedzi ton gróźb, surowości, lecz również czułości¹¹.

2.2. Małżeńskie doświadczenie Ozeasza

Jeśli Ozeasz z taką żarliwością piętnował winy rodaków, to zapewne dlatego, iż sam doświadczył zła małżeńskiej zdrady. Jakkolwiek w dziejach egzegezy pojawiały się różne teorie na temat autentyczności opisywanej przez Proroka osobistej historii i jej przebiegu¹², należałoby przyjąć, że Autor nawiązuje do faktu z własnego życia, a nie jedynie fikcji literackiej. W innym wypadku nie mógłby odwoływać się do niezaistniałych wydarzeń bez narażenia się na zlekceważenie ze strony słuchaczy¹³. Trzeba jednak pamiętać, że są to opierające się na pewnych przesłankach hipotezy, których nie sposób udowodnić.

Problem sprawia też ustalenie liczby zawieranych małżeństw. Opowiadanie biograficzne w rozdziale pierwszym i relacja autobiograficzna w rozdziale trzecim wskazują na ponowne zawarcie związku, nie jest jednak jasno ukazane, czy chodzi

¹⁰ Zob. T. Brzegowy, *dz. cyt.*, s. 68-69; M. Gołębiowski, *dz. cyt.*, s. 316-317; W. J. Harrington, *Klucz do Biblii*, Warszawa 1984, s. 248; KPM, s. 40-43.

¹¹ Zob. KPM, s. 43.

¹² Zob.: KPM, s. 43-47; M. Gołębiowski, *dz. cyt.*, s. 318.

¹³ Zob. J. St. Synowiec, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, Kraków 1999³, s. 187.

o tę samą kobietę czy też inną. Pośród różnych interpretacji¹⁴ najbardziej prawdopodobną wydaje się wersja przedstawiona przez Alberta Gelina. Zgodnie z nią Ozeasz poślubił kobietę cudzołożną, Gomer, córkę Diblaima, mimo jej licznych grzesznych czynów. Ona jednak ich nie porzuciła. Prorok nie cofnął miłości ku niej, chcąc przywieść ją do przemiany¹⁵.

Gomer byłaby więc nierządnicą w tym znaczeniu, iż prawdopodobnie pełniła uprzednio rolę prostytutki sakralnej. Stąd jej dzieci nazywane są „dziećmi nierządu” (1,2; 2,6), bo „jaka matka, taka córka” (Ez 16,44) – matka podejmująca bałwochwalcze i niegodziwe praktyki dla zrodzenia potomstwa¹⁶. Grzeszna skłonność w niej pozostała, toteż po upływie czasu opuściła męża, by nadal oddawać się prostytutce sakralnej bądź innemu mężczyźnie. Ozeasz wiedziony miłosierdziem nie tylko nie spełnia wobec niej wymogów Prawa, ale przyjmuje ją ponownie. Co więcej, płaci za nią cenę wykupu, tzw. *mohar*. O takiej wersji wydarzeń decydowałby fakt, iż właśnie w niej staje się bardziej widoczne i zrozumiałe orędzie, jakie na bazie własnych przeżyć Prorok kieruje do cudzołożnego narodu¹⁷.

3. Doświadczenie Miłości Boga

Ozeasz stanął wobec zła, bólu i gniewu związanego z niewiernością ukochanej osoby. Mógł zatem lepiej poznać znaczenie winy Izraela, reakcje Boga na nią oraz bezmiar Jego miłości jako jej świadek w obliczu nieprawości narodu. Na przeciwnych biegunach tego doświadczenia znajduje się zatem grzech ludzki z całym jego złem oraz miłość Pana, objawiająca w tej sytuacji swój oblubieńczy rys.

3.1. Istota grzechu Izraela

By pojąć znaczenie winy Izraelitów, nakreślonej w pierwszym paragrafie, należy umieścić ten problem w szerszej perspektywie historiozbowczej i odnieść do tożsamości ludu.

Jahwe wyzwolił go, prowadził przez pustynię i opiekował się nim. Na Synaju związał się z nim przymierzem, przyjmując go za szczególną własność. Nadał też mu Prawo jako drogę realizacji więzi ze sobą. Izrael wspominając dzieje, mógł zatem wyraźnie dostrzec pełną łaskawość, niczym niezastudzoną miłość Boga.

Okazał się jednak niewdzięczny, niepomny dobrodziejstw oraz związku z Nim, skory natomiast do podążania za obcymi bogami. W czasach Ozeasza bałwochwalcstwo to przybrało charakter kultyczny i polityczny.

Wymiar kultyczny wiązał się ze wspomnianą już czią oddawaną Baalowi. W ten sposób lud łamał pierwsze przykazanie, relatywizując jedyność Jahwe oraz stawiając obok Niego konkurentów. Ponadto szukaniem przychylności bóstwa płodności

¹⁴ Zob.: KPM, s. 46-47; T. Brzegowy, *dz. cyt.*, s. 75.

¹⁵ Por.: T. Brzegowy, *dz. cyt.*, s. 75; J.St. Synowiec, *dz. cyt.*, s. 185

¹⁶ Zob. T. Brzegowy, *dz. cyt.*, s. 74.

¹⁷ Zob. J.St. Synowiec, *dz. cyt.*, s. 187.

i urodzaju wykazywał niewiarę w to, iż Pan posiada władzę nad całym stworzeniem i może przychodzić mu z pomocą w każdej potrzebie oraz sferze jego życia.

W wymiarze politycznym bałwochwalstwo polegało na uciekaniu się do ówczesnych potęg militarnych, Asyrii i Egiptu, jako ratunku wobec zagrożenia kłęską. Izrael złożył zatem ufność w koniach, rydwanach i silnej armii sąsiadów, a nie w zbawczej interwencji Boga. Uznał ich za wybawicieli, zapomniał zaś o Tym, który uczynił dla niego rzeczy cudowne, gdy wywiódł go z Egiptu i przeprowadził suchą nogą po dnie morskim (por.: Wj 11–14; Mdr 19,7-8)¹⁸.

Istotę grzechu narodu stanowiło więc głębokie odstępstwo, zdrada i zerwanie przymierza z Jahwe (por. Oz 8,1b).

3.2. Oblubieńcza miłość Boga

Relację tę Ozeasz jako pierwszy z proroków ujął w kategoriach oblubieńczych, tj. miłosnej jedności, tak ścisłej i wyłącznej jak ta zachodząca między mężem a żoną. Po nim do tej symboliki nawiązywać będzie Izajasz (por. Iz 54,4-8; 61,10; 62,4n), Jeremiasz (por. Jr 2,32n; 3,1.8.20; 31,4) oraz Ezechiel (por. Ez 16). Na stałe też wejście ona do teologii i duchowości chrześcijańskiej. Świadczą o tym nie tylko Pisma nowotestamentowe (por.: 2 Kor 11,2; Ef 5,23-32; Ap 19,7; 21,2; 22,17), ale także m.in. dzieła patrystyczne (m. in. św. Grzegorz z Nyssy, Orygenes) oraz mistyczne, zwłaszcza św. Teresy od Jezusa i św. Jana od Krzyża. Obraz małżeństwa wyrażać będzie u nich najwyższy stopień zjednoczenia duszy z Bogiem.

Tło tej symboliki u Ozeasza posiada charakter bardziej egzystencjalny. Otrzymał on sposobność odkrycia dziejów własnego małżeństwa w rozgrywającej się na jego oczach historii narodu: dostrzeżenia odejścia Gomer od siebie w odstępstwie Izraelitów od Pana. To dało mu szansę zrozumieć, co mogło dziać się w sercu Boga doznającego zdrady ze strony umiłowanego ludu, wejść w Jego przeżycia, które zawarł w wyroczni skierowanej do rodaków (Oz 2,4-25).

3.2.1. Miłość „zazdrosna”

Poemat ten w pierwszej części (ww. 4-15) ujawnia „zazdrosną” miłość Pana (por. np.: Iz 9,6b; 37,32b; Za 8,2), tj. płomienną, dopominającą się i walczącą o to, co jej należne, zgodnie z wymogami prawdy i sprawiedliwości. Przedstawia dramat wzgardzonej miłości Boskiego Małżonka, opuszczonego przez niewierną oblubienicę, Izraela, dla kochanków, symbolizujących bóstwo kananejskie bądź Egipt czy Asyrię. Kult Baala nosił na sobie szczególnie piętno cudzołóstwa, gdyż postrzegano go jako bożka zapładniającego bierną ziemię, dzięki czemu zyskiwać miała żyzność i obfitość plonów. Tymczasem ziemia palestyńska należała do Jahwe i oddanie jej Baalowi w aktach religijnych stanowiło pogwałcenie małżeńskich praw Najwyższe-

¹⁸ Zob. J.L. Sicre Diaz, *Duchowość proroków*, w: A. Fanuli i in., *Historia duchowości*, t. 1: *Duchowość Starego Testamentu*, Kraków 2002, s. 318.

go¹⁹.

Jak ukazuje perykopa, odstępstwo Izraela głęboko rani Jahwe, wywołując w Nim szeroką skalę reakcji w postaci gniewu, skargi, odtrącenia, groźby, zemsty, zazdrości i chęci karania, ale także czułości i miłości²⁰. Ugodzony zdradą Bóg wzywa lud, by prowadzić spór (*rib*) z jego matką, tzn. z nim samym, ponieważ rodzicielkę często utożsamia się z potomstwem (por.: Ez 16,44; Syr 41,5-13). Scena ta przybiera więc charakter rozprawy sądowej, na której Jahwe występuje o rozwód z cudzołożną małżonką w słowach: „Ona bowiem już nie jest moją żoną, a Ja już nie jestem jej mężem” (Oz 2,4). Stanowi to aluzję do podobnej formuły rozwodowej używanej w Asyrii: „Ty nie jesteś moją żoną”²¹.

Dalej Najwyższy nawołuje oskarżoną do usunięcia znaków i ozdób nierządnic, w przeciwnym razie огоłoci ją i uczyni spragnioną na wzór wyschłej gleby (w. 5). Istotnie, w niektórych regionach prostytutki wyróżniały się specjalnym welonem, a także noszonymi w obfitości ozdobami, drogocennymi kamieniami, amuletami, pierścieniami czy kwiatami²². Groźba obnażenia oznacza upokorzenie, gdyż nagość dla starożytnych kojarzyła się z hańbą. Z kolei „wyschnięcie” niczym pustynia przywołuje na myśl obraz śmierci, ponieważ to jej siedliskiem jest bezwodna ziemia²³.

Dalsze słowa wyroczni obwieszczają Boże postanowienie nieokazywania więcej litości dzieciom grzesznej kobiety, skażonym jej nierzędem (w. 6n). Ona biegła za kochankami – bóstwami kananejskimi, sądząc, że to im zawdzięcza chleb, wodę, wełnę, oliwę, len i napój (w. 7), czyli to, co ją karmi i przyodziewa. Tymczasem prawdziwy Oblubieniec zapowiada, iż „zamknie jej drogę cierniami i murem otoczy” (w. 8), zagradzając dostęp do dalszych bezceństw, oraz odbierze jej cały zapas żywności i odzieży. Pozostawi ją nagą przed oczami kochanków, aż w poniżeniu zażęskni ona za pierwotną miłością, mówiąc: „Pójdę i wrócę do mego męża pierwszego, bo wówczas lepiej mi było niż teraz” (w. 9b). Choć kobieta w starożytności miała prawo do utrzymania ze strony męża, w tym przypadku związek zostaje zerwany, a więc i owo prawo anulowane²⁴.

Obraz ten ujawnia pedagogiczne działanie Stwórcy. Chce On odciąć Izraela od grzechu przez wojnę i niewolę, gdyż wtedy nastanie kres nieprawych obrzędów. Pozbawiony dóbr naturalnych wskutek nieurodzaju, naród zrozumie ich zwodniczość, zwłaszcza srebra i złota, które zdobył dzięki obfitym plonom – błogosławieństwu Bożemu, a wykorzystał na odlew posągów bóstw. Obnażenie oznacza wzgardę ze strony sprzymierzeńców politycznych: odwrócą się oni od Królestwa Północnego, skazując je na sromotną klęskę²⁵.

Sprowadzone na niewierną oblubienicę nieszczęścia zamkną ją w ramionach

¹⁹ Zob. KPM, s. 49.

²⁰ Zob. KPM, s. 67.

²¹ Tamże.

²² Zob. KPM, s. 69-70.

²³ Zob. KPM, s. 68.

²⁴ Zob. KPM, s. 68-69.

²⁵ Zob. tamże.

prawowitego Męża (por. w. 12b). Przeszanie ona rozrywać siebie w zebraniach, zabawach czy świątach (w. 13) oraz biegać ustrojona za miłostkami. Straci ponadto winnice i sady figowe, przyjmowane jako zapłata od kochanków (w. 14). Izrael po definitywnej klęsce nie będzie obchodził już bowiem bałwochwalczych świąt na cześć Baala, gdyż ów kult upadnie. Nikt też wobec zniszczeń wojennych nie będzie dbał o winnice czy sady²⁶.

3.2.2. Miłość miłosierna

Obraz następujących po sobie bolesnych doświadczeń rozjaśnia się blaskiem nadziei w pozostałej części wyroczni (ww. 16-25), w której wybrzmiewa miłosierdzie Pana. Ton Jego wypowiedzi łagodnieje, a ostre słowa groźby ustępują na rzecz czułej mowy miłości. Małżonek zapowiada wyprowadzenie cudzołożnej oblubienicy na pustynię, miejsce trudne i pełne utrapień, nie po to jednak, by ją zniszczyć czy przyprawić o śmierć, lecz by przemówić do serca wciąż przez Niego umiłowanej. Wskazuje na to zastosowany hebr. czasownik *f-t-h*, oznaczający: „wyprowadzić na miejsce osobne, celem zastanowienia się nad sobą”²⁷.

Motyw ten odsyła do szczęśliwego, choć nie idyllicznego, okresu w dziejach Izraela, kiedy wyzwolony lud kroczył za Wybawicielem na pustyni, żyjąc z Nim w bliskiej relacji. Był to czas prawdziwego narzeczeństwa, czas miłości (por. Ez 16,8b), gdy obie strony połączyła więź przymierza. Bóg zdaje się „tęsknić” za tymi chwilami – tamtą wiernością, dlatego chce na nowo zawieść oblubienicę na samotną przestrzeń, by Jego Słowo mogło w pustce wybrzmieć, dotknąć i poruszyć poszukiwane przezeń serce. Dla mieszkańców Królestwa Północnego nastąpi to podczas wygnania, gdy w tyglu doświadczeń otrzymają szansę wejścia w siebie²⁸, zrozumienia swych błędów i doznania oczyszczającej siły tęsknoty.

W takich warunkach Izrael-oblubienica odpowie, a w jej nieszczęściu („równina Akor”) otworzy się „brama nadziei” (w. 17) – nadziei na powrót z wygnania, tak cudowny, jak niegdyś wyjście z Egiptu. „I stanie się w owym dniu – wyrocznia Pana – że nazwie Mnie: Mąż mój, a już nie powie: Mój Baal” (w. 18), naród przestanie bowiem uprawiać synkretyzm religijny oraz utożsamiać Baala z Jahwe, a Jego samego uzna za wyłącznego Oblubieńca. Wówczas w przyrodzie zapanuje utracona w raju harmonia, pokój, bezpieczeństwo i dobrobyt wśród ludzi (w. 20.24). Nastaną czasy mesjańskie, czas Bożego miłosierdzia (por. w. 25), gdy spełni się marzenie Jahwe wobec wybranki wyrażone w obietnicy: „I poślubię cię sobie na wieki, poślubię przez sprawiedliwość i prawo, przez miłość i miłosierdzie. Poślubię cię sobie przez wierność, a poznasz Pana” (ww. 21-22). Wymienione wartości staną się w odnowionym przymierzu podstawą relacji z Bogiem, który podaruje je ludowi

²⁶ Zob. KPM, s. 69.

²⁷ KPM, s. 70.

²⁸ Zob. tamże.

jako *mohar* na własność²⁹.

Trudno orzec, czy na zaprezentowane wyżej doświadczenie duchowe Ozeasza wywarło wpływ jego przeżycie gniewu, a zarazem litości i wierności wobec cudzołożnej żony, czy też to łaska i przekonanie o miłosierdziu Jahwe doprowadziły do zmiany nastawienia względem Gomer. Wydaje się, że takie postępowanie Proroka ma źródło w wyraźnym poleceniu bądź przynajmniej zamyśle Pana i miało stać się czynnością symboliczną, obrazującą Jego stosunek do ludu (por. Oz 1; 3).

Niewątpliwie Ozeasz doświadczył miłości Bożej – „gorącej miłości oblubienica, który czuje się bardzo dotknięty zdradą ukochanej, ale jednocześnie gotów jest przebaczyć i rozpocząć wszystko od nowa”³⁰. Według José Louisa Sicre Diaza SJ³¹, może on przybrać trojaką postawę wobec cudzołożnej żony: w pierwszej kolejności zabrać jej dotychczasowe uciechy, odciąć dostęp do kochanków i tak zwrócić ku sobie, niejako skazać na siebie. Jednak ta kara zdaje się być nieproporcjonalna do winy, toteż powinien uczynić więcej: obnażyć nierządnicę i taką ukazać oczom amantów, by doznała poniżenia i wzgardy z ich strony. Jednocześnie ma On świadomość, że podobny krok, być może, zdoła uciszyć Jego oburzenie i gniew, lecz problem niewierności pozostanie. Tak oto wyłania się trzecie i ostatnie rozwiązanie: miłość. „Jedynie miłość może bowiem uratować to rozpadające się małżeństwo”³², tylko ona jest w stanie przyciągnąć grzeszną oblubienicę oraz wprowadzić na nowo w głęboką relację. Stąd Mąż-Jahwe postanawia przebaczyć jej niegodziwe czyny i po uprzednim oczyszczeniu przygarnąć do siebie, by ustanowić wieczny związek (por. 2,21), oparty na sprawiedliwości i prawie, miłości i miłosierdziu, wierności i prawdziwym poznaniu.

Godny uwagi jest fakt, iż jedynym aktywnym podmiotem pozostaje Bóg. Kobieta cudzołożna nic nie czyni, by powrócić do Męża, ani nie myśli o przemianie moralnej³³. W ten sposób Ozeasz wydobywa nową dla ówczesnej żydowskiej teologii myśl: Bóg przebacza, zanim człowiek podejmie nawrócenie; Jego miłosierdzie jest uprzednie wobec ludzkiego dzieła pokuty. Zostaje przełamany dotychczasowy schemat rozumienia pojednania: grzech – przemiana moralna – odpuszczenie winy. Boże przebaczenie nie jest uwarunkowane postępowaniem człowieka, ale to dar miłości niczym niezastużonej, która chce podnieść i oczyścić upadłą istotę. Taka postawa Jahwe nie zwalnia z trudu nawrócenia, lecz ustawia go we właściwym porządku – jako odpowiedź na otrzymaną łaskę³⁴.

²⁹ Zob.: KPM, s. 71; T. Brzegowy, *dz. cyt.*, s. 77.

³⁰ J. L. Sicre Diaz, *dz. cyt.*, s. 318.

³¹ Zob. tamże, s. 319.

³² Tamże.

³³ Zob. tamże.

³⁴ Zob. tamże, s. 320.

Podsumowanie

Stosunek Boga do Izraela zostaje wyrażony przez Ozeasza za pomocą metafory małżeńskiej. Nosi więc znamię miłości oblubieńczej – relacji niezwykle bliskiej na podobieństwo tej między poślubionymi sobie. Obraz ludzki i cielesny przybliża rzeczywistość duchową – ukazuje prawdę o Bożej miłości: małżeńskiej, tj. pragnącej głębokiej jedności, a przy tym sprawiedliwej i miłosiernej. Jak bowiem mąż jest zazdrosny o wyłączność oddania się żony, tak Jahwe – o swój lud, o to, aby tylko do Niego należał. Każde sprzeniewierzenie się w tym względzie dotkliwie rani Małżonka i powoduje w Nim słuszny gniew – reakcję sprawiedliwości wobec zła, domagającego się usunięcia. Jednak w takim wypadku Jego miłość znacznie przekracza tę ludzką, gdyż nie ustaje ani nie porzuca nieprawej żony. Przebacza natomiast, chcąc ją ocalić, oczyścić i na nowo ze sobą złączyć.

Oblubieńczość, sprawiedliwość i miłosierdzie stanowią więc trzy komplementarne rysy tej samej miłości, uwarunkowane prawdą o Bogu i człowieku, przy czym u Proroka ów pierwszy aspekt pełni rolę wiodącą jako podłoże dla pozostałych. To bowiem miłość oblubieńcza, pragnąca zjednoczenia ze stworzeniem, sprawia, że Bóg z jednej strony nie może akceptować cudzołóstwa, z drugiej zaś – wciąż na nowo, w nieskończoność udziela przebaczenia, aby usunąć grzech jako przeszkodę na drodze do jedności.

Nie sposób definitywnie określić źródła użytej metafory, ani stwierdzić, czy stanowi ona wynik doświadczenia egzystencjalnego oraz teologicznego namysłu nad nim, czy też stała się treścią doświadczenia duchowego, wyrażonego następnie w wyroczni oraz w życiu Proroka. Jakikolwiek jednak byłby przebieg zdarzeń, należy przyjąć, że za zastosowanym obrazem stoi ostatecznie Bóg jako pierwszy Autor ksiąg biblijnych, któremu zawdzięczają one swe natchnienie i kształt.

Ozeaszowe orędzie o małżeńskiej miłości Boga znajdzie kontynuację, przypieczętowanie, właściwy sens oraz urzeczywistnienie w osobie Jezusa. To w Nim, Oblubieńcu Kościoła (por.: Łk 5,33-35; J 3,29; Ef 5,25-27), który przyszedł wypełnić proroctwa (por. Mt 5,17b), przez Jego misterium paschalne zrealizuje się ostatecznie Boska zapowiedź zaślubienia sobie stworzenia na całą wieczność.

Literatura

- Brzegowy, T., *Święty Bóg i Jego grzeszna oblubienica Izrael (Księga Ozeasza)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie Ksiąg biblijnych*, t. 4.: *Wielki świat starotestamentalnych proroków*, cz. 1: *Od początków profetyzmu do Niewoli Babilońskiej*, red. T. Brzegowy – J. Frankowski – M. Gołębiowski, Warszawa 2001, s. 65-89.
- Chmielewski, M., *Vademecum duchowości katolickiej. 101 pytań o życie duchowe*, Lublin 2004.
- Chmielewski, M., *Duchowość według Jana Pawła II. Studium na podstawie encyklik i adhortacji*, Lublin 2013.
- Gołębiowski, M., *Prorocy mniejsi*, w: *Wstęp do Pisma Św.*, t. 2: *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, Poznań 1990, s. 314-344.
- Harrington, W.J., *Klucz do Biblii*, Warszawa 1984.

Księga Ozeasza. Wstęp – przekład – komentarz – ekskursy, red. J. Drozd, w: *Księgi Proroków Mniejszych: Ozeasza – Joela – Amosa – Abdiasza – Jonasza – Micheasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, red. S. Łach, Poznań 1968, s. 29-117.

Pikor, W., *Księga Ozeasza*, http://prorok.edu.pl/posts/ozeasz_ksiega-84.php [24.02.2016].

Sicre Diaz, J.L., *Duchowość proroków*, w: A. Fanuli i in., *Historia duchowości*, t. 1: *Duchowość Starego Testamentu*, Kraków 2002, s. 299-473.

Synowiec, J.S., *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, Kraków 31999.

The Love of God in Hosea's Spiritual Experience (Hos 2,4-25)

Summary: The Love of God experienced by the prophet Hosea (8th century BC) is closely linked in its description, which is contained in Hos 2,4-25, with the historical and existential context: Israel's idolatry and the marital infidelity of the Prophet's wife. In the face of this situation this Love reveals its spousal character. It is characterized by 'jealousy' – fervent concern for the relationship's exclusiveness with simultaneous intolerance of adultery, the latter being connected with the dimension of justice. This aspect, however, is complemented by another: mercy – the readiness to forgive and do anything to save the unfaithful wife and to restore the lost unity.

The marital Love of God outlined by Hosea will find its embodiment in the Person of Jesus Christ – the Spouse of the Church.

Keywords: Love of God, spousal love, spiritual experience, Hosea

KS. TOMASZ NAWRACAŁA

Wydział Teologiczny
Uniwersytet Adama Mickiewicza
Poznań

Między prezbiterem a kapłanem. Kilka uwag o zmianie słownictwa w teologii kapłaństwa

Streszczenie: We współczesnej literaturze teologicznej, szczególnie w tekstach liturgicznych, często pojawia się słowo prezbiter, którym zastępuje się tradycyjne określenie kapłan. Przez słowo to próbuje się oddać ducha pism Nowego Testamentu i powrócić do tego, co było pierwotne w Kościele. Wydaje się jednak, że cały proces powrotu może mieć także i negatywne skutki. Niniejszy artykuł pragnie pokazać, jak szybko dokonała się zmiana w nazewnictwie i przejście od *presbyteros*-starszy do *presbyteros*-kapłan (*sacerdos*) oraz wątpliwości, jakie nasuwa proponowana zmiana w terminologii kapłańskiej.

Słowa kluczowe: kapłaństwo, posługa, *presbyteros*, episkope, Kościół

Wprowadzenie

Terminologia związana z sakramentem święceń nastrocza sporo trudności i prowadzi do zamieszania, które w ostatnim czasie uwidacznia się w szczególny sposób w tekstach liturgicznych. Według klasycznej teologii istnieje różnica w stopniach święceń i samym kapłaństwie. Istnieją bowiem trzy stopnie święceń (diakonat, prezbiterat, episkopat), ale tylko dwa stopnie kapłaństwa (prezbiterat i episkopat). Problemem nie jest sam wewnętrzny podział stopni kapłaństwa, co raczej pytanie o znaczenie merytoryczne używanych pojęć. Episkopat uznawany jest za pełnię kapłaństwa, a ci, którzy otrzymali święcenia biskupie, nazywani są następcami apostołów. Ich kapłaństwo jest przedłużeniem misji apostołów, którą ci otrzymali bezpośrednio od Chrystusa. Biskupi wypełniają nakaz Pana poprzez realizację Jego misji kapłańskiej, królewskiej i prorockiej. Jednak prezbiterzy, posiadający udział w misji kapłańskiej, realizują ją wyłącznie jako reprezentanci własnych biskupów. W ich imieniu kierują jako pasterze powierzonymi im owczarniami; w ich imieniu przepowiadają i w łączności z nimi (co potwierdza wspomnienie imienia biskupa w każdej modlitwie eucharystycznej) składają ofiarę. Czy mogą więc być nazywani kapłanami? W ostatnich latach nagminnie usuwa się z tekstów Kościoła słowo kapłan (łac. *sacerdos*) w przypadku tych, którzy otrzymali drugi stopień sakramentu święceń, nazywając ich *prezbiterami* (gr. *presbyteroi*). Ta zmiana uzasadniana jest powrotem do źródeł – Pisma świętego i autorytetu św. Pawła. Jednakże ten powrót niesie

ze sobą wielkie niebezpieczeństwo: oddzielenie *presbyteros* od *sacerdos* i zatrącenie kapłaństwa w ogóle. To stawia na szali autorytet Kościoła i jego nieomyślność: od dawna przecież prezbiterzy nazywani byli kapłanami. Czy Kościół popełnił błąd zbliżając lub nawet utożsamiając te pojęcia?

Niniejszy artykuł pragnie wskazać na istotne elementy tradycji uzasadniające przejście od *presbyteros* do *sacerdos*.

1. Jedno i jedyne kapłaństwo

Dla autorów Nowego Testamentu istnieje tylko jeden kapłan – Jezus Chrystus¹. Tylko On wypełnia w sposób całkowity kapłaństwo stając się prawdziwie jedynym Pośrednikiem między Bogiem a ludźmi (por. 1 Tm 2, 5²). Pośrednictwo to dokonuje się w przyjętym przez Słowo człowieczeństwie i wyrażone zostaje w sposób widzialny w ofierze na krzyżu. Słowo wcielone na Kalwarii ukazuje się jako pośrednik, łącząc w sobie kapłana i ofiarę.

Takie spojrzenie na Chrystusa przekłada się na kilka istotnych faktów. Po pierwsze, w Nowym Testamencie tytuł kapłana (hbr. *kohen*³, gr. *hiereus*) przypisany jest wyłącznie Chrystusowi⁴. Żaden inny posługujący w gminie chrześcijańskiej nie nosił takiego tytułu. Kapłaństwo Chrystusa było nieporównywalne z niczym innym i przekraczające możliwości samego człowieka. Chrystus sam ma taką godność kapłańską (gr. *hierosyne*), że staje się jedynym wielkim kapłanem (gr. *archiereus*; por. Hbr 2, 17⁵) składającym ofiarę dziękczynną (gr. *hierourgein*). Po drugie, posługującym w pierwszych gminach chrześcijańskich przyznawano tytuły różne od kapłańskiego. Określano ich mianem: apostoła, diakona, nauczyciela, ewangelisty, przewodnika, nadzorcy, przewodniczącego, starszego oraz proroka⁶. Po trzecie, słownictwo kapłańskie i słownictwo związane ze służbą na rzecz gminy nigdy nie było mieszane. Nawet więcej- posługujących nigdy nie nazywano kapłanami, choć tak jak wszyscy chrześcijanie włączeni byli w lud, który nazywa się *królewskim kapłaństwem* (gr. *basileion hierateuma*, por. 1 P 2, 9-10). Przyczyny takiego stanu rzeczy nie można

¹ Szerzej na ten temat: A. George, *Kapłaństwo*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań 1994, s. 367-369.

² Wszystkie teksty Pisma świętego podawane są za Biblią Tysiąclecia, wydanie online: <http://biblia.deon.pl> [15.09.2016]. Tekst grecki Nowego Testamentu podawany jest za: *Grecko-polski Nowy Testament wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, Warszawa 1994. Obecność greckich słów w Nowym Testamencie podawana jest za: *A Concordance to the Greek Testament*, red. W. F. Moulton, A. S. Geden, Edinburgh 1963.

³ Zob. J. Auneau, *Sacerdos*, w: *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, Paris 1985, t. 10, kol. 1197-1199.

⁴ Zastanawiać może fakt, że słownictwa związanego z kapłaństwem nie znajdzie się ani w ewangeliach ani w Dziejach Apostolskich. Większość pojęć zawarta jest na kartach Listu do Hebrajczyków i w Apokalipsie.

⁵ Szeroką analizę tego wersetu podaje: A. Vanhoye, *Le Christ, grand-prêtre selon Héb. 2, 17-18*, „Nouvelle Revue Théologique” 91/5 (1969), s. 449-474.

⁶ Krótki, ale wystraszający przegląd słownictwa podaje: J.-P. Torrell, *Un peuple sacerdotal*, Paris 2011, s. 22-26

podać z całkowitą pewnością, ponieważ autorzy Nowego Testamentu oraz pierwszego pokolenia chrześcijan nie uzasadniają wyboru swego słownictwa. Jeśli chcemy znaleźć przyczynę, to tylko i wyłącznie na poziomie prawdopodobieństwa: niestosowanie wobec posługujących w gminach słownictwa kapłańskiego wynikało z pragnienia przeciwstawienia ich kapłanom żydowskim i pogańskim. Celem nie było ukazywanie podziałów między kapłanami jako takimi, ale wskazanie na zasadniczą różnicą w samej istocie: dla chrześcijan tylko Chrystus był, jest i będzie jedynym kapłanem. To jest zasada niezmienna i trwała dla całego Kościoła.

Jakie jest to kapłaństwo Chrystusa skoro wyklucza określenie kapłańskie w posłudze ludzi? Na to pytanie najlepiej odpowiada autor Listu do Hebrajczyków, dla którego kapłaństwo Chrystusa stanowi motyw przewodni⁷. Przy czym, zwracając się do nawróconych żydów, może nawet do żydowskich kapłanów⁸, autor tego listu nie tyle podkreśla ciągłość z kapłaństwem lewickim, co wyjątkowość, a nawet wyższość kapłaństwa Chrystusa. Wynika to z powiązania z Melchizedekiem, Mojżeszem oraz z formy złożonej ofiary.

List do Hebrajczyków podkreśla, że Melchizedek jest typem Chrystusa, a właściwe typem Jego kapłaństwa⁹. Sam Melchizedek przedstawiony jest jako *król Szalemu* i *kapłan Boga Najwyższego* (Hbr 7, 1), mąż sprawiedliwy i król pokoju (por. Hbr 7, 2). Ten Melchizedek jest *bez ojca, bez matki, bez rodowodu, nie ma ani początku dni, ani też końca życia, (...) pozostaje kapłanem na zawsze* (Hbr 7, 3). Wszystkie te cechy pozwalają na zobaczenie w Melchizedeku pewnej figury wiecznego kapłaństwa Chrystusa, choć również wskazują na zasadniczą różnicę w stosunku do całego narodu wybranego. Biblijny król Szalemu jest kimś obcym w stosunku do Abrahama i jego potomstwa. Oznacza to, że działanie Boga nie ogranicza się wyłącznie do ram przymierza jako takiego. Bóg, jako inicjator tego przymierza, może je również przekraczać. Sam wybiera ludzi, którzy Mu służą i stają się narzędziami do wypełnienia Jego zamiarów. Pokazanie w Melchizedeku typu kapłaństwa Chrystusowego oznacza właśnie wskazanie na tę wolność Boga, która zbawiać może daleko poza samym kapłaństwem lewickim. Chrystus jako kapłan według porządku Melchizedeka różni się od lewitów zakresem tego kapłaństwa, które obejmuje wszystkich ludzi.

Wyjątkowym odniesieniem dla kapłaństwa Chrystusa jest Mojżesz. Autor Listu do Hebrajczyków pisze: *Dlatego, bracia święci, uczestnicy powołania niebieskiego, zwróćcie uwagę na Apostoła i Arcykapłana naszego wyznania, Jezusa, bo On jest wierny Temu, który Go uczynił, jak i Mojżesz w całym Jego domu. O tyle nawet większej czci godzien jest od Mojżesza, o ile większą cześć od domu ma jego bu-*

⁷ Kapłaństwo Chrystusa zwięźle przedstawia: *List od Hebrajczyków. Wstęp-przekład z oryginału-komentarz-ekskursy*, red. S. Łach, Poznań 1959, s. 72-81

⁸ Współczesnym zwolennikiem tezy o kapłanach żydowskich jako adresatach listu jest C. Spicq. Większość jednak egzegetów woli adresatów upatrywać w żydach mieszkających w Jerozolimie, a więc znających realia tamtejszej świątyni i jej kultu. Por. *List do Hebrajczyków*, s. 95-102.

⁹ Prawie wszystkie odwołania do Melchizedeka w liście związane są z wyrażeniem *kapłan na wieki na wzór Melchizedeka*: Hbr 5, 6; 6, 20 (arcykapłan na wieki); 7, 17. W innych miejscach (Hbr 5, 10; 7, 1.11 i 15) to kapłaństwo jest wspomniane.

downiczny. Każdy bowiem dom jest przez kogoś zbudowany, a Tym, który zbudował wszystko, jest Bóg. I Mojżesz wprawdzie był wierny w całym domu Jego, ale jako sługa na świadectwo tego, co miało być powiedziane (Hbr 5, 1-5). Dla Starego Testamentu Mojżesz jest prorokiem, który nie ma sobie równych (por. Pwt 18, 15; 34, 10); kapłanem, który składa ofiarę (por. Wj 24) i pośrednikiem, który wstawia się za ludem u Boga (por. Wj 32, 31-32). To za nim idzie lud i to on nim kieruje, pełniąc w jakiś sposób funkcję króla. Wypełniając wielką rolę w dziejach Izraela otrzymuje, jako jedyny obok Jezusa, tytuł pośrednika (por. Gal 3, 19-20). I tu, podobnie jak w przypadku Melchizedeka, odsłania się wyjątkowość samego Chrystusa. Prawo nadane przez Mojżesza obowiązywało wyłącznie Izrael; prawo ustanowione przez Chrystusa dotyczy wszystkich ludzi. Jeśli tamto prawo było literą pisaną na kamiennych tablicach, to prawo Chrystusa, jako łaska i prawda, wypisane jest na ludzkich sercach. Różnica między nimi jest radykalna, choć nie oznacza całkowitego przeciwieństwa. Prawo Mojżesza było potrzebne do prowadzenia Izraela i przygotowania go na przyjęcie nowego prawa i zawarcia nowego przymierza przez nowego pośrednika (por. Hbr 9, 14nn). Chrystus jest tym, który funkcję pośredniczenia wypełnia inaczej niż ktokolwiek wcześniej lub później: *Albowiem jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek, Chrystus Jezus, który wydał siebie samego na okup za wszystkich jako świadectwo we właściwym czasie* (1 Tm 2, 5-6). Skoro istnieje tylko jeden doskonały pośrednik i kapłan jednocześnie, to nikt inny nie może być ani pośrednikiem ani kapłanem. To tłumaczy dostatecznie postawę autorów I i II wieku w nieprzyznawaniu nikomu z ludzi tytułu kapłana. Wprawdzie posługujący w gminach mogli składać ofiary, a przez to spełniali funkcję kapłańską¹⁰, to jednak nigdy nie nazywali się kapłanami w sensie ścisłym. Jedynym wiecznym kapłanem pozostał Chrystus¹¹.

Trzecim wyjątkowym aspektem kapłaństwa Chrystusa uwypuklonym w Liście do Hebrajczyków jest sama forma jego realizacji. Jeśli kapłan ustanawiany jest do tego, aby składać ofiary za siebie i za lud z rzeczy, które można ofiarować Bogu, to Chrystus sam staje się we własnej osobie kapłanem i ofiarą. Ofiarowuje już nie *modlitwy i błagania* (por. Hbr 5, 7), ale siebie samego. Pośrednictwo wyraża się właśnie w tej nowej ofierze: *krw Chrystusa, który przez Ducha wiecznego złożył Bogu samego siebie jako nieskalaną ofiarę* (Hbr 9, 14)¹². Wydanie się Chrystusa

¹⁰ Łacińskie *sacerdos* tłumaczy się najczęściej, jako *sacer donus* – dar święty. Człowiek, który nosi tytuł *sacerdos* jest kimś, kto pośredniczy w składaniu świętego daru. Na temat etymologii słowa zob.: A. Ernourt, A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris 2001, s. 585-586.

¹¹ Na temat wieczności Chrystusa jako kapłana zob.: T. Nawracała, *Wieczne kapłaństwo Chrystusa, w: Iustitiam in caritate. Opuscula G. Troska septuagenario dedicata*, Poznań 2012, s. 65-77.

¹² Wyjaśniając oba wersety, Vanhoye zauważa, że głównym zadaniem arcykapłana było składanie ofiary. Po to ustanowione jest w ogóle kapłaństwo. I tak również postąpił Chrystus. W tekście greckim Listu do Hebrajczyków czasownik *prosperein* występuje dwa razy: raz odnosząc się do arcykapłana żydowskiego, raz do Chrystusa. Tłumacze jednak nagminnie starają się zróżnicować funkcję obu, tracąc jednocześnie perspektywę kapłańską. *L'oblation sacerdotale du Christ dans l'épître aux Hébreux*, „Diasaskalia” XIV (1984), s. 13-14.

oznacza Jego gotowość do stania się ofiarą. Tego, co wydarzyło się na Kalwarii, nie należy traktować jako splotu nieszczęśliwych wypadków; Jezus świadomie wybiera się do Jerozolimy i świadomie kieruje wszystkim tak, aby spełnić swoją misję. Widać to zarówno w decyzji pójścia do Jerozolimy, jak i w trakcie ustanowienia Eucharystii: *gorąco pragnąłem spożywać z wami Paschę* (Łk 22, 15), oraz później w Getsemani. W tym wypadku wydanie siebie samego nabiera jeszcze innego znaczenia: ofiara Chrystusa ma charakter egzystencjalny. On wydaje siebie na śmierć. Nic więcej i bardziej cennego niż własne życie nie może ofiarować. Ale to właśnie dlatego ta ofiara staje się tak miłą w oczach Boga. To, co dotąd ofiarowano zgodnie z przepisami starego prawa – często czysto rytualnymi i pozbawionymi głębi, stało się nowe przez aspekt wewnętrzny. Chrystus daje się w ofierze na krzyżu, ofiarując Ojcu siebie jako Syna w miłości, która odwiecznie ich łączy. Ta miłość czyni ofiarę Chrystusa skuteczną i zdolną do obejmowania ludzi wszystkich czasów i oddawania ich Ojcu jako świętych. Egzystencjalny aspekt ofiary Chrystusa stanowi jednocześnie zaproszenie dla każdego chrześcijanina, aby czynił podobnie we własnym życiu: ofiarował Bogu i braciom siebie w miłości, która jest całkowita i prawdziwa. Naśladując w taki sposób Chrystusa można stawiać się podobnym do Niego jako kapłana i ofiary.

Mając na uwadze tę wyjątkowość kapłaństwa Chrystusa możemy przyjrzeć się funkcjom wypełnianym przez *presbyteroi* w Nowym Testamencie.

2. Starsi w Nowym Testamencie

Proces kształtowania się trójstopniowej hierarchii kościelnej nie jest przedmiotem naszych rozważań. Pokazano już dostatecznie, że pierwsza forma obecnej hierarchii ukazała się w relacji *episkope-diakonos*. Pierwsze określenie odnosi się do grona dwunastu¹³, którzy zostali wybrani przez Chrystusa i przez Niego także posłani do świata z określonym zadaniem. To, co określa się mianem *episkope*, wskazuje przede wszystkim na bycie świadkiem¹⁴. Tylko ci, którzy towarzyszyli Jezusowi od czasu chrztu nad Jordanem aż do męki na krzyżu i zmartwychwstania, mogą być faktycznie włączni w poczet dwunastu. Oni sami mają coś szczególnego w tym świadectwie: są świadkami naocznymi. Ich świadectwo jest więc wyjątkowe i jedyne, nieprzekazywalne innym. Jednak sam sposób świadczenia jest podobny i u apostołów i u ich następców: świadectwo jest dziełem Ducha Świętego. On jeden

¹³ Potwierdza to tekst Dz 1, 20. Fragment przytoczony przez św. Łukasza jest cytatem z Ps 109, 8, ale podanym w języku greckim. Ten urząd do objęcia po Judaszu nosi nazwę *episkope*. Musiał on należeć do wszystkich, co potwierdza opis wyboru Macieja.

¹⁴ Fakt bycia świadkiem jest jednym z głównych motywów w dziele Łukasza. Już w samym adresie jego ewangelii (Łk 1, 2) aż do ostatniego spotkania ze Zmartwychwstałym przed wniebowstąpieniem (Łk 24, 48) autor wskazuje jak ważne dla niego jest świadectwo tych, którzy mówią o Jezusie. Na ich podstawie św. Łukasz tworzy opowiadanie potwierdzające to, co przekazują inni. Pierwsze lata istnienia Kościoła naznaczone są również świadectwem składanym przez apostołów. Por. Dz 1, 8; 2, 32; 3, 15; 10, 39.

działając na wielu nie tylko czyni ich świadectwo osobistym, opartym na otrzymanych darach i uzyskanym autorytecie wśród chrześcijan. Duch Święty, który jest Duchem Chrystusa zmartwychwstałego czyni to świadectwo wspólne: apostołowie razem głoszą tylko jedną dobrą nowinę. W ten sposób razem od początku budują Kościół jako wspólnotę i ciało Chrystusa mając nadzieję na eschatologiczne Jeruzalem, miasto świętych.

Drugi element tej pierwotnej relacji, *diakonos*, kształtuje się w bezpośredniej zależności do *episkope*. Apostołowie wybierają siedmiu do pomocy, aby nic nie przeszkadzało im w pracy misyjnej i głoszeniu słowa (por. Dz 6, 2). Łukasz mówi o powołaniu diakonów dla nawróconych Greków, ponieważ to oni protestują przeciwko zaniedbywaniu ich wdów. Wdowy pochodzące ze wspólnoty żydowskiej miały prawdopodobnie zapewnione odpowiednie utrzymanie. Wzmianka o hellenistach, wkrótce odrzuconych przez wspólnotę w Jerozolimie, pokazuje ich zależność od tych, którzy byli za Kościół w Jerozolimie odpowiedzialni. Ich właśnie Łukasz nazywa *presbyteroi* (Dz 11, 30), stawiając ich pracę na równi z apostołami¹⁵.

Główne zadanie tych *presbyteroi* polegało na czuwaniu nad gminami pierwszych chrześcijan¹⁶. Być może zadanie to wypełniali w nawiązaniu do sprawdzonej tradycji żydowskiej, w której obecni byli starsi. Oni tworzyli Tradycję, która nie tylko okazywała się pomocna w interpretacji prawa, lecz także często ważniejsza niż samo prawo. Spory przedstawione w związku z osobą Jezusa przez Mateusza i Marka często mają w tle przeciwstawianie sobie tradycji starszych i słów mistrza z Nazaretu¹⁷. Ten ostatni mówi jedno, podczas gdy starsi mówią coś innego. Szukanie zrozumienia, wyjaśnień lub kompromisu stanowi żywe tło przepowiadanej przez Jezusa ewangelii. Istotne jest więc dostrzeżenie obecności tych starszych w gminie żydowskiej i ich wielki autorytet połączony z władzą decydowania o trudnych sprawach.

Jaką rolę spełniają przebiterzy w najstarszych gminach chrześcijańskich? Odpowiedź na to pytanie przynoszą pisma św. Pawła, będące także jego osobistym świadectwem. Paweł wypełnia, podobnie jak dwunastu apostołów, zadania związane z *episkope*. Otrzymanie tych zadań nie jest porównywalne ze sposobem, w jaki otrzymali je apostołowie, lecz ich istota pozostaje taka sama. Paweł staje się apostołem dla pogan niosąc im światło ewangelii. W swej pracy, której ogrom szybko stanie się faktem, będzie potrzebował pomocników. Pierwsza faza tej pracy wypełniana jest bezpośrednio przez Pawła; to on jest bezpośrednim odpowiedzialnym za zakładane wspólnoty chrześcijan¹⁸. Nie pozostaje jednak z nimi związany na dłużej; od począt-

¹⁵ Łukasz zestawia obok siebie apostołów i starszych. Por. Dz 15, 2.4.6.22-23; 16, 4.

¹⁶ Por. L. Marchal, *Evêques*, w: *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, Paris 1934, t. 2, kol. 1301-1307. Autor już we wstępie zaznacza, że w I wieku pojęcia *episkopos* i *presbyteros* stosowane są zamiennie bez ścisłego rozróżniania osób je noszących. Rozdzielenie znaczenia obu tytułów nastąpi w II wieku.

¹⁷ Por. Mt 15, 2 (paralela w Mk 7, 5); Mk 7,3. Warto także zauważyć, że owi starsi byli na równi z arcykapłanami i uczonymi w Piśmie oskarżycielami Jezusa. Por. Mt 26, 47; 27, 12.41; Mk 14, 43.

¹⁸ Pokazuje to sposób funkcjonowania Pawła w gminach. Zarówno w Koryncie jak i w Tesalonicach nie boi się ganić i wprowadzać zmiany, jeśli będzie to konieczne (por. 2 Kor 13, 2; 2 Tes 3, 14).

ku mianuje w zakładanych wspólnotach odpowiedzialnych, którzy za niego i w jego imieniu sprawują nadzór nad wszystkimi uczniami Chrystusa (por. Dz 14, 23 i 20, 17). Prezbiterzy w Kościołach lokalnych sprawują obowiązki w imieniu apostołów zapewniając ciągłość między uczniami Pańskim a samym Chrystusem. To, co czynią, dzieje się pod natchnieniem Ducha Świętego, który prowadzi cały Kościół w wypełnianiu zadania misyjnego. W ten sposób ewangelia może docierać dalej. Dzieło misyjne od początku jest dynamiczne i ekspansyjne, ale również nastawione na zmiany. Najpoważniejsza z nich nastąpiła w latach 60: umarli Piotr i Paweł, a wcześniej Jakub. Stopniowo umierać będą także inni świadkowie, których nazywano apostołami w szerokim znaczeniu tego słowa¹⁹. Nowe pokolenie apostołów powtarza działania apostołów: *W tym celu zostawiłem cię na Krecie, byś zaległe sprawy należycie załatwił i ustanowił w każdym mieście prezbiterów* (Tt 1, 5). Cechy, którymi powinni się charakteryzować, są bardzo szeroko przedstawiane. Jednak najbardziej interesujące jest to, że cechy prezbiterów i *episkope* są połączone i zamienne: to, co odnosi się do jednych, może (i powinno) charakteryzować drugich. Stąd na prezbitera należy wybierać tego, kto jest *nienaganny, mąż jednej żony, mający dzieci wierzące, nie obwiniane o rozpustę lub niekarność*. Całe życie powinien świadczyć o Chrystusie i dlatego, tak jak biskup, *winien być, jako włodarz Boży, człowiekiem nienagannym, niezrozumiałym, nieskłonny do gniewu, nieskorym do pijaństwa i awantur, nie chciwym brudnego zysku, lecz gościnnym, miłującym dobro, rozsądnym, sprawiedliwym, pobożnym, powściągliwym, przestrzegającym niezawodnej wykładni nauki, aby przekazując zdrową naukę, mógł udzielać upomnień i przekonywać opornych. Jest bowiem wielu krnąbrnych, gadatliwych i zwodzicieli, zwłaszcza wśród obrzezanych: trzeba im zamknąć usta, gdyż całe domy skłócają, nauczając, czego nie należy, dla nędznego zysku* (Tt 1, 6-11)²⁰. Jakość moralna i poprawność wobec prawa kandydata muszą być nieskazitelne, a sam wybór wolny od pośpiechu. Paweł upomina Tymoteusza, aby nie dokonywać wyboru zbyt pochopnie i nie nakładać na nikogo rąk zbyt szybko (por. 1 Tm 5, 22). Zadanie, które im się zleca, jest odpowiedzialne i wymagające: *głoszą słowo i nauczają* (por. 1 Tm 5, 17)²¹.

3. Prezbiterzy w najstarszej Tradycji

Wraz ze śmiercią ostatniego z apostołów zamyka się formowanie objawienia biblijnego. Ogólnie przyjmuje się, że nastąpiło to do końca I wieku. Kościół jednak, jako żywa wspólnota złożona z ludzi i zanurzona w świat, rozwija się z różnym dynamizmem w wielu miejscach. Najstarsze świadectwa tego rozwoju czasami sięgają I wieku lub początków wieku II. Aby zobaczyć, jak elementy tradycji apostoł-

¹⁹ O ich istnieniu dowiadujemy się z najstarszego nowotestamentowego świadectwo o ukazywaniu się Chrystusa. 1 Kor 15, 7 mówi, że Chrystus ukazał się *wszystkim apostołom* wcześniej wymieniając Kefasa, Dwunastu i Jakuba a później dodając Pawła. Ci apostołowie musieli być kimś innym niż ci powołani przez Jezusa, a mimo to mają ten sam *episkope*. Por. także Dz 14, 4.

²⁰ Dalsze cechy wymieniają: 1 Tm 3, 2-7 oraz 2 Tm 2, 24-26 oraz 1 P 5, 2-3.

²¹ O istnieniu urzędu nauczyciela wspomina Rz 12, 7 choć nie podaje, na czym on polega.

skiej funkcjonowały w środowiskach różnych niż palestyńskie i bez bezpośredniego wpływu apostołów, należy do takich świadectw się odwołać.

Jednym z pierwszych tego typu dokumentów są listy św. Klemensa skierowane do Kościoła w Koryncie. Autor pisze w nich m.in.:

„Apostołowie głosili nam Ewangelię, którą otrzymali od Jezusa Chrystusa, a Jezus Chrystus został posłany przez Ojca. Chrystus przychodzi zatem od Boga, Apostołowie zaś od Chrystusa. Jedno i drugie, w tym właśnie porządku, stało się zatem z woli Bożej. Pouczeni przez Jezusa Chrystusa, w pełni przekonani przez Jego zmartwychwstanie, umocnieni w wierze w słowo Boże, wyruszyli Apostołowie w świat i z tą pewnością, jaką daje Duch Święty, głosili dobrą nowinę o nadchodzącym Królestwie Bożym. Nauczając po różnych krajach i miastach, spośród pierwocin (swojej pracy) [tj. Królestwa] wybierali ludzi wypróbowanych przez Ducha, aby ustanowić ich biskupami i diakonami dla wierzących. A nie jest to nic nowego. Przed dawnymi wiekami pisano już o biskupach (episkope) i diakonach. Tak bowiem mówi gdzieś Pismo Święte: Ustanowię biskupów ich w sprawiedliwości, a diakonów ich w wierze.

Także i nasi Apostołowie wiedzieli przez Pana naszego Jezusa Chrystusa, że będą spory o godność biskupią. Z tego też powodu, w pełni świadomi, co przyniesie przyszłość, wyznaczyli biskupów i diakonów, a później dodali jeszcze zasadę, że kiedy oni umrą [ci wyznaczeni przez Apostołów], inni wypróbowani mężowie mają przejąć ich posługę [a więc posługę drugiego pokolenia]. Uważamy zatem, że nie jest rzeczą słuszną odsuwać od tej posługi ludzi, którzy wyznaczeni przez Apostołów lub też później przez innych wybitnych mężów, za zgodą całego Kościoła służyli trzódce Chrystusowej w sposób nienaganny, z pokorą i spokojem, bez małostkowości i którym od dawna wszyscy dają dobre świadectwo. I nie mały byłby to błąd pozbawiać godności biskupiej tych, co składają Bogu ofiary w nieskazitelnej pobożności. Szczęśliwi ci prezbiterzy, którzy zakończyli już swoją drogę! Dla nich przynajmniej dobiegła ona właściwego kresu, przynosząc oczekiwane owoce. Nie potrzebują się lękać, że ktoś może ich usunąć z wyznaczonego im stanowiska. Widzimy bowiem, że niejednego odsunęliście od służby Bożej, choć żyjąc szlachetnie sprawował ją w sposób nienaganny i zasługujący na powszechny szacunek”²².

Pierwsze, co można zauważyć w tekście to wciąż obecna hierarchia *episkope-diakonos*²³. Jednakże kiedy Klemens wyjaśnia, że nie należy usuwać mężów ustanowionych przez apostołów, to mówi o prezbiterach²⁴. Samo ustanowienie jest także istotnym elementem tej tradycji: posługujący we wspólnotach cieszą się autorytetem samego Chrystusa przekazany przez apostołów działających w asystencji Ducha

²² *List do Kościoła w Koryncie* 42 i 44. Cytat z modyfikacjami za: *Pierwsi świadkowie* (Biblioteka Ojców Kościoła; 10), Kraków 1998, s. 70-71.

²³ Podobne świadectwo istnienia dwustopniowej hierarchii ma Didache wspominając dodatkowo o funkcjonowaniu w gminach urzędu proroka i nauczyciela. Didache 15, 1-2, w: *Pierwsi świadkowie*, s. 40.

²⁴ Por. W. Bielak, *Kilka uwag na temat początków urzędu biskupiego w kontekście historycznym*, „Vox Patrum” 30 (2010), s. 67-69.

Świętego. Po nich przychodzą następnymi, którzy także wpisują się w linię sukcesyjną. W ten sposób posłanie dokonane przez Chrystusa trwa w Kościele, a sposób jego przekazywania ustala ścisła reguła wierności urzędu otrzymanego od apostołów i ich następców. Cały tekst pokazuje obraz pierwotnego Kościoła nie tylko różnorodnego, lecz także uporządkowanego z zasadą sukcesji apostoelskiej.

Inne, równie stare świadectwo, zawarte jest w listach św. Ignacego. Świętobliwy biskup Antiochii jest pierwszym wprost potwierdzającym istnienie trójstopniowej hierarchii kościelnej. Na czele wspólnoty lokalnego Kościoła stoi jeden biskup, a pomagają mu prezbiterzy i diakoni²⁵. Jedność między poszczególnymi stopniami wynika z jedności posłania przekazanego przez Chrystusa oraz jedności Trójcy Świętej: „Podobnie niech wszyscy szanują diakonów jak Jezusa Chrystusa, tak samo biskupa jak wyobrażenie Ojca, a prezbiterów jak radę Bożą i grono apostoelskie; bez nich nie ma kościoła”²⁶. Tak umotywowana jedność hierarchii kościelnej przynosi jeszcze jeden element: posłuszeństwo. Decyzje biskupa i starszych muszą być przyjmowane jak rozkazy Boga²⁷. Przyjęcie ich jest poddaniem się Bogu, Ojcu Jezusowi Chrystusowi, który jest biskupem wszystkich²⁸.

Przedstawione wyżej świadectwa są raczej skromne. To, co z nich wynika, rzuca jednak wystarczające światło na sposób funkcjonowania pierwszych gmin chrześcijańskich. Kolejny etap tradycji będzie to pierwotne świadectwo uzupełniał o dalsze informacje, aby w ten sposób pogłębić rozumienie całej wspólnoty Kościoła jako jednej wspólnoty ludu Bożego. Dla tego ludu ustanawiani zostają posługujący, których zadaniem jest przepowiadanie słowa i składanie ofiary eucharystycznej. W tradycji zachodniej funkcjonowanie gmin na przełomie II i III wieku opisuje Tertulian. To u niego pojawia się najstarsze świadectwo połączenia dotychczasowej funkcji *presbyteroi* ze słownictwem i funkcją kapłańską przynajmniej jako coś oczywistego w Kościele północnej Afryki. W *De baptismo* Tertulian pokazuje, że władza udzielania chrztu należy przede wszystkim i najpierw biskupowi, który jest najwyższym kapłanem (*summus sacerdos*), a następnie prezbiterom i diakonom. Misja tych ostat-

²⁵ Por. List do Kościoła w Magnezji 6, 1; 13, 1 – prezbiterzy (starsi) nazwani są „wieńcem duchowym”; List do Kościoła w Filadelfii 7, 1; List do Kościoła w Smyrnie 12, 2. Wszystkie teksty Ignacego podajemy za: *Pierwsi świadkowie* (Biblioteka Ojców Kościoła; 10), dz. cyt. Podobne świadectwo zawiera adres listu św. Polikarpa. Obok przyszłego męczennika wymienieni są jego prezbiterzy. *List do Kościoła Filipi*, w: *Pierwsi świadkowie*, s. 156. O istnieniu diakonów oraz stawianych im wymaganiach zob. tamże, 5, s. 158.

²⁶ List do Kościoła w Tralleis 3, 1. Wcześniej Ignacy pisze: „Jest zatem rzeczą konieczną, abyście – tak, jak to czynicie – nie robili nic bez waszego biskupa, lecz abyście byli posłuszni także i kapłanom niby apostołom Jezusa Chrystusa, który jest naszą nadzieją”. Tamże 2, 2. Por. W. Bielak, dz. cyt., s. 72-73.

²⁷ Por. List do Kościoła w Tralleis 13, 2; List do Kościoła w Smyrnie 8.

²⁸ List do Kościoła w Magnezji 3, 1. W liście św. Polikarpa Chrystus otrzymuje tytuł kapłan wiekuisty, sempiternus pontifex. List do Kościoła Filipensoów 12, 2, w: *Pisma Ojców Apostoelskich* (Pisma Ojców Kościoła; 1), Poznań 1924, s. 266. Tłumaczenie prof. Świderkówny (Biblioteka Ojców Kościoła; 10, s. 160) jest tutaj kuriozalne i raczej teologicznie wątpliwe: wieczny Apostoł. Chrystus nie jest przecież wiecznie posyłany!

nich możliwa jest tylko w jedności z biskupem²⁹. W *De praescriptione haereticorum*, opisując błędy heretyków, Tertulian wskaże na nieporządek dyscyplinarny i doktrynalny. Wśród heretyków nie wiadomo, kto jest katechumenem, a kto wiernym, kto się modli prawdziwie, a kto tylko udaje. Rzeczy święte dają oni niegodnym, między innymi także święcenia. Udzielane są one przypadkowo, przez kaprys i bez żadnych konsekwencji. Można więc u nich spotkać wyświęconego neofitę lub apostatę, biskupa, który był nim wczoraj, ale nie będzie nim jutro; diakona, który jutro stanie się lektorem; kapłan stanie się ponownie laikiem, bo i laikom nadaje się funkcje kapłańskie (*sacerdotalia munera*)³⁰. Świadcstwo Tertuliana jest o tyle istotne, o ile zawiera ono wzmiankę o święceniach (*ordinatio*) w takim znaczeniu, jakie ma ono dzisiaj. Chodzi o specjalny obrzęd udzielający człowiekowi sakramentu święceń. Ten sakrament w czasach Tertuliana jest już trójstopniowy i wiąże się z funkcją kapłańską.

Inne świadcstwo z czasu III wieku to *Tradycja apostołska* św. Hipolita. Jak zauważa Paprocki, „tytuł nie świadczy, że Hipolit otrzymał tradycję od Apostołów. Wskazuje jedynie, że chciał zachować to wszystko, co było w jego czasach uważane w Rzymie za tradycję apostołską”³¹. Z tego powodu świadcstwo Hipolita jest ważne dla zrozumienia funkcjonowania Kościoła, zwłaszcza jego liturgii i zwyczajów³². Opisując w *Tradycji* święcenia biskupie, Hipolit podkreśla, że dokonują się one w obecności prezbiterium (czyli kapłanów), które modli się do Ducha Świętego. Nowy biskup, na którego jeden z obecnych biskupów nakłada ręce, zostaje konsekrowany przez następującą modlitwę:

„Boże i Ojcze Pana naszego Jezusa Chrystusa, Ojcze miłosierdzia i Boże wszelkiej pociechy, Który przebywasz na wysokościach i spoglądasz na niskości, Który znałeś wszystko zanim powstało; Ty dałeś Kościołowi Swemu nakazy przez Słowo Swojej łaski, przeznaczając od początku ród sprawiedliwych od Abrahama, umacniając książąt i kapłanów i nie zostawiłeś swej świątyni bez opieki. Ty od początku wieków zamierzyłeś w swej dobroci objawić siebie w tych, których wybrałeś, przeto wylej teraz z mocy Twojej, z Ducha Twego ochoczego, Którego dałeś Swemu umiłowanemu Synowi Jezusowi Chrystusowi, Którego On darował świętym Apostołom, założycielom Kościoła, na każdym miejscu sławiącego Ciebie chwałą bez końca i wysławiającego Twoje Imię. Ojcze, znający serca, daruj temu słudze Twemu wybranemu przez Ciebie na biskupa, aby pasł święte Twoje stado i nienagannie zachowywał przed Tobą pierwszeństwo kapłaństwa służeniem (Tobie) dniem i nocą, nieustannie

²⁹ *Traité du baptême* 17, 1 (Sources Chrétiennes; 35), Paris 1952.

³⁰ *Traité de la prescription contre les herétiques* 41 (Sources Chrétiennes; 46), Paris 1957. Tłumacz zauważył w przypisie d (s. 148), że Tertulian wymienia tu szereg słów, które – choć znane wcześniej – otrzymały nowe chrześcijańskie znaczenie. Wśród tych słów znajdują się, m. in. episcopus, presbyter, diakonus.

³¹ H. Paprocki, *Hipolita rzymskiego Tradycja apostołska: wstęp, przekład, komentarz*, „Studia Theologica Varsoviensia” 14(1976)1, s. 149.

³² Wskazuje się, że dzieło Hipolita powstała około 215 r. w Rzymie. Por. H. Paprocki, *dz. cyt.*, s. 149.

jedną Twoje Oblicze i ofiarując dary Twego świętego Kościoła, (i) łaskę Ducha, Który upodobał sobie pierwszeństwo w kapłaństwie, aby miał władzę odpuszczania grzechów według Twego nakazu, a także rozwiązywania wszelkich więzów według władzy, jaką dałeś Apostołom i dogadzał Tobie w łagodności i czystości serca, przynosząc Tobie wonności (modlitwy) przez Syna Twego Jezusa Chrystusa, przez Którego przynależy Tobie chwała, potęga i cześć, Ojcu i Synowi ze Świętym Duchem, i teraz i na wieki wieków. Amen.³³

Po zakończonej modlitwie następuje Msza św., którą biskup sprawuje tylko z prezbiterami, mimo obecności diakonów. Ci bowiem nie są zaliczani do grona kapłańskiego, lecz są ustanawiani wyłącznie do służenia biskupowi³⁴. Diakon - „nie uczestniczy on w radzie kapłanów, ale troszczy się i zgłasza biskupowi, co należy czynić: nie otrzymuje on wspólnego dla prezbiterium ducha, którego oni stają się uczestnikami, ale otrzymuje tego ducha, który powierza go pod władzę biskupa”³⁵.

Z tekstu Hipolita wynika wyraźnie, że biskup święcony jest przede wszystkim do opieki nad powierzonym sobie ludem na wzór pasterza. Biskup pasie stado, aby w ten sposób wykonywał najwyższe kapłaństwo. Spełnia się ono w ofiarowaniu darów, przebaczeniu grzechów i władzy kluczy. Urząd biskupa jest pełen Ducha Świętego. Mają w nim udział wyłącznie prezbiterzy, którzy pomagają w rządzeniu ludem Bożym³⁶.

Połączenie prezbitera i funkcji kapłańskiej stanie się już faktem u św. Cypriana. W swoich listach biskup Kartaginy pisze o nich, że stanowią jeden z istotnych filarów jedność Kościoła na mocy wspólnie dzielonego kapłaństwa: Przez nie [męczeństwo Korneliusza i towarzyszy] Pan okazał, dla zawstydzenia i odparcia heretyków, gdzie jest Kościół, kto jest jedynym biskupem, wybranym zarządzeniem bożym, jacy są prezbiterzy, złączeni godnością kapłańską z biskupem; kto jest właściwym, prawdziwym ludem Chrystusa, trzodą Pana, zjednoczoną miłością³⁷. Od jakości życia tych kapłanów zależy jakość kapłaństwa. Jeśli zostało ono sponiewierane przez herezję lub schizmę, prezbiter (podobnie jak i diakon) nie może ponownie w Kościele wykonywać tego, co mu przysługiwało ze święceń i godności. Kapłani i posługujący przy ołtarzu muszą być bez zarzutu i nieskalani³⁸, zasluchani w słowo Boże³⁹ i cali oddani służbie wyłącznie Bogu⁴⁰. Wszystko zaś, co głoszą, muszą potwierdzać czynami, szczególnie cennymi w obliczu męczeństwa: „Ale i w tym [chodzi o pobyt w więzieniu], najukochańsi bracia, nie można widzieć dla pobożności i wiary jakiejś

³³ H. Paprocki, *dz. cyt.*, s. 151.

³⁴ *Tradycja apostołowa* 6-7, tamże, s. 153-154.

³⁵ *Tradycja apostołowa* 7, tamże, s. 154.

³⁶ Por. *Tradycja apostołowa* 6, tamże, s. 153.

³⁷ List 61, 3. Cytaty z listów za: Cyprian, *Listy* (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy; 1), Warszawa 1969.

³⁸ Por. *List* 72, 2.

³⁹ Por. *List* 15, 1.

⁴⁰ Por. *List* 1, 2; *List* 16, 1.

szkody, że tam kapłani Boga nie mogą teraz składać i dopełniać Ofiar bożych. Owszem składacie i dopełnacie ofiarę Bogu również cenną i chwalebna, która bardzo jest dla was pożyteczna dla otrzymania nagród niebieskich. Pismo Boże bowiem tak się wyraża, mówiąc: Ofiarą dla Boga jest duch strapiony, sercem skruszonym i upokorzonym Bóg nie wzgardzi. A taką właśnie składacie ofiarę Bogu, taką ofiarę sprawujecie nieustannie we dnie i w nocy; staliście się bowiem ofiarami dla Boga i z samych siebie składacie święte i niepokalane ofiary⁴¹.

Prezbiterzy w czasach Cypriana są już zwyczajnymi szafarzami Eucharystii i mogą ją składać według własnych intencji⁴².

Na Wschodzie proces opisany wyżej osiąga swoje apogeum u Orygenesusa. W jednej z pierwszych homilii do Księgi Jozuego pisze on: „Gdy zobaczysz, że narody przystępują do wiary, że buduje się kościoły, że ołtarze nie są skrapiane krwią zwierząt, *lecz drogocenną krwią Chrystusa*, gdy widzisz, że kapłani i lewici (*sacerdotes et levitas*) dostarczają nie krew *byków i kozłów*, lecz Słowo Boże przez łaskę Ducha Świętego, wtedy mów, że Jezus zajął miejsce Mojżesza i otrzymał zwierzchnictwo – i to nie Jezus, syn Nawego, lecz Jezus, Syn Boży⁴³. Misja kapłanów jest tak szczególnie, że czyni z nich powierników prawdy. Nie wolno przed nimi niczego ukrywać, zwłaszcza jeśli ktoś z braci popełnia jakieś zło⁴⁴. Z tej samej racji nie powinni troszczyć się o własne utrzymanie, ale żyć z tego, co zostanie im ofiarowane przez wspólnotę. Orygenes nawiązuje tutaj do kapłaństwa Starego Testamentu i wyjaśnia: „Lewicie więc i kapłanowi (*sacerdos*), którzy nie mają ziemi, nakazano mieszkać wraz z Izraelitami, którzy posiadają ziemi, ażeby kapłan i lewita otrzymał od Izraelity dobra ziemskie, których sam nie posiada, a z drugiej strony Izraelita otrzymał od kapłana i lewity dobra niebieskie i boskie, których z kolei jemu brakuje. Prawo bowiem zostało powierzone kapłanom i lewitom, aby tylko nim się zajmowali i wolni od trosk doczesnych poświęcali czas słowu Bożemu. Aby mogli mieć na to czas, muszą korzystać z usług ludzi świeckich. Jeśli bowiem człowiek świecki nie da kapłanom i lewitom tego, co jest im niezbędne, oni, zajęci troskami materialnymi, mniej czasu poświęcać będą Bożemu Prawu⁴⁵. Wolność od trosk o dobra doczesne ma służyć całkowitemu oddaniu się Bogu i charakteryzuje tych, którzy w gminie chrześcijańskiej pełnią służbę w nauczaniu, tłumaczeniu, modlitwie i składaniu ofiary.

⁴¹ List 76, 3.

⁴² Por. List 17, 2.

⁴³ *Homilia o księdze Jozuego II*, 1, w: Orygenes, *Homilie o księgach Liczb, Jozuego, Sędziów* (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy; 34), z. 2, Warszawa 1986. Tekst łaciński za: *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* 12, 833, red. J. P. Migne, Parisiis 1862.

⁴⁴ Por. Tamże VII, 2.

⁴⁵ Tamże 17, 3; *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* 12, 912, red. J. P. Migne, Parisiis 1862. Por. także: *Homilia o księdze Liczb II*, 1, w: Orygenes, *Homilie o księgach Liczb, Jozuego, Sędziów* (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy; 34), z.1, Warszawa 1986; *Komentarz do Ewangelii wg św. Jana* 1, 9-1 (Źródła Myśli Teologicznej; 27), Kraków 2003.

4. Prezbiter czy kapłan?

Przedstawione wyżej świadectwa pokazują jak szybko i jak powszechnie⁴⁶ dokonano się przejście od starszego, *presbyteros*, w gminie chrześcijańskiej do *presbyteros-sacerdos* składającego ofiarę eucharystyczną. Posługa starożytnych prezbiterów nie była tylko posługą kultyczną, lecz bez wątpienia ta ostatnia była przez nich także spełniana. Niedoceniając tego związku jest błędem, choć przecenianie również może okazać się zgubne. Polecenie Jezusa dane uczniom w czasie Ostatniej Wieczerzy: *To czyńcie na moją pamiątkę* (Łk 22, 19), szybko stało się czynnością eklezjalną i eklezjotwórczą. Ochrczeni spotykali się w domach na sprawowaniu pamiątki Pana: słuchali słowa Bożego i powtarzali to, co Pan uczynił w przeddzień swojej męki i śmierci. Eucharystia właśnie jako pamiątka zbawczego dzieła znana jest Pawłowi. Słynny fragment z Listu do Koryntian mówi: Ja bowiem otrzymałem od Pana to, co wam przekazałem, że Pan Jezus tej nocy, kiedy został wydany, wziął chleb i dzięki uczyniwszy połamał i rzekł: *«To jest Ciało moje za was [wydane]. Czyńcie to na moją pamiątkę»*. Podobnie, skończywszy wieczerzę, wziął kielich, mówiąc: *«Ten kielich jest Nowym Przymierzem we Krwi mojej. Czyńcie to, ile razy pic będziecie, na moją pamiątkę»* (1 Kor 11, 23-25). Apostoł przywołuje tradycję, którą sam otrzymał i której pewność potwierdzana jest doświadczeniem Kościoła gromadzącego się na Eucharystii. Paweł nie polecałby Kościołowi w Koryncie czegoś, co nie miałooby znaczenia dla utrzymania tożsamości, to znaczy pierwotnej świętości chrzcielnej. Eucharystia jest temu Kościołowi potrzebna mniej jako lekarstwo na grzech, ile bardziej jako środek zaradczy. Chcąc przyjąć Ciało i Krew Pana trzeba być tego godnym. Bez tej godności człowiek staje się winien cierpień i śmierci Chrystusa (por. 1 Kor 11, 27-29).

Ustanowienie sakramentu Eucharystii wiąże się z daniem uczniom władzy odpuszczania grzechów. Ta władza oznacza jednanie ludzi z Bogiem, czynienia z nich świętych pomimo ich osobistych win i grzechów. Władza przebaczenia dana została uczniom w dwóch etapach: przed męką i po zmartwychwstaniu. Pierwszy bazuje na tekście z Mt 16, 19: *I tobie dam klucze królestwa niebieskiego; cokolwiek zwiążesz na ziemi, będzie związane w niebie, a co rozwiążesz na ziemi, będzie rozwiązane w niebie* i odnoszą się wyłącznie do Piotra, jako skały całego Kościoła. W Mt 18, 18 te same słowa skierowane są już do wszystkich uczniów: *Zaprawdę, powiadam wam: Wszystko, co zwiążecie na ziemi, będzie związane w niebie, a co rozwiążecie na ziemi, będzie rozwiązane w niebie*. Ci, którzy jako pierwsi powołani są do wspólnoty Kościoła i odgrywają w niej decydujące znaczenie pełnią w tej samej wspólnotce posługę jednania. Tę władzę potwierdza pierwsze spotkanie dwunastu ze zmartwychwstałym Panem w Wieczerniku: *A Jezus znowu rzekł do nich: «Pokój wam! Jak Ojciec Mnie posłał, tak i Ja was posyłam»*. *Po tych słowach tchnął na nich*

⁴⁶ Jeśli Tertulian tak szeroko i tak chętnie posługuje się pojęciem *sacerdos* to dlatego, że w tamtym czasie musiało ono być powszechnie stosowane w znaczeniu już dobrze ustalonym i akceptowanym przez wszystkich.

i powiedział im: «Weźmijcie Ducha Świętego! Którym odpuszczacie grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane» (J 20, 21-23). Połączenie władzy odpuszczania grzechów oraz nakaz powtarzania słów i gestów z Wieczernika są wystarczającym argumentem biblijnym na udowodnienie kapłańskiego charakteru posługi apostołów i ich następców, także często nazywanych apostołami. W Wieczerniku zaczęło się kapłaństwo nie jako indywidualny urząd, ale jako godność posługujących⁴⁷.

Połączenie hierarchicznych posług *episkope, presbyteros i diakonos* z Eucharystią przebija się z kart *Didache*⁴⁸, listów Klemensa Rzymskiego⁴⁹ i Ignacego z Antiochii⁵⁰. Teksty te są najstarszymi niekanonicznymi pismami Kościoła, a to co w nich jest zawarte pokazuje już uformowaną teologię i tradycję Kościoła. Wspomniane wyżej posługi związane były z Eucharystią: albo wprost z jej liturgiczną celebracją, albo jej wspólnotowym skutkiem w postaci *agape* świadczonej współwyznawcom w wierze.

Działalność prezbiterów łączy się nieustannie z misją apostołów i ich następców. Prezbiterzy reprezentują apostołów w lokalnych wspólnotach. Ich posługa jednak nie ogranicza się wyłącznie do zarządzania, wykazywania indywidualnej władzy lub otrzymanego autorytetu. Prezbiterzy są zobowiązani do głoszenia słowa, gdyż są jego sługami (por. Dz 6, 4), a jego głoszenie jest czynnością świętą (por. Rz 15, 16⁵¹). Słudzy Chrystusa nie mogą nie głosić Ewangelii, także wtedy, gdy oznacza to osobiste przelanie krwi (por. 1 Kor 9, 16). Męczeństwo może być, a właściwie jest zawsze skutkiem głoszenia Chrystusa. Dlatego koniecznym wydaje się uznanie, że prezbiterzy od początku ich działania we wspólnocie Kościoła przepowiadają Ewangelię. Dodając do tego fakt czuwania nad gminą otrzymuje się potrójną rolę spełnianą przez nich w pierwotnym Kościele. Prezbiterzy spełniają funkcję kapłana, proroka i króla, a w ten sposób realizują to, co sam Chrystus spełnił w sposób doskonały. On najpierw był w sobie samym królem, kapłanem i prorokiem wypełniając każdą z tych funkcji w łączności ze swoim człowieczeństwem. Jeśli ono samo zostało wyniesione, na mocy unii hipostatycznej, do godności bycia człowieczeństwem Syna Bożego, to jako pierwsze otrzymało także wszystkie możliwe łaski przyniesione od Boga dla człowieka. W człowieku Jezusie dar Boży był królewski, kapłański i prorocki, i taki również zostaje ofiarowany każdemu innemu człowiekowi. Każdy

⁴⁷ Szerzej na temat ustanowienia sakramentów zob.: T. Nawracała, *Kapłaństwo – sakramentalne początki posługi ministerialnej*, „Studia Gdańskie” 37 (2015), s. 99-113.

⁴⁸ *Nauka dwunastu Apostołów* (Didache) 10-15, w: *Pierwsi świadkowie* (Biblioteka Ojców Kościoła; 10), s. 37-40.

⁴⁹ *List do Kościoła w Koryncie* 44, w: *Pierwsi świadkowie* (Biblioteka Ojców Kościoła; 10), s. 70-71.

⁵⁰ Szczególnie ważne są: List do Kościoła w Filadelfii 4 oraz List do Kościoła w Smyrnie 8, 1-2. W pierwszym fragmencie Ignacy podkreśla jedność biskupa z prezbiterium (czyli innymi kapłanami) i diakonami w składaniu jednej ofiary. Drugi zaś fragment wskazuje, że składanie ofiary możliwe jest przez biskupa lub kogoś przez niego delegowanego.

⁵¹ Na temat tłumaczenia tego tekstu zob. J. P. Torrell, dz. cyt., s. 117-122.

ochrzczony ma udział w potrójnej misji Chrystusa nie na mocy sakramentu święceń, lecz na mocy sakramentu chrztu. Oznacza to, że zmiany w nazewnictwie wokół prezbiterów mogą pociągnąć zmiany w pojmowaniu łaski Chrystusa.

Prezbiter nie jest przełożonym parafii! Nie jest zarządcą czy nadzorcą. On w niej nie reprezentuje Chrystusa króla, lecz także Chrystusa kapłana i Chrystusa proroka⁵². Jeden jest tylko Chrystus, bez podziałów. Dlatego koniecznym wydaje się dostrzeganie, że ci, którzy noszą nazwę kapłanów (*sacerdotes*), uobecniają Chrystusa w Jego pełni. A więc obok rządzenia przepowiadają Słowo Boże i (choć nie wyłącznie) składają ofiarę eucharystyczną w imieniu ludu Bożego i swoim własnym, bo stanowią część tego ludu. Ten ofiarniczy charakter ich posługi jest szczególnie wyróżniający: kapłani dobrowolnie rezygnując choćby z życia rodzinnego na rzecz królestwa Bożego, stają się dla świata i w świecie znakiem sprzeciwu i przypomnienia o Bogu. Czy zanik mówienia o kapłanach nie prowadzi do wyrzucenia Boga ze świata? Czy nie staje się również powodem szerokiego hedonizmu wśród chrześcijan? Przy braku kapłaństwa i jego wymiaru kultycznego i ofiarniczego jak mówić o naśladowaniu Chrystusa, w końcu przecież ukrzyżowanego⁵³? *Kto nie bierze swego krzyża, a idzie za mną, nie jest mnie godzien* (Mt 10, 38). Kto dziś jest więc godzien Chrystusa?

Współczesne powszechne stosowanie słowa prezbiter zamiast kapłan⁵⁴ jest być może podyktowane troską o powrót do źródeł⁵⁵. Faktycznie słowo prezbiter istnieje w Nowym Testamencie. Jednak samego powrotu nie można traktować jako celu nadrzędnego i stosować go mimo całej długiej tradycji Kościoła. Nie powinno się lub nawet nie wolno wracać do przeszłości bez zrozumienia tego, do czego odnosiła się ta przeszłość. Jeśli prezbiter był tylko zarządcą w gminie pierwotnej, często wybierany przez tę gminę, to łatwo podnieść argument: czyśmy dziś podobnie. Niech gmina decyduje, kto ma nią kierować. Dochodzimy wówczas do swoistej protestantyzacji w teologii święceń i odejścia od poprawnej doktryny katolickiej. Święceń udzielają biskupi, który sprawują swój urząd w jedności z prezbiterami. Jednocze-

⁵² Por. Sobór Watykański II, *Dekret o posłudze i życiu prezbiterów* 1, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2008. Choć soborowy dokument unika pojęcia kapłan, a powszechnie używa słowa prezbiter, to jednak z upodobaniem łączy funkcją kapłańską z prezbiterem. Przykładem zamiennego stosowania słów jest punkt 9, który rozpoczyna się od słów *sacerdotes*, a w drugi akapicie od *presbyteros*.

⁵³ Konieczne doprecyzowanie: przez posługę prezbiterów dokonuje się duchowa ofiara wiernych; więcej nawet – życie samych prezbiterów zmierza i wypełnia się w tej duchowej ofierze – Eucharystii. Sobór Watykański II, *Dekret o posłudze i życiu prezbiterów* 2 oraz 5.

⁵⁴ Zapewne jakaś analogia istnieje także w mówieniu o profeskach zamiast o siostrach zakonnych lub wprost zakonnicach. Sens ich odejścia od świata i życia radami ewangelicznymi w sposób radykalny zostaje zatracony. Kto rozumie słowo profeska?

⁵⁵ Można zgodzić się z tezą H. Denis, że powrót do terminologii biblijnej jest nieuniknioną koniecznością. Jednak równie prawdopodobną koniecznością jest utrzymanie status quo obecnego porządku w teologii. Próby wyrażenie sensu terminów biblijnych dalekie są od doskonałości i albo pomniejszają diakonat i – w imię ducha Nowego Testamentu – zrównują prezbitera i episkopat, albo czynią z prezbiterów niezbędnych w ludzkim poszukiwaniu Boga. Innymi słowy, prezbiter straciłby sens eklezjalny na rzecz religijnego. H. Denis, *Episcopat, presbytérat, diaconat*, w: *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament*, red. J. Delorme, P. Bony, Paris 1973, s. 471-474.

śnie ci prezbiterzy reprezentują tegoż biskupa dla wspólnot Kościoła lokalnego. Jeśli biskup wypełnia misję kapłańską, prorocką i królewską, to jego współpracownicy w tę misję są także włączeni i nią są objęci. W imieniu biskupa sprawują czynności związane z *tria munera*, co potwierdza choćby obowiązek wymieniania imienia biskupa w modlitwach eucharystycznych. Odpowiedzialność za Kościół spoczywa najpierw i najbardziej na biskupie, który dzięki sukcesji apostoelskiej gwarantuje całej wspólnotie eklezjalnej wierne trwanie przy wierze apostołów i przy ich posłaniu. Jeśli odpowiedzialność przejdzie wyłącznie na wspólnotę, jak wyrazić w niej tę wierność i posłanie? Jak wyrazić symbolikę ciała mistycznego, które ma tylko jedną głowę?

Wreszcie, jeśli tradycja pokazuje nam przejście od funkcji prezbitera-starszego na rzecz prezbitera-kapłana, to zmiana ta dokonała się pod wpływem Ducha Świętego. On prowadzi Kościół nie tylko umacniając w rozumieniu dzieła zbawczego, ale także w skutecznym dostępie do jego znaków (sakramentów) na przestrzeni dziejów. Uznanie prezbiterów za kapłanów to nie tylko kwestia nazwy, to także kwestia rzeczywistości z niej wynikającej. Zbawienie jest dostępne dla wszystkich ludzi na każdym miejscu naszej planety przez posługę kapłanów. I w tym procesie Kościół nie mógł popełnić błędu. Jeśli tak by się stało, przekonanie o jego nieomyślności i niepobłądzeniu w wierze byłoby tylko pustym frazesem bez pokrycia w faktach.

Ostatecznie zanim zaczniemy powszechnie usuwać słowo kapłan i w jego miejsce stosować słowo prezbiter, warto byłoby zapytać o bilans samej zmiany i o to, czy jest ona na pewno lepsza. Wydaje się, że zmiana podyktowana wyłącznie pragnieniem wierności tradycji biblijnej może być dopuszczona, pod warunkiem jednak, że zacznie się faktycznie i gorliwie czynić to, co robili starsi w pierwotnym Kościele: przepowiadać Słowo i żyć nim w codzienności.

Literatura

- A Concordance to the Greek Testament*, red. W. F. Moulton, A. S. Geden, Edinburgh 1963.
- Auneau, J., Sacerdos, w: *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, Paris 1985, t. 10, kol. 1170-1219.
- Biblia Tysiąclecia*, wyd. online za: <http://biblia.deon.pl> [15.09.2016].
- Bielak, W., *Kilka uwag na temat początków urzędu biskupiego w kontekście historycznym*, „Vox Patrum” 30 (2010), s. 63-76.
- Cyprian z Kartaginy, *Listy* (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy; 1), Warszawa 1969.
- Denis, H., *Episcopat, presbytérat, diaconat*, w: *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament*, red. J. Delorme, P. Bony, Paris 1973, s. 470-474.
- Ernout, A., Meillet, A., *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris 2001.
- George, A., *Kapłaństwo*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań 1994, s. 362-370.
- Grecko-polski Nowy Testament wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, Warszawa 1994.
- Ignacy z Antiochii, *Listy*, w: *Pierwsi świadkowie* (Biblioteka Ojców Kościoła; 10), Kraków 1998, s.104-148.
- Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie*, w: *Pierwsi świadkowie* (Biblioteka Ojców Kościoła; 10), Kraków 1998, s. 51-87.
- List do Hebrajczyków. Wstęp-przekład z oryginału-komentarz-ekskursy*, red. S. Łach (Biblia KULowska, t. 12) Poznań 1959.

- Marchal, L., *Evêques*, w: *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, t. 2, Paris 1934, kol. 1297-1333.
- Nauka dwunastu Apostolów (*Didache*), w: *Pierwsi świadkowie* (Biblioteka Ojców Kościoła; 10), Kraków 1998, s. 33-44.
- Nawracała, T., *Kapłaństwo – sakramentalne początki posługi ministerialnej*, „*Studia Gdańskie*” 37 (2015), s. 99-113.
- Nawracała, T., *Wieczne kapłaństwo Chrystusa*, w: *Iustitiam in caritate. Opuscula G. Troska septuagenario dedicata*, Poznań 2012, s. 65-77.
- Orygenes, *Homilia o Księdze Jozuego*, w: *Orygenes, Homilie o Księgach Liczb, Jozuego, Sędziów* (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy; 34), Warszawa 1986, s. 3-137.
- Orygenes, *Homilia o Księdze Liczb*, w: *Orygenes, Homilie o Księgach Liczb, Jozuego, Sędziów* (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy; 34), Warszawa 1986, s. 31-291.
- Orygenes, *Homiliae in librum Jesu Nave*, (*Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*; 12), red. J. P. Migne, Parisiis 1862.
- Orygenes, *Komentarz do Ewangelii wg św. Jana* (Źródła Myśli Teologicznej; 27), Kraków 2003.
- Paprocki, H., *Hipolita rzymskiego Tradycja apostołska: wstęp, przekład, komentarz*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 14/1 (1976), s. 145-169.
- Polikarp ze Smyrny, *List do Kościoła Filipińców*, w: *Pisma Ojców Apostolskich* (Pisma Ojców Kościoła; 1), Poznań 1924, s. 249-268.
- Polikarp ze Smyrny, *List do Kościoła Filipi*, w: *Pierwsi świadkowie* (Biblioteka Ojców Kościoła; 10), Kraków 1998, s.156-161.
- Sobór Watykański II, *Dekret o posłudze i życiu prezbiterów*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2008, s. 750-805.
- Tertulian, *Traité de la prescription contre les herétiques 41* (*Sources Chrétiennes*; 46), Paris 1957.
- Tertulian, *Traité du baptême 17, 1* (*Sources Chrétiennes*; 35), Paris 1952.
- Torrell, J.-P., *Un peuple sacerdotal*, Paris 2011.
- Vanhoye, A., *L'oblation sacerdotale du Christ dans l'épître aux Hébreux*, „*Didaskalia*” XIV (1984), s. 11-29.
- Vanhoye, A., *Le Christ, grand-prêtre selon Hébr. 2, 17-18*, „*Nouvelle Revue Théologique*”, 91/5 (1969), s. 449-474.

Between Presbyter and Priest. A Few Comments on Changes of Language in the Theology of Priesthood

Summary: In modern theological literature, especially in liturgical texts, the word ‘presbyter’ often appears, replacing the traditional term for a priest. Through that word the spirit of the New Testament is conveyed and a return to what was original in the Church is conveyed. It seems, however, that the whole return process can also have negative consequences. This article seeks to show how quick the change in name and the transition from presbyteros - elder to presbyteros - priest (sacerdos) were, as well as doubts raised by the proposed change in the terminology of priesthood.

Keywords: priesthood, ministry, presbyteros, episcopus, Church.

O. KRZYSZTOF NIEWIADOMSKI, OFMCAP

Wydział Teologiczny
Wyższe Seminarium Duchowne Kapucynów
Kraków

Czy powinno się wyznawać swoje grzechy także poza sakramentem pojednania? Na podstawie rozważań bł. Jana Dunska Szkota, św. Tomasza z Akwinu i innych autorów

Streszczenie: Artykuł podejmuje problem wyjawiania własnych ukrytych grzechów poza forum sakramentalnym w kontekście miłości osoby w prawdzie. Na początku szeroko omówiona jest argumentacja dotycząca zachowania tajemnicy spowiedzi w ujęciu bł. Jana Dunska Szkota. Na bazie uzyskanych stąd argumentów oraz też św. Tomasza o skończoności zła i niekonieczności doskonałego poznania dla miłości autor snuje dalszą refleksję. Prowadzi ona do wniosku o fakultatywności wyznania swoich grzechów poza spowiedzią. Jednocześnie artykuł podkreśla wartość zachowania sekretu zabezpieczającego dobrą sławę osoby, konieczną dla życia w społeczności.

Słowa kluczowe: Tajemnica spowiedzi, zadośćuczynienie, dobra sława, Jan Duns Szkot

Wprowadzenie

Prawo kościelne zawsze bardzo rygorystycznie traktowało wymóg zachowania tajemnicy spowiednika wobec wyznanych mu grzechów penitenta podczas tzw. „spowiedzi usznej”. Jednocześnie Sobór Trydencki pozwala ujawnić własne grzechy na szerszym forum, co motywuje pokutą i wzrostem pokory człowieka, ku zbudowaniu innych¹. Nie jest to jednak konieczne do ich odpuszczenia, warto wspomnieć tu chociażby krytykę takiego nakazu przez papieża Leona Wielkiego². Może jednak pojawić się wątpliwość, czy nie istnieje jeszcze inny od pokuty motyw wyznania drugiemu swoich win, mianowicie miłość w prawdzie. Czy międzyosobowa komu-

¹ Por. Sobór Trydencki, *Nauka o sakramencie pokuty*, w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 21989, s. 439.

² Por. Leon Wielki, *List do biskupów Kampanii, Samnium i Picenum*, w: *Breviarium fidei*, dz. cyt., s. 426-427: „Nakazuję na wszelki sposób usunąć także tę zuchwałą nowość przeciwną regule apostołskiej, na którą, słyszę, niektórzy sobie pozwalają. Chodzi o to, żeby przy pokucie nie żądać od wiernych głośniego odczytania grzechów spisanych na kartce, podczas gdy wystarczy wyjawić je samym kapłanom na cichej spowiedzi”.

nia miłości nie domaga się także dogłębnego poznania osoby, z jej słabościami? To pytanie stanowi przedmiot artykułu. Istnieje przykazanie miłości, dlatego w jej kontekście można mówić o zobowiązaniu także do tego, co umożliwi jak najgłębsze jej akty. Postawione w artykule pytanie nie jest czysto teoretyczne, pojawiają się dyskusje na ten temat w kontekście sakramentu małżeństwa, czy uczestnictwa we wspólnotach religijnych. Aby na nie odpowiedzieć, wykorzystano argumentację za zachowaniem tajemnicy spowiedzi, która najbogatsza jest u bł. Jana Dunsza Szkota, franciszkańskiego teologa scholastycznego. Paragraf pierwszy stanowi przytoczenie, choć nie dosłowne, jego myśli. Następnie przedstawione są dalsze argumenty innych autorów.

1. Argumentacja bł. Jana Dunsza Szkota dotycząca zachowania tajemnicy spowiedzi

W księdze czwartej *Ordinatio*, w *distinctio* dwudziestym pierwszym, w drugiej kwestii, bł. Jan Duns Szkot stawia pytanie, czy spowiednik w każdym przypadku jest zobowiązany ukrywać grzech wyznany mu podczas spowiedzi? Na początku swego wywodu Doctor Subtilis przedstawia argumenty przeciwne. Wydaje się, że spowiednik nie musi zawsze tego czynić, bowiem każdy może zrzec się swego prawa, także penitent. Podobnie pisze św. Bernard: „Co jest zarządzone z powodu miłości, nie powinno walczyć przeciw niej”³. Tymczasem ukrywanie wyznanych grzechów w niektórych przypadkach byłoby przeciwne miłości, np. ilekroć byłyby one przeciw dobru wspólnemu, szczególnie, jeśli to zło ma być dopiero popełnione. Dalej przypuścimy, że pewni ludzie umówili się zabić w lesie kapłana, który z nimi podróżuje. Jeden z nich przed wejściem do lasu pokutuje i wyjawia to temu kapłanowi, który nie musi wystawiać się na niebezpieczeństwo śmierci, stąd może nie wstępować w gęstwinę. Lecz tym wyjawia towarzyszom spowiedź współnika. Podobnie, gdy kapłan rozgrzesza biskupa symoniackiego, czego nie może na mocy prawa. Ten kapłan powinien wyspowiadać się z tego grzechu i z okoliczności powodujących, że jest on śmiertelny, lecz wskutek tego spowiedzią wyjawia grzech tego biskupa. Dalej, dozwolone jest wyjawiać, co nie jest grzechem ani okolicznością grzechu, a taka jest osoba, z którą spowiadający się zgrzeszył. Podobnie, jeśli opat, mając mnicha w miejscu należącym do swojego opactwa, wie ze spowiedzi o jego grzechu, i że ma tam otoczenie, przez które zawsze jest kuszony, wydaje się, że mógłby odsunąć go od tego rodzaju obowiązku. Lecz tym odkrywa jego spowiedź, bowiem czyni to, czego nie zrobiłby, jeśli ten grzech nie byłby mu wyznany. Podobnie *Extravagan-tium* stwierdza, że powinno się powstrzymać od obcowania z tym, który popadł w ekskomunikę. Jeśli nie jest to wiadome publicznie, należy unikać go tylko prywatnie, aby przynajmniej przez wstyd był zmuszony zadośćuczynić za ukryte wy-

³ Por. Bernard z Clairvaux, *De praecepto et dispensatione*, w: *Patrologiae cursus completus. Series latina*, t. 182, red. J.-P. Migne, Paryż 1859, cap. II, kol. 864.

kroczenie⁴. Z tego wynika, że jeśli ktoś przez spowiedź wie o czymś popadnięciu w ekskomunikę, musi prywatnie unikać tej osoby; przeto ze względu na spowiedź można kogoś przywołać do zawstydzenia, więc w ten sposób ujawnić jego grzech⁵.

Przeciw temu można przytoczyć *Dekret Gracjana*, który na kapłana, wyjawiającego komuś spowiedź, nakłada karę pozbawienia urzędu i dożywotniego pielgrzymowania w niesławie. Dalej *Extravagantium*, cytując dekret *Omnis utriusque sexus*, ostrzega, aby kapłan słowem, gestem, czy innym sposobem nie zdradził grzesznika, a jeśli by to uczynił, ma być złożony z urzędu i zamknięty w surowym klasztorze do śmierci⁶.

W tej kwestii może być pierwszym twierdzeniem, że ukrywać grzech wyjawiony podczas spowiedzi kapłan powinien według prawa naturalnego. Drugim, że także jest zobowiązany do tego przez pozytywne prawo Boże. Trzecim, że do tego zobowiązuje go prawo pozytywne kościelne. Czwartym, kiedy i jak jest zobowiązany i z innych okoliczności. Piątym, że jest zobowiązany innymi sekretami, także w tajemnicy komuś odkrytymi⁷.

Pierwsze twierdzenie niektórzy próbują bronić dowodząc, że mówienie we własnej osobie o grzechu, o którym ktoś dowiedział się na forum spowiedzi, gdzie występuje w osobie Boga (in persona Dei), jest kłamstwem, co jest wbrew prawu natury⁸. Szkot jednak obala ten dowód. Do tego samego człowieka bowiem, we własnej osobie, należy poznanie sprawy i sądenie w niej. Kapłan zaś nie w osobie Boga wyrokuje udzielając absencji penitentowi, lecz w swojej osobie, przeto tak samo słyszy i wie. Nie odpuszcza głównie (principaliter), ale tylko służebnie (ministerialiter). Odpuścić zaś służebnie nie zdarza się inaczej, niż we własnej osobie, jeśli bowiem w osobie Boga wypowiadałby absencję, mógłby mówić bez wcześniejszej prośby (która brzmi: „Pan niech Ci odpuści”). Podobnie według tego samego sposobu wolno ujawnione podczas spowiedzi grzechy omawiać ogólnie i w szczegółach niezwiązanych z osobą wyznającego. Jest to dowiedzione przez *Extravagantium*, gdzie Innocenty III odpowiada pewnemu kardynałowi legatowi, opisującemu przypadek, który usłyszał podczas spowiedzi i prosi o radę. Papież nie oskarża go o wyjawienie tego, lecz odpowiada, jakby miał doradzać tej wyznającej osobie. To także jest jasne z powszechnego zwyczaju spowiedników. Czy to bowiem w ogólnych mowach czy kazaniach czasem mówią: wydarzył się taki przypadek, jakaś osoba tak

⁴ *Decretales Gregorii papae IX*, to zbiór dokumentów zredagowany przez Raymunda de Pennaforte, znany był najpierw jako *Raymundi de Pennaforte Extravagantium Decretalium libri V*. Szkot cytuje lb. 5, tit. XXXIX, cap. XIV. Por. *Decretalium D. Gregorii papae IX compilatio*, w: *Corpus Iuris Canonici. Decretalium collectiones*, t. 2, red. A.L. Richter, Graz 21959, kol. 893.

⁵ Por. Jan Duns Szkot, *Ordinatio. Opera omnia*, t. 13, Civitas Vaticana 2011, lb. 4, dist. 21, q. 2, nr 56-62.

⁶ Por. *Gratianus, Dekretum Gratiani. Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, t. 187, red. J.-P. Migne, Paryż 1855, pars II, causa XXIII, q. III, dist. 6, kol. 1640; Por. Jan Duns Szkot, *Ordinatio*, dz. cyt., nr 63-64; Por. *Decretalium D. Gregorii papae IX compilatio*, dz. cyt., lb. 5, tit. XXXVIII, cap. XII, kol. 887-888.

⁷ Por. Jan Duns Szkot, *Ordinatio*, dz. cyt., nr 65.

⁸ Por. tamże, nr 66.

i tak zgrzeszyła. Jest uznane przeto twierdzenie, że spowiednik może godziwie poza spowiedzią wspominać grzech sobie wyznany, tak jednak, aby żadnym sposobem nie doprowadzić do poznania penitenta. Tymczasem, jeśli nie mógłby mówić, że słyszał, bo nie słyszał jako człowiek, powyższe przykłady nie byłyby możliwe, bowiem kłamałby. Wyjawienie grzechu nie jest więc przeciw prawu natury z powodu tego, że objawiający tym samym kłamałby⁹.

Szkot dodaje do tego, że nie jest tym samym mówić w osobie kogoś (in persona) i mówić w jego autorytecie lub jako jego minister. Powszechnie bowiem mówiący w osobie kogoś, udaje po prostu tę osobę. Lecz kapłan podczas spowiedzi ani nie słucha, ani nie mówi w osobie Boga, lecz we własnej osobie, chociaż w autorytecie Boga i jako Jego sługa. Tak samo w innych sakramentach, gdzie jako minister Boga chrzci i konsekruje, a jednak jako człowiek, czyli we własnej osobie wie, że on ochrzcił i bez kłamstwa może mówić, że ochrzcił¹⁰.

Doktor Subtelny potwierdza pierwsze twierdzenie (nakaz ukrycia grzechu wynikający z prawa naturalnego), przyjmuje jednak cztery inne racje. Pierwsza z nich jest wywodzona ze względu na miłość (caritas), druga – lojalność (fidelitas), trzecia ze względu na prawdomówność (veritas), czwarta z powodu jedności (unitas) albo wzajemnej korzyści (utilitas)¹¹. Pierwsza jest taka: prawo naturalne o miłości braterskiej jest wyrażone w Ewangelii: „Wszystko cokolwiek chcecie, aby czynili wam ludzie, to czyńcie im” (Mt 7, 12; Łk 6, 31). Słowa: „Co chcielibyście wy”, należy rozumieć – „co powinniście chcieć według prawego rozumu” (recta ratio); i to jest wyjaśnione w tym zdaniu: „Miłuj bliźniego twego jak siebie samego” (Mt 22, 39). Tymczasem każdy powinien kochać według prawego rozumu osobistą sławę, przeto i zachowanie w tajemnicy swoich wyznanych grzechów. Dlatego spowiednik powinien tak samo kochać i chcieć tego dla penitenta. Mniejsza przesłanka jest dowiedziona fragmentami z ksiąg mądrościowych, m.in.: „Lepsze jest dobre imię niż liczne bogactwa” (Prz 22, 1)¹².

Podobnie jest dowodzone na drodze rozumowania. Każdy bowiem według prawego rozumu powinien pragnąć życia publicznego, to zaś jest udaremnione przez odebranie sławy, bowiem życie publiczne opiera się na zdolności do aktów sobie właściwych, zgodnych z prawem. Tymczasem, kiedy ktoś utraci sławę, pozbawiony jest zdolności do takich aktów, bowiem utracił stan nienaruszonego autorytetu (dignitas). Druga część przesłanki mniejszej, to jest, że wyjawienie wyznanych grzechów odbiera penitentowi sławę, jest dowiedziona, bowiem tym sposobem może być wyjawione jednemu i drugiemu, i tak wszystkim. Tymczasem przy takim wyjawieniu jest oczywiste, że stan nienaruszonego autorytetu, który zasadza się na dobrej

⁹ Por. tamże, nr 67-73; *Decretalium D. Gregorii papae IX compilatio*, dz. cyt., lb. 5, tit. XXXVIII, cap. IX, kol. 886.

¹⁰ Por. Jan Duns Szkot, *Ordinatio*, dz. cyt., nr 74-75.

¹¹ Por. tamże, nr 77-78.

¹² Por. tamże, nr 79-80.

sławie u współobywateli, jest odebrany¹³.

Druga racja: każdy z prawa natury ma dochować wierności bliźniemu, jak chciałby i powinien chcieć, żeby dochowano jemu, tymczasem ktoś powierzający największy sekret drugiemu, chciałby i powinien chcieć, żeby on był zachowany tego rodzaju sekretem; więc drugi, któremu powierzył, ma go zachować. Trzecia racja: każdy ma z prawa naturalnego dotrzymać godziwe przyrzeczenie. Lecz przyjmujący sekret, a najbardziej ten odsłonięty spowiedzią, nawet jeśli nie *explicite*, jednak *implicite* przyrzeka, że będzie zachowywać, bowiem bez takiej obietnicy przynajmniej domyslniej, nie byłby powierzony mu taki sekret¹⁴.

Czwarta racja: w tym wspólnota w pewnej mierze ma jedność proporcjonalną jedności mistycznego ciała Chrystusa, że jest tam porządek (*ordo*) zwierzchnika i podwładnego. Przełożony ma wpływać na podwładnego, a podwładny pomagać przełożonemu, zgodnie z parabolą św. Pawła o mistycznym cielem. W państwie podwładny jest mniej samowystarczalny i mniej kompetentny, a w Kościele grzesznik wykazujący ignorancję, przełożonym zaś jest kapłan, który może doradzić i pojednać. Dlatego z prawa naturalnego wynika, że nikt nie wstrzymywałby odwołania podwładnego do przełożonego w koniecznych potrzebach, ani wpływu przełożonego na podwładnego, bowiem jest to powszechną i wzajemną korzyścią członków wspólnoty. Lecz wyjawienie sekretu wyklucza takie odwołanie podwładnego do przełożonego, bowiem nikt nie czyniłby tego, jeśli zgodnie z regułami to, o czym szuka porady albo środka zaradczego, nie miałyby być zachowane w tajemnicy. Dlatego to samo prawo naturalne, które zobowiązuje każdego do służby jedności mistycznego Ciała Chrystusa i do powszechnego pożytku innych, jak członków w ciele, zobowiązuje do ukrycia tego sekretu¹⁵.

Drugie twierdzenie, mianowicie, że kapłan jest zobowiązany przez prawo Boże pozytywne, aby ukryć treść usłyszanej spowiedzi, jest udowodnione po pierwsze tak: żaden chrześcijanin nie może dawać drugiemu powodu, przez który odwoździ go od prawa Chrystusa. Prawo Chrystusa mówi o czynieniu spowiedzi. Tymczasem wyjawiający spowiedź odciąga tym sposobem kogoś od tej praktyki. Jeżeli ktoś mówi, że nawet jeśli ten kapłan wyjawia, jednak inny będzie ukrywał sekrety, jest to bez znaczenia, bowiem daje on powód unikania w ten sam sposób wszystkich spowiedników¹⁶.

Po drugie tak: Chrystus ustanowił, że władza sakramentu pokuty jest ostateczna na ziemi co do wyznanego grzechu, co jasne ze słów: „cokolwiek rozwiążecie na ziemi będzie rozwiązane w niebie” (Mt 16, 19) i „komu odpuscicie grzechy” itd. (J 20, 23). Przeto grzeszy przeciw prawu Chrystusa, ktokolwiek coś rozwiązanego na tym forum i tam ostatecznie zakończonego sprowadza do innego forum,

¹³ Por. tamże, nr 81-82.

¹⁴ Por. tamże, nr 83-84.

¹⁵ Por. tamże, nr 85.

¹⁶ Por. tamże, nr 86-87.

mianowicie publicznego¹⁷. Po trzecie tak: dający powód grzeszenia ciężko podczas wykonywania przykazania Chrystusa, grzeszy ciężko, bowiem co miało być słusznie wypełnione z natury, czyni niesłusznym; tymczasem wyjawiający spowiedź daje powód wykonywania niewłaściwie przykazania Chrystusa o wyznawaniu, bowiem fałszywie; daje bowiem powód, aby ktoś spowiedzią siebie samego chwalił, i innego, którego nienawidzi, ganił, aby wskutek tego niegodziwie był przez spowiednika promowany, a drugi karany¹⁸.

Trzecie twierdzenie, że ukrywanie treści spowiedzi wynika z prawa pozytywnego kościelnego, jest oczywiste z argumentów przytoczonych przeciw zarzutom na początku kwestii, między którymi drugi jest lepszy i rozsądniejszy, nie sprawia bowiem, że ktoś przez jakieś przestępstwo stałby się włączoną, jeżeli tylko mogłoby być tolerowane jego wspólne albo samotne przebywanie między ludźmi. Wędrowiec bowiem bardziej byłby wydany swojej złej woli i przeto bardziej grzeszyłby i szkodził, niż jeśli byłby powierzony ścisłej straży¹⁹.

Co do czwartego twierdzenia musi być rozważone „kto”, „komu” i „kiedy”. O „kto” Szkot mówi, że nie tylko spowiednik, ale i ten, komu spowiednik wyjawia, chociaż jest to wyjawienie niegodziwe, ma ukrywać. Dowód: bowiem przekazując coś drugiemu o fakcie, którego nie ma prawa przekazywać, nie daje temu drugiemu uprawnienia do używania i przekazywania tego innemu, bowiem nikt nie może dać tego, czego nie ma. Podobnie można powiedzieć o kimś innym od spowiednika, który słyszy spowiedź. Jeśli bowiem słucha przypadkiem, nie grzeszy, jest jednak zobowiązany do milczenia. Jeśli rzeczywiście słucha podstępnie, grzeszy ciężko i nadal ma milczeć. Te dwa przypadki są uzasadnione przez racje wcześniej postawione do pierwszego i drugiego twierdzenia²⁰.

Lecz „kiedy” – Szkot odpowiada: zawsze i bez wyjątków (semper et pro semper), bowiem jest to przykazanie zakazujące (negativum). Wynika z tego, że tak samo po śmierci wyznającego jak za życia, bowiem racje postawione do pierwszego i drugiego twierdzenia podobnie dowodzą o tym, jak o przykazaniu zakazującym co do jednego i drugiego. O „komu” jest powiedziane, że komukolwiek innemu niż przełożonemu. Jednak wspomniane racje dowodzą o przełożonym tak samo jak o podwładnym, z wyjątkiem przypadku, kiedy podwładny nie może odpuścić grzechu, lecz przyjął, aby zreferować zwierzchnikowi, który może odpuścić. Wtedy nie jest ten sam spowiednik, lecz ma być uznane, że wyznający mu jako podwładnemu, oznajmia jedynie jako pośrednikowi. Wtedy całość stanowi jeden akt spowiedzi, w którym spowiadający się i przełożony, który sam wtedy jest spowiednikiem, są osądzanym i sędzią. Pośrednik zaś, który słucha i referuje, jest tylko pomocni-

¹⁷ Por. tamże, nr 88.

¹⁸ Por. tamże, nr 89.

¹⁹ Por. tamże, nr 90. Prawo kościelne za czyn przeciwny, czyli wyjawienie grzechów, karało pielgrzymowaniem albo pokutą w klasztorze. Szkot bardziej pochwała to drugie. (Por. tamże, nr 63-64).

²⁰ Por. tamże, nr 91-93.

kiem, jest zobowiązany jednak do milczenia co do tego, czemu pośredniczy²¹.

Ktoś może powiedzieć, że tym samym jest odpowiedź na pewne argumenty wcześniej postawione o tym (por. nr 67-73), gdzie podwładny opowiada przełożonemu grzechy sobie wyznane i w konsekwencji tamten rozdział nie dowodzi, że wolno komuś także w ogólności mówić grzechy poza forum sakramentalnym. Szkot odpowiada, że to nie ma znaczenia, bowiem ów kardynał nie pisze papieżowi, aby papież odpuścił, lecz pisze szukając rady, co on sam może uczynić. Jest to jasne dzięki odpowiedzi papieża, który nie od razu odpuścił grzech, lecz odpowiada jakby inny od niego kapłan miał radzić tej kobiecie. Podobnie może w takiej wątpliwości być wymagana rada nie tylko od przełożonego, lecz od kogokolwiek roztropnego, który wiedziałby jak doradzać. Dlatego to, co tam powiedziane jest przeciw pierwszej racji, generalnie jest prawdą, że grzech spowiadającego się nie odniesiony ani ograniczony do osoby spowiadającego się, może być ujawniony przez spowiednika. Jest to pożyteczne a nawet konieczne, kiedy spowiednik nie jest tak biegły, aby umiał sam sobie doradzić, i wtedy może dla siebie z pożytkiem, a nawet koniecznie powinien powiedzieć komuś roztropnemu. Lecz czy papież może polecać, aby jemu było wyjawione? Szkot odpowiada lakonicznie, że nigdy papież nie ma uprawnień ponad prawo natury (*ius naturae*)²².

O „co” Szkot mówi, że nie tylko grzechy główne i okoliczności grzechów, bowiem okoliczności nie mogą dostatecznie być wyjawione bez ukazania faktu, jak również drugiej osoby, z którą jest popełniony występki. Jest to jasne przez racje przytoczone w związku z pierwszym i drugim twierdzeniem, bowiem także wyznający pragnie ocalić dobrą sławę osoby, z którą zgrzeszył, to jest powinien chcieć jak ocalenia swojej, nawet więcej, bowiem osoba ta była z nim złączona w występku. O tyle bowiem jest on bardziej zobowiązany do restytucji dobra, że przez niego je utracił, i do obrony tego dobra, które może być strzeżone pomimo popełnienia zła. Lojalność, prawdomówność i jedność albo wspólnota są tu oczywiste jak poprzednio. Podobnie trzy racje dla drugiego twierdzenia, bowiem nieukrywanie powstrzymuje od spowiedzi, wprowadzając na inne forum to, co jest na tym forum roztrząsane i jest okazją kłamstwa na tym forum²³.

O piątym twierdzeniu mówi się, że do zachowania każdego sekretu jest się zobowiązany z prawa natury, z powodu racji odnoszącej się do pierwszego twierdzenia, nie tylko kiedy sam wyznający wyraża, że chce powierzyć to jako sekret, lecz także kiedykolwiek ze sposobu przekazania jest widoczne, że chce przekazać w tajemnicy. Racje zaś związane z drugim twierdzeniem nie na równi ewidentnie tego dowodzą, chyba że jest dana okazja kłamania przy zdradzie jakichś sekretów innemu (co jest przeciw prawu natury). Co do tego twierdzenia Szkot mówi, że nie mają być nakładane te same kary kościelne za wydanie jakiegokolwiek sekretu i za zdradę spowiedzi. Jeśli bowiem ktoś publicznie wyjawiłby jakiś sekret drugiego, jest nałożona mu inna

²¹ Por. tamże, nr 94-95.

²² Por. tamże, nr 96-98.

²³ Por. tamże, nr 99-102.

kara, mianowicie infamia, zarzucający bowiem fałszywe przestępstwo, albo cokolwiek czego nie może dowieść, jest uznany za oszczercę (por. *Extravagantium*)²⁴.

Na zakończenie Doktor Subtelny odpowiada na główne argumenty przeciwne, postawione na początku kwestii. Co do pierwszego mówi, że ukrycie grzechu nie jest tylko prawem wyznającego, lecz także wspólnoty, ponieważ z wyjawienia wynikałoby ciągle zamieszanie we wspólnocie, bowiem każdy wszędzie uznawałby drugiego za nikczemnego. Penitent nie może zrzec się prawa wspólnoty, może natomiast swojego. Przypuśćmy nawet, że istniałoby tylko jego prawo na korzyść tego zezwolenia, nie byłoby jednak dozwolone ogłosić, że spowiednik jest wolny w wyjawianiu, bowiem jest on zobowiązany wieloma prawami, mianowicie naturalnym i pozytywnym, których odwołanie nie jest w mocy spowiadającego się²⁵.

Penitent, który życzy sobie, aby jego grzech był ujawniony, może później sam go odkryć poza spowiedzią i jeśli czyni to jako sekret, nawet późniejsza otwartość penitenta nie zwalnia spowiednika z prawa natury. Jeśli penitent mówiłby, aby nie była zachowana tajemnica, a szczególnie wobec innej osoby, albo wobec jakichś pewnych osób, którym na przykład jest to dozwolone dla jakiegoś dobrego celu, który może wyniknąć z wyjawienia tych faktów, wtedy może spowiednik mówić to, jakby mu publicznie było powiedziane poza jakimkolwiek sekretem. Lecz czy może wtedy mówić: „to było usłyszane podczas spowiedzi?” Odpowiadam: można powiedzieć, że tylko słowa „był usłyszany ten grzech przy spowiedzi tej osoby” zawierają grzech śmiertelny, bowiem zawierają ujawnienie takim sposobem, którym nie może być wyjawione²⁶.

W związku z drugim argumentem Szkot mówi, że nie może istnieć żaden przypadek, w którym milczenie przeciwstawiałoby się miłości, a nawet przeciw miłości powszechnej walczyłoby przeciwieństwo, jak przedstawiane jest to za pomocą czterech racji do pierwszego twierdzenia. A kiedy ktoś nalega z powodu dobra wspólnego, Szkot mówi to: „sprawiedliwie, co sprawiedliwym jest, będziesz wykonywał” (Pwt 16, 20), przeto z miłością, co miłością jest, będziesz wykonywał. Lecz bez miłości (non caritative) działa, kto przeciw prawu natury sposobem poprzednio wspomnianym nie tai jakiegoś zła popełnionego lub mającego być popełnionym²⁷.

Oдноśnie trzeciego może być powiedziane, że wspomniany kapłan może mieć różne powody, aby nie wchodzić do lasu, inne od tamtej odkrytej niegodziwości rozbójników i powiedzieć do nich „do tego i tego miejsca kieruję się, nim udam się dalej”. Jeśli zaś nie może z jakiegoś powodu oddalić się, aby nie pokazać, że czyni to z powodu spowiedzi, ktoś mógłby rzec, że powinien wejść – i jeśli narazi się na śmierć, jest to dla słusznej sprawy, skoro zachowałby prawo Boże o pieczęci spowiedzi, i jeśli w konsekwencji umiera, jest męczennikiem. Lecz inaczej może

²⁴ Por. tamże, nr 103-105. Por. *Decretalium D. Gregorii papae IX compilatio*, dz. cyt., lb. 5, tit. II, cap. I-II, kol. 748-749.

²⁵ Por. Jan Duns Szkot, *Ordinatio*, dz. cyt., nr 106-107.

²⁶ Por. tamże, nr 108-110.

²⁷ Por. tamże, nr 111-112.

być powiedziane, że czyny mogą być znakami dwuznacznymi, bowiem przez różnych ludzi w różny sposób mogą być rozumiane, przeto czyn nie musi być zaliczony do wyjawiających spowiedź, jeśli ze swej istoty nie objawia wyznanego grzechu. A niewstąpienie do lasu tego nie wyjawia, bowiem jeśli wcześniej zbójcy nie byłiby w zmowie co do mordu, nigdy przez to, że on oddał się, nie mogliby poznać że ich plan jest wyznany. Jeśli jednak oddalenie byłoby ze swej istoty znakiem prowadzącym do poznania takiego wyznanego grzechu, prowadziłby do tego zarówno jeśli byłiby zmówieni jak i jeśli nie byłiby w zmowie. Generalnie można więc powiedzieć, że znak, który jest sam z siebie obojętny co do wyznania grzechu, chociaż byłby dla kogoś znakiem bardziej określonym z jakiegoś założenia, nie jest z natury znakiem objawiającym spowiedź, ani w konsekwencji bezwarunkowo niedozwolonym spowiednikowi²⁸.

W związku z czwartym Szkot stwierdza, że kapłan, który nierozważnie rozgrzeszył penitenta jest zobowiązany wyspowiadać się nie zaraz, kiedy jego spowiednik będzie mógł natychmiast poznać w tej osobie jego penitenta, i co najmniej jest zobowiązany nie wyrażać w szczegółach winy, co do której nierozważnie spowiadał i sposobu sprawowania władzy kluczy. Powinien to uczynić albo zwięźle w ogólnikach: „moja wina, niestosownie i nierozważnie sprawowałem sakrament spowiedzi”, albo jeśli sumienie ponaglałoby go do uczynienia spowiedzi ponad to, w szczegółach (por. nr 59), bowiem grzech jest osobny, śmiertelny i okoliczności wyraźnie obciążające, jest zobowiązany czekać sposobności wyznania komuś, kto z wyznania grzechów i okoliczności nie może dojść do poznania tej spowiadanej osoby. Co do tego mógłby nigdy nie być znaleziony taki spowiednik, wtedy jest w sytuacji niemożliwości wyspowiadania się, bowiem bardziej jest zobowiązany do wypełnienia przykazania niewyjawiania grzechu sobie wyznanego, niż do wyznania *explicite* swojej winy, bowiem do tego pierwszego bardziej z prawa natury, jak dowodzą racje dotyczące pierwszego twierdzenia, i bardziej z prawa pozytywnego Bożego, jak dowodzą racje odnoszące się do drugiego twierdzenia; do drugiego zaś najbardziej z Boskiego prawa pozytywnego, stąd jest on ograniczony przez Boga. Z tego wynika, że każdy sprawujący sakrament pokuty najmocniej powinien starać się, aby czynić to rozważnie, kategorycznie w tym przypadku, gdzie z nierozwagi swojej nie będzie mógł *explicite* pokutować²⁹.

W związku z piątym piątego przypuścimy, że druga osoba nie stanowi obciążającej okoliczności, jak nierządu nie powiększa, że byłaby Alicja czy Berta, przy założeniu, że jest niezamężna, nie krewna, itp., wtedy głupim jest drugą osobę ujawniać podczas spowiedzi, jednak zarówno wtedy, jak i w przypadku osoby koniecznie mającej być wyznaną – zawsze pod pieczęć sakramentalną podpada druga osoba, jak powiedziane jest w czwartym artykule. I wtedy w pierwszym przypadku ma być negowana ta większa przesłanka „cokolwiek nie jest grzechem, ani okolicznością” itd. Do tego bowiem, aby była prawdziwą, należałoby dodać „ani czegoś, przez co mo-

²⁸ Por. tamże, nr 113-116.

²⁹ Por. tamże, nr 117-119.

głaby być poznana osoba opisana na spowiedzi albo osoba wyznająca”, albo lepiej w większej (przesłance) należałoby dodać: „ani czegokolwiek z prawa naturalnego, ani Bożego mającego być zachowanym w sekrecie”; przesłanka mniejsza jest w sposób oczywisty fałszywa o drugiej osobie, jak jest jasne z czwartego artykułu³⁰.

Odnosnie szóstego Szkot mówi, że jeśli we wspólnocie jest powszechny zwyczaj, aby ktokolwiek poza klasztorem mający pieczę pasterską, albo bez niej przedłużający pobyt, bez piętna, dla zachcianki przełożonego był odwołany, albo także niekiedy dla innej dobrej przyczyny, wtedy mnicha wyspowiadanego z przestępstwa popełnionego w jakimś miejscu poza klasztorem, opat może odwołać do klasztoru. Przez to w żaden sposób nie wyjawia wyznanego sobie grzechu. Jeśli zaś jest zwyczaj, że mnich nie jest przenoszony z miejsca zewnętrznego do klasztoru inaczej niż z racji jakiegoś przestępstwa albo niedoskonałości w zawiadywaniu tym miejscem, nie wydaje się wtedy dozwolone opatowi spowiadanego odwołać do klasztoru. Jeśli mówi ktoś, że nie stara się o ratunek swojej owcy – Szkot odpowiada: radziłby się lepszym od spowiedzi sposobem, aby to miejsce dla siebie niebezpieczne porzucić. Jeśli więc nie chciał, nie usiłuje być „Bogiem”, lecz błąd ukryty, dla niego według sprawiedliwości niemożliwy do naprawienia, Bożej korekcji przekazał (na forum sakramentalnym)³¹.

W związku z ostatnim Szkot stwierdza, że cytowany rozdział nie mówi ściśle o tym, kto wiedział dzięki spowiedzi o czyjejs ekskomunie, ani przez powierzony sobie sekret, lecz prywatnie. Lecz jeśli wiedziałby tylko dzięki sakramentowi pojednania, Doctor Subtilis odpowiada jak miało to miejsce przy trzecim argumente, że jeśli może w inny sposób unikać go, niż wyjawiając jego ekskomunię, powinien unikać, jeśli zaś przeciwnie, nie tylko nie powinien unikać, ale nawet nie wolno mu tego czynić, bowiem unikanie ekskomunikowanego wynika tylko z prawa pozytywnego kościelnego, zaś aby nie ujawniać grzechu jest się zobowiązany z prawa naturalnego i prawa pozytywnego Bożego i kościelnego. Kiedy zaś przykazania wydają się przeciwstawne, wyższe bardziej obowiązuje, a zachowujący to i zaniedbujący inne nie grzeszy, bowiem przez prawo Boże i prawo kościelne nie popada się w moralną rozterkę (nie zachodzi tu tzw. *casus perplexus*)³².

2. Poznanie grzechów osoby w kontekście realizacji przykazania miłości bliźniego

Pytanie o konieczność wyznawania grzechów poza spowiedzią, zawarte w tytule artykułu, można ukonkretnić w kontekście przykazania miłości. Jest ono bowiem najważniejszym zobowiązaniem, dotyczącym bliźniego ze względu na Boga. Przykazanie miłości obejmuje swą treścią wszystkie inne akty normatywne Bożego pra-

³⁰ Por. tamże, nr 120-121.

³¹ Por. tamże, nr 122-123.

³² Por. tamże, nr 124-125.

wa³³. Jeśli grzechy miałyby być wyznawane na szerszym forum niż tylko sakramentalne, musiałyby to być motywowane miłością, nigdy wbrew niej. W szczególności należy wziąć pod uwagę wspólnototwórczy aspekt miłości, jej nieodzowność dla tworzenia relacji, będących środowiskiem życia człowieka jako istoty społecznej.

Św. Tomasz z Akwinu w swojej *Sumie teologicznej* stwierdza, że przyczyną miłości jest dobro (jest to przyczyna ze względu na przedmiot). Nie może ono być jednak przedmiotem pragnienia, jeśli nie jest poznane, stąd miłość wymaga przynajmniej wstępnego poznania kochanego dobra. Akwinata powołuje się na opinię na Arystotelesa, który uważa, że cielesny ogląd jest źródłem zmysłowej miłości³⁴. Podobnie kontemplacja duchowej piękności lub dobroci jest źródłem duchowej miłości. Tak więc poznanie jest przyczyną miłości z tego samego powodu co dobro, którego nie można kochać, jeśli się go nie zna³⁵.

Doctor Angelicus precyzuje konieczny stopień tego poznania. Zauważa on, że niektóre rzeczy są kochane więcej niż znane, np. Boga można w życiu doczesnym kochać bezpośrednio, a poznawczo jest On dostępny jedynie pośrednio. Może to sugerować, że poznanie nie jest przyczyną kochania. Św. Tomasz wyjaśnia tę pozorną sprzeczność tak, aby obronić konieczność poznania do realizacji miłości. Doskonałość poznania wymaga, według niego, więcej niż doskonałość miłości. Poznanie bowiem jest sprawą rozumu, którego zadaniem jest dokonywanie analizy i syntezy treści poznawczych, na podstawie porównania jednych rzeczy z innymi. Dlatego doskonałość poznania wymaga, by człowiek znał szczegóły związane z danym bytem, jego składniki, możliwości i właściwości. Natomiast miłość jest przejawem władzy pożądawczej, która ujmuje swój przedmiot tak, jakim jest on sam w sobie. Stąd do doskonałej miłości wystarczy kochać przedmiot tak, jak się go poznaje w nim samym. Dlatego można coś bardziej kochać niż znać, a nawet można coś doskonale kochać, choć nie poznaje się tego w sposób doskonały. Akwinata powołuje się tu na przykład z dziedziny nauk humanistycznych, które niektórzy kochają na skutek ogólnikowych wiadomości, np. uświadomią sobie, że retoryka jest wiedzą zdolną przekonać innych o czymś i to w niej się kochają. Zachodzi tu analogia z miłością Boga.

Można więc powiedzieć, że wystarczy dla miłości poznanie ogólne. Miłość bliźniego ma wiele rodzajów, od miłości nieprzyjaciół po miłość małżeńską. Im bliższa jest relacja międzyosobowa, tym doskonalszego poznania wymaga. Ogólnie pojęta miłość bliźniego nie wymaga dokładnej wiedzy o drugim człowieku, należy kochać

³³ Por. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. Miłość*, tł. A. Głazewski, t. 16, Londyn 1967, II-II, q. 23, a. 4, ad. 3: „Nakaz miłowania jest nakazem ogólnym dlatego, że do niego sprowadzają się wszystkie inne nakazy jako do celu ostatecznego, zgodnie z powiedzeniem Apostoła z 1 listu do Tymoteusza: *celem przykazania jest miłość* (1 Tm 1, 5)”.

³⁴ Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tł. D. Gromska, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996, lb. 9, cap. 5, s. 266.

³⁵ Por. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. Uczucia*, tł. J. Bardan, t. 10, Londyn 1967, I-II, q. 27, a. 2.

także nieznanym, wszystkich³⁶. Przykazanie miłości mówi bowiem o bliźnim, tak więc zakreśla zbiór obejmujący wszystkich ludzi. Wystarczy tu poznanie o samym człowieczeństwie, o tym, że obejmowany poznawczo byt to *rationalis naturae incommunicabilis existentia*.

Jeśli chodzi o bliskie relacje międzypersonalne, czyli np. małżonków, przyjaciół, relacje we wspólnocie zakonnej, do ich zawiązania i podtrzymywania potrzeba głębszego poznania człowieka. Wydaje się, iż w bliskich relacjach międzypersonalnych łatwiej o wybaczenie niż na szerszej płaszczyźnie społecznej. Osoby np. w rodzinie mają świadomość, że nie można patrzeć na człowieka przez pryzmat grzechu, gdyż wtedy nie byłaby to relacja związana z bliskością, ale nacechowana podejrzliwym dystansem. Jednak nawet jeśli człowiek kochający drugiego nie użyłby swojej wiedzy o jego grzechu przeciwko niemu, ani nie zmieniłby do niego swojego nastawienia, nie ma potrzeby wyjawiania mu odpuszczonych grzechów, ponieważ po otrzymaniu abszolucji one już nie istnieją³⁷. Przez spowiedź następuje naprawienie nie tylko zerwanej więzi z Bogiem, ale także z samym sobą, ludźmi i całym stworzeniem³⁸. Dlatego nie potrzeba poznania grzechu dla realizacji miłości nawet w kontekście małżeństwa i rodziny, a więc najintymniejszych ludzkich relacji.

Już od starożytności publiczna pokuta nie oznaczała szczegółowego ujawniania wszystkich grzechów i ich okoliczności przed całą wspólnotą, swoistego moralnego ekszhibicjonizmu. Polegała ona na wyznaniu tylko pewnej kategorii najcięższych grzechów. Już od IV wieku można było wykupić się prywatnymi uczynkami pokutnymi od publicznej pokuty, ta ostatnia stopniowo coraz częściej była wymagana za przewinienia publiczne, a prywatna za ukryte³⁹. Jak wykazano w poprzednim paragrafie, o słabościach moralnych osoby nie może mówić także jej spowiednik.

³⁶ Por. Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est”*, Radom 2006, 18.

³⁷ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. Sakrament pokuty*, tł. R. Kostecki, t. 29, Londyn 1969, III, q. 89, a. 5, ad. 1: „Uczynki grzeszne zostają zgładzone same w sobie przez pokutę w ten sposób, że dzięki łaskawości Bożej nie pozostaje już po nich więcej ani zmaza, ani wina”; tamże, q. 85, a. 6, ad. 3: „w dziele usprawiedliwienia grzesznika równocześnie z aktami wolnej woli, zwracającymi się ku Bogu i odwracającymi się od grzechu, następuje odpuszczenie grzechów oraz wlanie łaski, wraz z którą wszystkie cnoty zostają wlane do duszy”; tamże, q. 87, a. 2: „wlanie łaski jest zawsze połączone z aktualnym zwróceniem się do Boga oraz odwróceniem się od grzechu, przeto wynika stąd, iż przy każdym nowym wlaniu łaski następuje też odpuszczenie grzechów powszednich”; por. Jan Paweł II, *Adhortacja „Reconciliatio et poenitentia”*, Wrocław 1999, 31: Podczas rozgrzeszenia obecna jest Trójca Święta, aby zgładzić grzech penitenta i przywrócić mu niewinność mocą męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa mocniejszych od winy i zniewagi Boga. Rozgrzeszenie, którego kapłan udziela penitentowi, jest skutecznym znakiem interwencji Ojca w każdej abszolucji, i znakiem „zmartwychwstania” ze „śmierci duchowej”.

³⁸ Por. tamże, 31: Najcenniejszym owocem przebaczenia uzyskanego w sakramencie pokuty jest pojednanie z Bogiem. Owo pojednanie z Bogiem sprawia dalsze pojednania, które naprawiają inne rozdarcia spowodowane przez grzech. Penitent, który uzyskał przebaczenie, jedna się z samym sobą w głębi własnego ja, odzyskując wewnętrzną prawdę; jedna się z braćmi, w jakiś sposób przezeń skrzywdzonymi; jedna się z Kościołem i z całym stworzeniem.

³⁹ Por. H. Krzyszczo, *Od publicznej praktyki pokutnej do spowiedzi prywatnej*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 29 (1996), s. 329-333.

Przywołane w pierwszym paragrafie prawodawstwo kościelne średniowiecza surowo karało zdradę tajemnicy spowiedzi. Dla Dunsza Szkota nakaz tajemnicy spowiedzi wynika nie tylko z prawa ludzkiego, ale przede wszystkim z prawa Boskiego i naturalnego. Podobnie kategoryczność tego zobowiązania podkreśla współcześnie *Kodeks Prawa Kanonicznego* i *Rytuał Sakramentu Pojednania*⁴⁰. Zakaz wyjawiania grzechów penitenta oznacza, że przekazicielem prawdy o człowieku, o jego grzechach, nie może być ktokolwiek zaangażowany w sakrament odpuszczenia tych win. Jak czytamy w rozważaniach Dunsza Szkota, nie może to być też ktoś przedkładający sprawę penitenta przełożonemu, ani ktoś, kto przypadkiem posłyszyci jego wyznanie grzechów⁴¹.

Praktyka sakramentalna stanowi potwierdzenie, że Bóg nie wymaga, aby do koniecznego aspektu pokuty za grzech, czy do warunków jego odpuszczenia, należało także powszechne poznanie grzechów pokutującej osoby. Może pozostawać to w sprzeczności z pewną postawą niezdrowego leczenia poczucia winy przez pokutę także w aspekcie własnego wizerunku w społeczności. Grzech nie wymaga nieskończonej, jak największej pokuty, w każdym możliwym jej aspekcie. Naturalne pragnienie zachowania dobrej sławy pozostaje w pełnej harmonii z Bożym nakazem pokuty oraz kościelnym prawodawstwem. Zadośćuczynienie ma podnieść człowieka z upadku, uzdolnić do relacji, które utrudnia utrata dobrego imienia w swoim otoczeniu.

Dodatkowy argument można znaleźć w rozważaniach Szkota o miłości nieprzyjaciół. Miłość nieprzyjaciela jest to szczególny przypadek miłości grzesznika, tego, którego najtrudniej kochać, bo jego grzech wymierzony jest w miłującego. Dunsz Szkot wskazuje na to, że należy kochać to, co jest dobrem w człowieku, a nienawidzić zła⁴². Nie ma przykazania nienawiści, więc nie ma potrzeby poznania zła, które jest w człowieku, aby zapalać do tego zła nienawiścią, natomiast do wypełnienia przykazania miłości należy jak najlepiej poznać zawarte w nim dobro. Należy jednak odrzucić zło, które się przed człowiekiem jawi. Nienawiść w teologii scholastycznej to uczucie obronne, mające na celu odrzucenie zagrożenia, także moralnego⁴³. Nienawiść do czegoś w osobie, np. jej pijaństwa, nie oznacza, że nienawidzi się jej życia, zbawienia, a więc tego wszystkiego, co jest dobre albo obojętne moralnie.

Po otrzymaniu sakramentalnego rozgrzeszenia pozostają jednak jeszcze skutki

⁴⁰ Por. Święta Kongregacja Kultu Bożego, *Obrzędy pokuty dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1981, nr 10; *Kodeks prawa kanonicznego*, Poznań 1984, Kan. 983, Kan. 1388.

⁴¹ Por. Jan Duns Szkot, *Ordinatio*, dz. cyt., nr 91-98.

⁴² Por. Jan Duns Szkot, *Ordinatio, Opera omnia*, t. 10, Civitas Vaticana 2007, lb. 3, dist. 30, q. 1, nr 12-13.

⁴³ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. Uczucia*, dz. cyt., I-II, q. 29, a. 1: „Tak więc zarówno w pożądaniu umysłowym, jak i przyrodzonym miłość jest pewną zgodnością pożądania z tym, co uznaje się za odpowiednie; nienawiść zaś jest pewną niezgodnością pożądania z tym, co uznaje się za wrogie i szkodliwe, a więc za złe. Podobnie więc jak dobro jest przedmiotem miłości, tak zło jest przedmiotem nienawiści”.

grzechu⁴⁴. Dotyczą one osłabienia woli, wad, błędnych przekonań. Mogą to być

⁴⁴ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002, nr 1472-1473: Grzech ciężki zamyka dostęp do życia wiecznego, co nazywa się karą wieczną. Przebaczenie grzechu i przywrócenie komunii z Bogiem pociągają za sobą odpuszczenie tej kary. Każdy grzech, nawet powszedni, powoduje ponadto nieuporządkowane przywiązanie do stworzeń, które wymaga oczyszczenia, albo na ziemi, albo po śmierci, w stanie nazywanym czyścem. Takie oczyszczenie uwalnia od tzw. „kary doczesnej”. Obydwie kary nie są rodzajem zemsty Boga, ponieważ wypływają one jakby z samej natury grzechu. Nawrócenie, które pochodzi z żarliwej miłości, może doprowadzić do całkowitego oczyszczenia grzesznika, tak że nie pozostaje już żadna kara do odpokutowania. Chrześcijanin powinien jednak starać się, znosząc cierpliwie cierpienia i różnego rodzaju próby, a w końcu godząc się spokojnie na śmierć, przyjmować jako łaskę doczesne kary za grzech. Powinien starać się przez dzieła miłosierdzia i miłości, a także przez modlitwę i różne praktyki pokutne „przyoblec człowieka nowego”;

Paweł VI, *Konstytucja apostolska „Indulgentiarum doctrina”*, w: *Wykaz odpustów. Normy i nadania*, Katowice 2012, nr 2-3: Z objawienia Bożego wiemy, że następstwem grzechów są kary, nałożone przez boską świętość i sprawiedliwość. Muszą one być poniesione albo na tym świecie przez cierpienia, nędzę i utrapienia tego życia, a zwłaszcza przez śmierć, albo też w przyszłym życiu przez ogień i męki, czyli kary czyścicowe. Stąd wierni zawsze mieli to przeświadczenie, że zła droga posiada wiele okazji do upadku i że jest ona wyboista, ciernista i szkodliwa dla tych, którzy nią kroczą. Kary nakładane są przez sprawiedliwy i miłosierny wyrok Boży dla oczyszczenia dusz, dla obrony świętości porządku moralnego i dla przywrócenia chwale Bożej pełnego jej blasku. Każdy bowiem grzech powoduje zakłócenie powszechnego porządku, który ustalił Bóg z niewypowiedzianą mądrością i nieskończoną miłością; przynosi też zniszczenie ogromnych dóbr tak samego grzesznika, jak społeczności ludzkiej. Chrześcijanie wszystkich czasów jasno zdawali sobie sprawę, że grzech jest nie tylko przekroczeniem Bożego prawa, ale ponadto wzdargą lub zaniedbaniem osobistej przyjaźni między Bogiem i człowiekiem, chociaż nie zawsze wprost i otwarcie, że jest on prawdziwą nigdy dostatecznie dającą się zmierzyć obrazą Boga; co więcej jest niewdzięcznym odrzuceniem miłości Bożej, zaofiarowanej nam w Chrystusie. Wszak Chrystus nazwał swoich uczniów przyjaciółmi, nie sługami. Do pełnego więc odpuszczenia grzechów i do tak zwanej naprawy konieczne jest nie tylko odnowienie przyjaźni z Bogiem: przez szczere nawrócenie duchowe i odpokutowanie obrazy wyrządzonej Jego mądrości i dobroci, lecz także całkowite przywrócenie wszystkich dóbr, pomniejszych lub zniszczonych przez grzech, tak osobistych jak społecznych i tych, które odnoszą się do samego porządku wszechrzeczy. Dobra te muszą być przywrócone bądź przez dobrowolną naprawę, co się nie obejdzie bez trudu, bądź przez poniesienie kar, wymierzonych przez sprawiedliwą i świętą mądrość samego Boga. Przez kary rozbłyska w całym świecie świętość i jasność chwały Boga. Z istnienia zaś i z ciężkości kar poznajemy głupotę i złość grzechu oraz jego przykre następstwa;

Jan Paweł II, dok. cyt.: 31: także po rozgrzeszeniu pozostaje w duszy chrześcijanina pewien obszar mroku, będący skutkiem ran grzechowych, niedoskonałości skruchy, osłabienia władz duchowych, w których tkwi jeszcze pozostałe zakaźne ognisko grzechu, wciąż wymagające walki z nim poprzez umartwienie i pokutę. Takie znaczenie ma pokorne i szczere zadośćuczynienie. Rozważając działanie tego Sakramentu, świadomość Kościoła dostrzega w nim jednak, poza charakterem sądowniczym w powyższym znaczeniu, również charakter *terapeutyczny* czyli *lecniczy*;

Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. Sakrament pokuty*, dz. cyt., q. 86, a. 5: „Grzech śmiertelny przez nieuporządkowane zwrócenie się do dobra przemijającego rodzi w duszy pewnego rodzaju dyspozycję lub nawet nałóg, jeśli czynności grzeszne często się powtarzają. Otóż, jak to wyżej powiedziano, wina grzechu śmiertelnego bywa odpuszczona, gdy łaska usuwa z duszy stan odwrócenia się jej od Boga. Lecz to usunięcie odwrócenia się od Boga nie przeszkadza, że może pozostać w duszy to, co pochodzi z nieuporządkowanego zwrócenia się, ponieważ to zwrócenie się może istnieć w duszy niezależnie od stanu odwrócenia się, jak powiedziano uprzednio. Nic więc nie stoi na przeszkodzie temu, by po otrzymaniu odpuszczenia winy pozostały jeszcze w duszy dyspozycje nabyte przez uprzednie uczynki. Nazywamy je pozostałościami grzechowymi. Są one jednak już tak osłabione i umniejszone, że nie

skutki zdrowotne, skutki społeczne w relacjach, sprawach majątkowych. To przystąpienie osoby na drodze rozwoju duchowego i ludzkiego, który mógłby być na wyższym poziomie, gdyby nie grzech. Poznanie tych skutków nie wymaga jednak opowiadania o grzechach, które je spowodowały. Nie zawsze opis grzechu umożliwia jasne uświadomienie sobie jego konsekwencji. Skutki są widoczne bezpośrednio tym bardziej, im bliższe są relacje łączące osoby. Drugi człowiek nie musi znać przyczyn zauważanych wad, te grzechy już nie istnieją. Przeszłość ma znaczenie o tyle, o ile sięga do terażniejszości. Dobro nie będzie policzone osobie, która odstąpiła od niego, a zło tej, która się nawróciła (Ez 18, 21-27). Tak więc samo poznanie przez obcowanie z drugą osobą, odpowiednie do zawiązanej relacji, wystarcza do jej miłości w prawdzie. Mogą oczywiście pozostać pewne problemy głęboko ukrywane, czasem niewidoczne przez długi czas. Wstyd będący przyczyną ich skrywania, świadczy jednak o odcinaniu się osoby od tego zła. Różnorakie problemy osobowościowe, wady, nałogi, niekoniecznie muszą być spowodowane wcześniejszym grzechem. Dodatkowo można powiedzieć, że szersze wyjawianie grzechów wcale nie jest tym rodzajem pokuty, który najlepiej zgładzi skutki grzechów. Są lepsze akty pokutne, powodujące wzrost cnót, wewnętrzną przemianę.

Skutki zła nie są nigdy nieskończone, sam grzech zresztą ma zawsze swoje granice. Dla św. Tomasza zło odciskające się w osobie może rosnąć w nieskończoność, ograniczoną jednak pewnym *limes* – granicą postawioną ludzkiej, stworzonej naturze⁴⁵. Nie trzeba więc w percepcji osoby skupiać się na skutkach grzechu. Nakaz zachowania tajemnicy spowiedzi potwierdza tezę o skończoności zła. Odwołane przez sakramentalną pokutę zwrócenie ku grzechowi nie naznacza historii ani bytu człowieka w sposób absolutny, nie musi więc być absolutnie poznane przez wszystkich.

Bł. Jan Duns Szkot bardzo mocno akcentuje wartość sekretu dla relacji międzyludzkich. Opiera się tu na prawie naturalnym. Wyjawianie grzechów może powo-

panują nad człowiekiem. Pozostają raczej jako zwykłe dyspozycje, a nie jako nałogi, tak jak *zarzewie grzechu*, które pozostaje po chrzcie.

Ad 1. Pan Bóg uzdrawia całego człowieka w sposób doskonały, lecz czasem czyni to nagle i od razu, jak to miało miejsce w wypadku świętego św. Piotra, która powstawszy *służyła im*, jak to czytamy u świętego Łukasza 3; innym zaś razem, uzdrawia stopniowo, jak owego ślepego, o którym była mowa. Podobnie w porządku duchowym, niekiedy poruszenie serca człowieka przy jego nawróceniu jest tak potężne, że odzyskuje on od razu doskonale zdrowie duchowe; nie tylko wina zostaje mu odpuszczona, lecz także i wszystkie pozostałości grzechowe znikają, jak to widzimy w wypadku Marii Magdaleny. Innym znów razem, najpierw wina zostaje odpuszczona przez łaskę działającą, a potem dopiero łaska współdziałająca sprawia, że stopniowo znikają pozostałości grzechowe.

Ad 2. Grzech również czasami sprawia od razu lekką skłonność, mianowicie przez jeden akt, innym zaś razem powoduje skłonność o wiele silniejszą, taką, która jest wynikiem szeregów aktów grzechowych.

Ad 3. Pojedynczy akt ludzki nie wystarcza do tego, by usunąć wszystkie pozostałości grzechowe, ponieważ, jak to zostało powiedziane w traktacie *De Praedicamentis, człowiek zepsuty, a potem powracający do praktykowania cnoty, trochę tylko korzysta*; lecz przez częste powtarzanie tych praktyk, staje się dobry i osiąga cnoty nabyte. O wiele skuteczniej działa łaska Boża, bądź za pomocą jednego aktu, bądź za pomocą licznych aktów”.

⁴⁵ Por. M.A. Krapiec, *Dlaczego zło? Rozważania filozoficzne*, Lublin 2005, s. 167-168.

dować perturbacje we wspólnotach, surowe oceny bliźnich, brak zaufania, pogardę. Osoba ma prawo do pewnych tajemnic nawet w najbliższych relacjach. Pewne jej czyny mogą bowiem zostać błędnie zinterpretowane. Poznanie ich może także bardziej zranić drugą osobę, niż przyczynić się do jej rozwoju i wzajemnego zrozumienia. Osoby z otoczenia mogą być za słabe, aby nie ulec zgorzeniu i samemu nie popaść w grzech, albo zerwać relację z pokutującym grzesznikiem. Jeśli ktoś na taką prawdę nie jest gotowy, a domaga się jej, należy zastosować regułę mowy obronnej. S. Olejnik zauważa, że nie ma obowiązku zawsze wyrażać na zewnątrz tego, co jest w duszy. Ma to dyktować miłość i sprawiedliwość. Czasem nie wystarcza jednak komunikacja wymijająca czy dwuznaczna. Przekaz niezgodny z materialnym stanem rzeczy nie jest wtedy kłamstwem, ale obroną konieczną. Jest to uchylanie się od wypowiedzi, a jeśli wprowadza ono w błąd, wynika to z natręctwa pytającego, bezprawnej próby poznania tajemnic innej osoby⁴⁶. Szczególnie delikatny wydaje się problem poinformowania współmałżonka o zdradzie. Pojawia się pytanie o motyw, czy nie jest to tylko przerzucenie na niego ciężaru swojego poczucia winy. Wydaje się, że nie ma tutaj jednoznacznej odpowiedzi, zależy ona od wielu czynników. Na pewno nie można jednak wymagać od współmałżonka wyjawienia takiego faktu⁴⁷. Poinformowanie o zdradzie i tak nic nie zmieni, nie cofnie czasu, ani nie dokona zmiany w osobie.

Można ostrzec drugą osobę przed swoimi wadami wcześniej, zanim sama je pozna. Niejako przygotowuje to ją na konfrontację z nimi. Takie ostrzeżenie nie powinno być jednak usprawiedliwieniem swojego braku pracy nad sobą, ale raczej prośbą o pomoc w przezwycięzeniu zła, o akceptację potknięć, które bolą także sprawcę. To jednocześnie komunikat, że pewne sprawy powodują wstyd zwierającej się osoby, mimo iż te grzechy mogą się znów przydarzyć, na bazie jakiegoś nałogu czy wady, sprawca odcina się od nich. Nie może być to jednak wyznanie, które przyniesie pokój sumienia zainteresowanemu, a obciąży rozmówcę, wyznanie, które jest przerzuceniem na drugiego odpowiedzialności za własne życie, przerzuceniem skut-

⁴⁶ Por. S. Olejnik, *Dar. Wezwanie. Odpowiedź. Teologia moralna. Życie osobiste i współżycie międzyludzkie*, t. 6, Warszawa 1990, s. 271-277.

⁴⁷ Ks. M. Dziewiecki, duszpasterz i psycholog uważa, że każdy przypadek warto rozpatrywać indywidualnie, ale zasada ogólna powinna być następująca: jeśli zdradzana strona nie wie, to nie powinno się jej o tym mówić. „Przeważnie takie zwierzenie zwiększa tylko ból osoby zdradzonej, która najczęściej i tak coś przeczuwa, a dla zdradzającego przyznanie się do winy może wydawać się wystarczającą formą *oczyszczenia* czy *zadośćuczynienia*. Jeśli zdradzany małżonek wie, że został zdradzony, to jasne, że ten, który zdradził, powinien wyznać tę prawdę – z bólem, ze łzami w oczach, z serdecznymi słowami przeproszenia. Jeśli natomiast zdradzany małżonek nie wie o tym, to ten, który zdradził, musi sam mierzyć się z ciężarem winy i grzechu. Kto zdradził, ten nie ucieknie od cierpienia i zawsze będzie nosił w sercu bolesny ciężar. Może natomiast nawrócić się, wypowiadać, wyciągnąć wnioski i wynagradzać zdradę przez wierność i okazywanie małżonkowi większej miłości niż kiedykolwiek wcześniej. Warunkiem przebaczenia i nawrócenia jest to, że się zmieniam, a nie to, że się chwalam swoją zdradą. Mój grzech wyznaję Bogu i spowiednikowi, ale niekoniecznie tym, których skrzywdziłem, jeśli oni o tym nie wiedzą i jeśli moja szczerłość przyniosłaby im dodatkowe cierpienie”. M. Dziewiecki, *Zdradzona przysięga*, „Magazyn Rodzina” 3/7 (2010), s. 61-62.

ków, które ktoś ponosi za swój grzech.

Nawet jeśli grzech nie został wypowiedziany, ani nawet odżalowany, nie stanowi on nigdy całej treści osoby. Jeśli ona nie odcina się od niego wewnątrz, to najczęściej jest on jawny dla otoczenia. Każdy może sam określić, w jaką relację wejść z danym człowiekiem. Natomiast trudno byłoby skłonić do wyznania swoich win kogoś, kto ukrywa je, wiedząc o ich niegodziwości, ale jednocześnie pragnie w nich dalej bez przeszkód trwać.

Wstyd pojawiający się przy wyznaniu ukrytego grzechu sugeruje m.in. to, że pewne formy zła nie przestają być od razu treścią osoby. Człowiek wstydy się przyznać do czegoś, ponieważ widzi w swoim życiu ciągłość historyczną – jest tą samą osobą, która popełniła naganny czyn, jednak jednocześnie jest już inną osobą, która tego czynu żałuje. Boi się, że zostaną mu przypisane grzech i grzeszność. Wstydy się i boi także, że naprawę pozostają jeszcze ich skutki. Pojawia się lęk, że dialog przyznania się zmieni się w dialog potępienia – „tyś morderca, złodziej, cudzołożnik”⁴⁸! Człowiek lęka się osądu, pogardy, uprzedmiotowienia. Zawsze stanowią one ryzyko przy wyznaniu swoich grzechów. Stawia się więc zasłonę. Jest nią tajemnica spowiedzi, milczenie o swoim grzechu. Zasłona w przeciwieństwie do maski nie niszczy relacji, komunikacji, to znak, że jest w człowieku coś kruchego, co pragnie on ochronić. Tajemnica spowiedzi jest zasłoną kruchej wartości, jaką jest dobra sława. Ocena człowieka tylko przez pryzmat grzechu byłaby jego uprzedmiotowieniem. Ukrywanie swojej swawoli ma też wymiar ukazania wstydu z jej powodu. Aby swawola zamieniła się w wolność, musi przejść przez czyściec wstydu, pisze J. Tischner⁴⁹. Dlatego chęć zrzucenia ciężaru pokuty, chęć skrócenia jej, mogą także być u źródeł chęci mówienia o swoich winach. Tajemnica sumienia ma więc także wymiar penitencjarny zmierzenia się w samotności ze swoim zasłużonym bólem po grzechu. Czas pokuty to okres, kiedy grzech jest jeszcze dobrze pamiętany przez samego grzesznika, a czasem też przez otoczenie, ale tylko po to, aby przestał być treścią osoby, dzięki zadośćuczynieniu.

Często, aby wydobyć informacje o grzechu, trzeba byłoby wejść z drugim człowiekiem w tzw. dialog przesłuchania. To swoisty atak, zastawianie pułapek słownych⁵⁰. Wynika on z założenia o winie i kłamstwie oskarżonego. Dialog przesłuchania jest dialogiem podejrzliwości. Wyznanie grzechów przed drugim podczas spowiedzi ma rolę demaskującą samego siebie, bo wcześniej można siebie usprawiedliwiać, tkwić w złudzeniu, np. że to zabójstwo, ale nie morderstwo. Wyznanie oznacza przyjęcie systemu wartości nie stworzonego przez siebie, ale przyjętego w Kościele⁵¹. Nie jest konieczne powszechne ujawnianie swoich grzechów, aby przyjąć ten obiektywny system wartości.

J. Tischner zauważa, że Raskolnikow, bohater powieści F. Dostojewskiego

⁴⁸ Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 2006, s. 167-168.

⁴⁹ Por. tamże, s. 54-55.

⁵⁰ Por. tamże, s. 72-73.

⁵¹ Por. tamże, s. 114-119.

Zbrodnia i kara, nie wyznał najpierw swej zbrodni Porfiremu, który przeprowadzał dochodzenie policyjne w jego sprawie, ale zakochanej w nim Soni, która nie patrzyła na niego przez pryzmat morderstwa. Wierzyła ona, że Raskolnikow przez pokutę potrafi zmyć z siebie swoją winę, że pozostaje człowiekiem mimo swej zbrodni, że nie stanowi ona o całości jego osoby. Spowiednik podczas spotkania sakramentalnego z penitentem powinien być osobą, która wierzy w człowieczeństwo grzesznika i w moc łaski Bożej. Musi się do tego przygotować, bo spowiada innych jako człowiek, jako człowiek osądza i rozgrzesza, co podkreśla Doctor Subtilis. Sam także może ulec zgorszeniu, zdenerwowaniu. Nie może jednak wchodzić z penitentem w dialog przesłuchania, podejrzliwości. Penitent nie może bowiem zaryzykować uprzedmiotowienia i poinformowania całej wspólnoty o swoim grzechu, dlatego czyni to wobec jej przedstawiciela.

Bł. Jan Duns Szkot pisze o dobrej sławie w czwartej księdze *Ordinatio*, w distincio piętnastym, nakazując bezwzględne jej zachowanie⁵². Grzechów ukrytych nie należy ujawniać. Grzech nie jest nigdy ostateczną i całą prawdą o osobie. Potępienie przez społeczność byłoby w pewnym sensie odebraniem osobie prawa do istnienia⁵³, bowiem, jak podkreśla Doctor Subtilis, dobra sława jest konieczna dla życia publicznego, życia we wspólnotach. Jest ona konieczna także dla miłości. Aby kochać człowieka, trzeba mu zaufać.

Zakończenie

W Liście Św. Jakuba Apostoła można przeczytać zachętę do wzajemnego wyznania sobie grzechów (Jk 5, 16). Świadczy to o tym, że jest to akt sam w sobie pozytywny. Człowiek zaakceptowany po swojej pokucie za grzechy jest pełen pokoju, czuje się pojednany ze swoją historią życia. Wyznanie gwarantuje pomoc wspólnoty czy drugiej osoby w walce ze słabością, posiada wspomniany przez ojców Soboru Trydenckiego aspekt pokutny. Nie może być jednak warunkiem odpuszczenia grzechów. Wyznanie ich na szerszym forum stanowi ryzyko utraty dobrej sławy i właściwych relacji we wspólnotach koniecznych osobie do życia. Człowiek może zostać napiętnowany, albo czuć się tak subiektywnie. Istnieje także niebezpieczeństwa zgorszenia innych. Dlatego nie można takiego wyznania wymagać jako warunku miłości. Nie można zmuszać do niego współmałżonka. Bł. Jan Duns Szkot podkreśla naturalne prawo człowieka do ukrywania swoich grzechów. To na pierwszym miejscu prawo miłości, także – lojalności i prawdomówności, jedności i wzajemnej koryści. Zanim ktoś zdecydowałby się na taki krok, aby wyjawić komuś swoje winy poza spowiedzią, najpierw powinien wziąć pod uwagę, czy rzeczywiście przyniesie to dobre skutki na tych wszystkich płaszczyznach.

⁵² Por. Jan Duns Szkot, *Ordinatio, Opera omnia*, t. 13, dz. cyt., lb. IV, dist. 15, q. 4.

⁵³ Por. J. Tischner, s. 167.

Literatura

Nauczanie Kościoła

- Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est”*, Radom 2006.
- Decretalium D. Gregorii papae IX compilatio, w: *Corpus Iuris Canonici. Decretalium collectiones*, t. 2, red. A.L. Richter, Graz 21959, kol. 1-928.
- Gratianus, *Dekretum Gratiani. Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, t. 187, red. J.-P. Migne, Paryż 1855.
- Jan Paweł II, *Adhortacja „Reconciliatio et poenitentia”*, Wrocław 1999.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002.
- Kodeks prawa kanonicznego*, Poznań 1984.
- Leon Wielki, *List do biskupów Kampanii, Samnium i Picenum*, w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 21989, s. 426-427.
- Paweł VI, *Konstytucja apostolska „Indulgentiarum doctrina”*, w: *Wykaz odpustów. Normy i nadania*, Katowice 2012, s. 102-128.
- Sobór Trydencki, *Nauka o sakramencie pokuty*, w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 21989, s. 432-448.
- Święta Kongregacja Kultu Bożego, *Obrzędy pokuty dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1981.

Literatura przedmiotu

- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tł. D. Gromska, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996, s. 77-300.
- Bernard z Clairvaux, *De praecepto et dispensatione*, w: *Patrologiae cursus completus. Series latina*, t. 182, red. J.-P. Migne, Paryż 1859, kol. 859-894.
- Dziewiecki, M., *Zdradzona przysięga*, *Magazyn Familia* 3/7 (2010), s. 60-63.
- Jan Duns Szkot, *Ordinatio, Opera omnia*, t. 10, Civitas Vaticana 2007.
- Jan Duns Szkot, *Ordinatio, Opera omnia*, T. 13, Civitas Vaticana 2011.
- Krąpiec, M.A., *Dlaczego zło? Rozważania filozoficzne*, Lublin 2005.
- Krzysteczko, H., *Od publicznej praktyki pokutnej do spowiedzi prywatnej*, „*Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*” 29 (1996), s. 323-334.
- Olejnijk, S., *Dar. Wezwanie. Odpowiedź. Teologia moralna. Życie osobiste i współzycie międzyludzkie*, t. 6, Warszawa 1990.
- Tischner, J., *Filozofia dramatu*, Kraków 2006.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. Uczucia*, tł. J. Bardan, t. 10, Londyn 1967.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. Miłość*, tł. A. Głazewski, t. 16, Londyn 1967.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. Sakrament pokuty*, tł. R. Kostecki, t. 29, Londyn 1969

Should One also Reveal One's Sins Outside the Sacrament of Reconciliation? Discussion Based on the Deliberations of Bl. John Duns Scotus, St. Thomas Aquinas and Other Authors

Summary: The article takes up the problem of revealing one's own hidden sins outside the sacramental forum in the context of love for the person in truth. First, the author provides a thorough presentation of Bl. John Duns Scotus' reasoning concerning keeping the seal of confession. Based on arguments gained this way, as well as on the theses of St. Thomas Aquinas on the finiteness of evil and the lack of necessity of perfect cognition due to love, the author continues his reflection, leading to the conclusion that revealing one's sins outside the sacrament of penance and reconciliation is optional. At the same time the article emphasises the value of secrecy in protecting a person's good name, which is essential for life in society.

Keywords: Secrecy of confession, satisfaction, good name, Bl. John Duns Scotus

KS. STANISŁAW SUWIŃSKI

Wydział Teologiczny
Uniwersytet Mikołaja Kopernika
Toruń

Nowe życie i duchowość chrzcielna

Streszczenie: Teologia duchowości kształtowała się przez wieki i często jest nazywana teologiczną refleksją nad dążeniem chrześcijanina do rozwoju ku pełni życia ludzkiego oraz osobowego spotkania z Bogiem. Chrzest św. jest fundamentem w budowaniu tej osobowej relacji z Bogiem. Sama duchowość zaś nie należy do rzeczywistości prostych, lecz składa się z różnych czynników podmiotowo-przedmiotowych, na których łaska chrztu się rozwija. Dzięki tej łasce ochrzczony jest włączony w tajemnicę Chrystusa, która jest tajemnicą zbawienia. A zatem duchowość chrzcielna, która wprowadza chrześcijanina w nowe życie w Chrystusie, wynika też ze źródła, jakim jest sam Chrystus. Niniejszy artykuł podejmuje zagadnienie w następujących punktach: 1.Katechizmowe ujęcie chrztu; 2.Ku nowemu życiu; 3.Otwartość na przebóstwienie człowieka; 4.Duchowość chrzcielna; 5.Chrzest darem dla Kościoła.

Słowa kluczowe: duchowość chrzcielna, nowe życie, Duch Święty, owoce chrztu, przebóstwienie.

Wprowadzenie

Według nauczania św. Jana Pawła II celem chrześcijańskiej egzystencji jest „dochodzenie do poznania radykalnej nowości chrześcijańskiej płynącej z chrztu, sakramentu wiary, po to, ażeby móc wypełnić swoje życiowe obowiązki zgodnie z otrzymanym od Boga powołaniem”¹. Wskazane przez Papieża powołanie to wezwanie do życia w jedności z Trójcą Świętą. To nowe narodzenie „z wody i z Ducha Świętego” (zob. J 3,5) dokonuje się przez chrzest św. Sprawiają je Ojciec, Syn i Duch Święty, w imię których człowiek zostaje ochrzczony. Obdarzeni tym nowym życiem, jednoczymy się z Bogiem, uczestniczymy w życiu Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Sprawcą tego obdarowania jest odwieczna miłość Ojca, który zesłał swego Syna dla zbawienia i uświęcenia człowieka przez Ducha Świętego.

Duchowość chrześcijańska kształtowała się przez wieki i jest utożsamiana z teologiczną refleksją o kierunkach rozwoju duchowego chrześcijanina ku pełni życia ludzkiego oraz osobowego spotkania z Bogiem². Chrzest św. jest fundamentem w budowaniu tej osobowej relacji z Bogiem. Sama duchowość chrześcijanina składa

¹ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska "Christifideles laici"*, Watykan (1988), n 10.

² Por. L. Bouyer, *Wprowadzenie do życia duchowego*, przekł. L. Rutowska, Warszawa 1982, s. 13.

się z różnych czynników podmiotowo-przedmiotowych, na których łaska chrztu się rozwija. Dzięki tej łasce ochrzczony jest włączony w tajemnicę Chrystusa, która jest tajemnicą zbawienia. A zatem duchowość chrzcielna, która wprowadza chrześcijanina w nowe życie w Chrystusie, wynika też ze źródła, jakim jest sam Chrystus³. Toteż niniejszy artykuł podejmuje zagadnienia, których celem będzie wskazanie na nowość życia otrzymanego w chrzcie i zachęcenie człowieka do ciągłego odkrywania tej nowości na drodze przeżywania duchowości chrzcielnej. Realizacja powyższego celu podjęta będzie w następujących punktach: katechizmowe ujęcie chrztu; ku nowemu życiu; otwartość na przeobstwienie człowieka; duchowość chrzcielna; chrzest darem dla Kościoła.

1. Katechizmowe ujęcie chrztu

W świetle *Katechizmu Kościoła katolickiego* „chrzest św. 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).

Określając czym jest chrzest, *Katechizm* nawiązuje do całej Tradycji Kościoła. Nazwa tego sakramentu pochodzi od głównego obrzędu, przez który jest wypełniany: chrzcic (z gr. *baptizein*) oznacza: „zanurzyć, pogrążyć” (KKK 1214)⁴. Chrzest nazywany jest „kąpielą odrodzenia i odnowienia w Duchu Świętym” (Tt 3,5), a także zgodnie z Tradycją: darem, łaską, namaszczeniem, oświeceniem, szatą, kąpielą, pieczęcią. Ta wielość nazw ukazuje nam, jak cenne jest wykorzystanie tekstów Ojców Kościoła w wykładzie liturgii⁵. *Katechizm* przytacza też słowa św. Grzegorza z Nazjanzu: „chrzest jest najpiękniejszym i najwspanialszym darem Boga (...). Nazywamy go darem, łaską, namaszczeniem, oświeceniem, szatą niezniszczalności, obmyciem odradzającym, pieczęcią i wszystkim, co może być najdoskonalsze” (KKK 1216)⁶. Sakrament chrztu św., nazywany także „obrzędem odradzającym i odnawiającym w Duchu Świętym”, oznacza i urzeczywistnia nowy wymiar egzystencji człowieka porównywany w teologii biblijnej do nowego narodzenia (por. J 3,3-5) czy nowego stworzenia (por. Ga 6,14-15)⁷.

Katechizm Kościoła katolickiego przypomina o konieczności przyjęcia sakra-

³ Por. W. Misztal, *Duchowość chrześcijan w świetle listów Pawłowych*, Kraków 2010, s. 44n; W. Słomka, *Chrzest jako podstawa duchowości chrześcijańskiej*, w: *Chrzest – nowość życia*, red. A. Nowak, W. Słomka, Lublin 1992, s. 13.

⁴ Polska nazwa sakramentu, czyli chrzest, nie nawiązuje do „zanurzenia”, lecz ma swoje źródło w słowie Chrystus.

⁵ Por. B. Margański, *Celebracja chrześcijańskiego misterium*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 13 (1994) s. 363.

⁶ Por. J. Kudasiewicz, *Biblijna teologia chrztu w świetle czytań biblijnych obrzędów*, w: *Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego*, red. J. Kudasiewicz, Warszawa 1981, s. 17-42.

⁷ Por. B. Mokrzycki, *Nowe Narodzenie. Rozważania o misterium chrztu świętego*, Warszawa 1987,

mentu chrztu⁸. Sam Jezus potwierdza, że chrzest jest konieczny do zbawienia (por. J 3, 5), dlatego też polecił On swoim uczniom głosić Ewangelię i chrzcić wszystkie narody (KKK 1257). Chrzest jest konieczny do zbawienia dla tych, którym była głoszona Ewangelia i którzy mieli możliwość proszenia o ten sakrament (por. Mk 16,16). Jak przypomina nam *Katechizm*, Kościół zawsze zachowywał głębokie przekonanie, że ci, którzy ponoszą śmierć za wiarę nie otrzymawszy chrztu, zostają ochrzczeni przez swoją śmierć dla Chrystusa i z Chrystusem. Chrzest krwi - podobnie jak chrzest pragnienia - przynosi owoce chrztu, nie będąc sakramentem (KKK 1258). Podobnie jest w przypadku katechumenów, którzy umierają przed przyjęciem chrztu.

Wiedząc, że chrzest jest niezbędny do zbawienia, możemy powiedzieć, że przyszłe zbawienie człowieka to jedna z wielu łask chrztu. Za dwa najważniejsze jego skutki *Katechizm* uważa: oczyszczenie z grzechów i nowe narodzenie w Duchu Świętym (por. Dz 2,38; J 3,5; KKK 1262). Kolejną łaską chrztu, a więc skutkiem, jaki wynika z przyjęcia tego sakramentu, to obmycie, które sprawia woda chrzcielna. Obmycie w wodzie to symbol śmierci i oczyszczenia, a także odrodzenia i odnowienia.

Chrzest gładzi wszystkie grzechy, grzech pierworodny i wszystkie grzechy osobiste, a także wszelkie kary za grzech. Mimo odpuszczenia wszystkich grzechów, pozostają w nas pewne doczesne ich konsekwencje, takie jak: cierpienia, choroba, śmierć, skłonność do grzechów, którą Tradycja nazywa pożądlivością lub metaforycznie „zarzewiem grzechów” (KKK 1263-64). Chrzest nie tylko oczyszcza ze wszystkich grzechów, lecz także czyni nowo ochrzczonego „nowym stworzeniem” (2Kor 5,17), „przybranym synem Bożym” (Ga 4,5-7), „świętynią Ducha Świętego” (1Kor 6,19). Chrzest obdarza także ochrzczonego łaską uświęcającą, łaską usprawiedliwienia, która uzdalnia go do wiary w Boga, do pokładania w Nim nadziei i miłowania Go przez cnoty teologalne, zdolnością działania pod natchnieniem Ducha Świętego za pośrednictwem Jego darów, a także wzrastania w dobru przez cnoty moralne (KKK 1265-1266).

Chrzest, jak przypomina nam *Katechizm*, czyni nas członkami Ciała Chrystusa, włącza nas w Kościół. Dzięki niemu stajemy się ludem Bożym Nowego Przymierza oraz mamy udział w kapłaństwie wspólnym wiernych, które jest kapłaństwem Chrystusowym, w Jego misji prorockiej i królewskiej (KKK 1267-1269)⁹. Chrzest uzdalnia nas także do przyjmowania pozostałych sakramentów, do karmienia się słowem Bożym i do wyznawania wiary (KKK 1270). Chrzest opieczętowuje chrześcijanina niezatartym duchowym znamieniem (charakterem) przynależności do Chrystusa. Dlatego też sakramentu chrztu udziela się jeden raz i nie może być on powtórzony (KKK 1272-1273). „Pieczęć Pana” jest pieczęcią, którą naznaczył nas Duch Świę-

s. 24-26.

⁸ Por. A. Skowronek, *Z teologii chrztu*, w: *Sakrament chrztu*, red. S. Czerwik, Katowice 1973, s. 18.

⁹ Por. G. Bereszyński, *Symbolika chrzcielna*, w: *Chrzest na nowo odczytany*, red. J. Decyk, Warszawa 2001, s. 103-116.

ty „na dzień odkupienia” (Ef 4,30)¹⁰. Znamienia tego nie wymazuje żaden grzech, chociaż z powodu grzechu chrzest św. może nie przynosić owoców zbawienia. Te jakże bogate w swej treści określenia chrztu nasuwają także stwierdzenie, iż jest on podstawowym kluczem do rozumienia i realizacji nowości życia chrześcijańskiego.

2. Ku nowemu życiu

Chrzest, włączając człowieka w całe misterium paschalne, wiąże go realnie z tajemnicą Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego. O tej nierozłącznej więzi człowieka ochrzczonego z Chrystusem przypomina obrzęd namaszczenia olejem krzyżma świętego, jaki ma miejsce bezpośrednio po udzieleniu chrztu. W swojej wymowie namaszczenie osoby oznacza jej radykalną zmianę w stosunku do Boga i wspólnoty Kościoła. W Starym Testamencie jest mowa o tym, że namaszczeni są królowie i kapłani, dzięki czemu zostają oni obdarzeni darem Ducha Świętego (por. Wj 30, 25-31; 1 Sm 10, 1; Ps 2, 2; Iz 45, 1; 61, 1). Chrzęścijanie zaś namaszcza ją olejem tych, którzy mają przyjąć chrzest, bierzmowanie czy sakrament święceń, oraz chorych¹¹.

Wskazanie na chrzest jako nowe narodzenie ma swoje korzenie przede wszystkim w Ewangelii Jana, gdzie mamy przedstawioną rozmowę Jezusa z Nikodemem. Podczas rozmowy z Nikodemem Jezus mówi o powtórny narodzeniu: „W odpowiedzi rzekł do niego Jezus: «Zaprawdę, zaprawdę, powiadam ci, jeśli się ktoś nie narodzi powtórnie, nie może ujrzeć królestwa Bożego». Nikodem powiedział do Niego: «Jakżeż może się człowiek narodzić będąc starcem? Czyż może powtórnie wejść do łona swej matki i narodzić się?» Jezus odpowiedział: «Zaprawdę, zaprawdę, powiadam ci, jeśli się ktoś nie narodzi z wody i z Ducha, nie może wejść do królestwa Bożego»” (J 3,3-5). Zdziwienie Nikodema wynikało stąd, iż zrozumiał on, że Jezus mówił o takim samym narodzeniu jak to pierwsze, z łona matki. Poza Ewangelią św. Jana pojawiają się teksty o nowym narodzeniu, ale już nie zawierają one przedstawionej wyżej dwuznaczności. Mamy dwa wyrażenia, raczej podobne znaczeniowo. W 1 Liście św. Piotra czytamy, że Bóg „na nowo zrodził nas do żywej nadziei” (1,3). Z kolei w Ewangelii św. Mateusza czytamy słowa Jezusa do apostołów: „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Przy odrodzeniu, gdy Syn Człowieczy zasiądzie na swym tronie...” (19,28). Tego samego słowa używa św. Paweł w Liście do Tytusa już jako określenia chrztu. Píše tam: „Niegdyś bowiem i my byliśmy nierozumni, oporni, błędzący, służyliśmy różnym żądzom i rozkoszom, żyjąc w złości i zawiści, godni obrzydzenia, pełni nienawiści jedni ku drugim. Gdy zaś ukazała się dobroć i miłość Zbawiciela, naszego Boga, do ludzi, nie ze względu na sprawiedliwe uczynki, jakie spełniliśmy, lecz z miłosierdzia swego zbawił nas przez obmycie odradzające i odnawiające w Duchu Świętym, którego wylał na nas obficie przez

¹⁰ Por. R. Pierskała, *Jak świętujemy?*, w: *Depozyt wiary. Opolska promocja Katechizmu Kościoła katolickiego*, red. P. Morciniec, Opole 1995, s. 34.

¹¹ Por. A. Grün, *Chrzest. Początek nowego życia*, Kraków 2005, s. 37.

Jezusa Chrystusa, Zbawiciela naszego” (3,3-6)¹². Z Ewangelii Mt 11,27 dowiadujemy się, że nikt nie osiąga zbawienia – bezpośredniego oglądania Ojca – inaczej, jak tylko przez pośrednictwo Syna Bożego, ale też nikt nie może upodobnić się do Boga, jeśli nie ma w nim najpierw podobieństwa do Jego Syna.

3. Otwartość na przebóstwienie człowieka

Według dominikanina Michała Palucha w kwestii przebóstwienia człowieka, chrześcijanin powinien najpierw skierować się ku prawdom wiary opisującym tajemnicę Chrystusa, ponieważ zmartwychwstały Jezus jest Słowem Boga odsłaniającym sens i cel istnienia świata oraz jest kluczem hermeneutycznym, pozwalającym zrozumieć historię zbawienia¹³. Odniesienie człowieka do Boga jest już wpisane w jego naturę na mocy stworzenia. Ks. prof. Cz. Bartnik pisze, że człowiek „musiał” zostać stworzony jako otwarty na przebóstwienie¹⁴. Jeśli Chrystus mógł stać się rzeczywiście jednym z nas, ludzi, to człowiek stworzony przez Stwórcę „na obraz Boży” (Rdz 1,27) jest też stworzony w Chrystusie (por. Kol 1,15-17), stając się obrazem Obrazu Boga-Człowieka, którym jest Pierworodny wobec każdego stworzenia. Tutaj należy dodać, że Ojcowie Kościoła akcentowali różnicę między „obrazem” a „podobieństwem” (por. Rdz 1,26-27). Obraz jest czymś danym, a podobieństwo zadaniem, zależnym od woli człowieka, który zostaje wezwany do przebóstwienia, czyli do upodobnienia się do Obrazu Chrystusa. Francuski teolog Y. Congar rozważa natomiast prawdę o przebóstwieniu we wschodnim ujęciu. Według niego, kiedy Wschód mówi o przebóstwieniu, chodzi mu „o zrealizowanie podobieństwa Bożego, o stanie się «konsubstancjalnym» z Bogiem; rzeczywistość łaski przedstawia dokończenie ontologii człowieka, pogłębiając i wypełniając jego wrodzone i konstytutywne podobieństwo z Bogiem, udziela mu Bożego sposobu istnienia. Chodzi o wywyższenie ontologii ludzkiej, o iluminację przekształcającą byt samej natury ludzkiej”¹⁵. W tym duchu myśli także Grzegorz Palamas (1296-1359), święty Kościoła prawosławnego i teolog, który nawiązując do Ojców Kościoła, a zwłaszcza do Maksyma Wyznawcy twierdził, że właśnie silne pokrewieństwo między naturą człowieka a Bogiem umożliwiło zjednoczenie dwóch natur w Osobie Syna Bożego¹⁶. Sam fakt inkarnacji Syna Bożego jest więc już antycypacją przebóstwienia człowieka. Innymi słowy, Bóg odwiecznie zamierzył wezwać człowieka do uczestnictwa w „Bożej naturze” (por. 2 P 1, 4). Proces przebóstwienia nie jest dziełem człowieka, ale właśnie w pierwszym rzędzie Boga, bo przebóstwienie dokonuje się przez łaskę.

¹² Por. J. Nowak, *Nowy człowiek*, Rybnik 2002, s. 28.

¹³ Por. M. Paluch, *Traktat o zbawieniu*, w: *Dogmatyka*, t. 3, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski (Biblioteka „Więzi”, 195), Warszawa 2006, s. 397.

¹⁴ Por. Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka. Tom I, Traktaty I-VI*, Lublin 2012, s. 520.

¹⁵ Por. Y.M.J. Congar, *Człowiek i przebóstwienie w teologii prawosławnej*, tł. L. Balter, „Znak” 7-8 (1968), s. 859.

¹⁶ Por. G.I. Mantzaridis, *Przebóstwienie człowieka. Nauka świętego Grzegorza Palamasa w świetle tradycji prawosławnej*, tł. I. Czaczkowska, Lublin 1997, s. 57.

Z drugiej strony przebóstwienie z łaski o tyle należy do natury człowieka, że został on stworzony dla tego celu.

Także chrzest wskazuje na działanie przebóstwiającej. Jest nim zanurzenie się w Chrystusa i życie Chrystusem. Widać to chociażby w procesie katechumenatu przygotowującego do chrztu. Pojęcie katechumenatu opisuje cały proces poznawania Chrystusa i Kościoła oraz wrastania w Kościół. Katechumenat dzieli tę drogę na odcinki, etapy i stopnie oraz wyodrębnia najważniejsze punkty tej drogi specjalnymi obrzędami. W starożytnym Kościele trwał on około trzech lat. Być ochrzczonym to właściwie znaczy pozwolić żyć Chrystusowi w sobie. Chrzest wprowadza człowieka w przebóstwiająca tajemnicę Chrystusa, ponieważ zostaje on „zanurzony w Jego śmierć, razem z Nim pogrzebany po to, aby mógł wkroczyć w nowe życie, jak Chrystus powstał z martwych dzięki chwale Ojca” (Rz 6, 4). Oddaje to dobrze symbolika liturgiczna chrztu. Zanurzenie w wodzie, stosowane częściej w przeszłości niż obecnie, albo też polanie głowy osoby przyjmującej chrzest są symbolem jej zanurzenia w cierpieniu paschalnym Chrystusa, w Jego śmierci. Mocą Jego zbawczej ofiary ochrzczony zostaje uwolniony od grzechu pierworodnego, jak również, jeśli to dotyczy dorosłej osoby, od grzechów popełnionych w ciągu swego życia do momentu przyjęcia tego sakramentu. Dzięki wewnętrznemu zespoleniu ze Zbawicielem, będącym udziałem także w zmartwychwstaniu Chrystusa, jest obdarzony nowym życiem. Św. Paweł mówi, że skutkiem ontologicznym chrztu jest porzucenie „starego człowieka” i przyobleczenie się w „nowego człowieka”, w Chrystusa (Ga 3, 27); symbolizuje to włożenie nowej szaty podczas liturgii chrztu.

W ekonomii zbawczej jedyną drogą do Ojca jest Jezus Chrystus – Wcielone Słowo. To w Jego imię udzielany jest chrzest. Przez Niego Bóg pojednał nas ze sobą (2 Kor 5,18). Istotnym zatem aspektem chrztu jest idea naszego wszczepienia w Chrystusa i wypływającej z tego powinności życia przebóstwionego. Prawdę tę na różne sposoby rozwija św. Paweł, pisząc, że przez chrzest człowiek jest ukształtowany na podobieństwo Chrystusa (Rz 8,29), przyobleka się w Niego (Ga 3,27) i dzięki temu jako „usynowiony w Synu” wraz z Nim będzie miał udział w życiu wiecznym (por. 1 Kor 4,8; Ef 2,6). Wszyscy ochrzczeni podlegają temu działaniu przebóstwiającemu, aż osiągną pełnię doskonałości (Ef 1,10; 4,13). Szczytem tego procesu jest zjednoczenie z Chrystusem, o którym św. Paweł zaświadcza w słowach: „Teraz zaś już nie ja żyję, ale żyje we mnie Chrystus” (Ga 2,20).

4. Duchowość chrzcielna

Początki chrzcielnej duchowości teologowie dostrzegają w chrzcie Janowym w tym sensie, że jest on zapowiedzią sakramentu i stanowi przygotowanie do niego, jak o tym zaświadcza poprzedzający Mesjasza prorok: „Ja was chrzczę wodą dla nawrócenia, lecz Ten, który idzie za mną, mocniejszy jest ode mnie (...) On chrzcici was Duchem Świętym i ogniem” (Mt 3, 11). Dodaje on zarazem, iż „chrzest w Duchu Świętym i w ogniu” będzie miał dla tych, co go przyjmą, funkcję oczysz-

czającą, na podobieństwo wiejadła oczyszczającego omlot i oddzielającego zboże, czyli dobre uczynki od plew, tj. od grzechów (por. Mt 3, 12). Jak się potem okaże, Jezus nie wystąpił w roli sędziego, lecz miłosiernego Zbawiciela, choć wiele Jego wypowiedzi będzie miało na celu utrzymanie słuchaczy w stanie oczekiwania i gotowości na dzień sprawiedliwego sądu.

Łaska chrztu jest fundamentalna dla życia duchowego chrześcijanina, gdyż włącza go w Chrystusa i w Jego Kościół. Sam sakrament odgrywa tu pierwszorzędną rolę: „Wszyscy bowiem w jednym Duchu zostaliśmy ochrzczeni, aby stanowić jedno Ciało” (1 Kor 12, 13). Chrzest jest zatem podstawą nowego życia we wspólnocie. Dlatego sakrament ten jest wielkim misterium wiary, a nie tylko wydarzeniem socjologicznym. Nie tylko włącza w Kościół, ale inicjuje misterium duchowej komunii z Trójcą Świętą oraz jednoczy samych ochrzczonych. Przez chrzest człowiek otrzymuje przynależność do Kościoła, wraz z określonymi prawami i obowiązkami. W tym znaczeniu należy mówić o duchowości chrześcijańskiej, która opiera się na duchowości chrzcielnej i tworzy nową społeczność i nowy lud Boży.

W praktycznym rozumieniu duchowość chrzcielna jest ściśle związana z darem wiary otrzymywanym w chrzcie, który następnie jest rozwijany we wspólnocie ochrzczonych, kroczących jedną drogą Jezusa. Ta wspólnota wiary uwidacznia się podczas udzielania chrztu. Dopiero gdy w wyznaniu wiary przyjmujący chrzest zaświadczy, że prawdziwie pragnie żyć w duchu wiary wspólnoty wierzących, można udzielić mu chrztu. Natomiast przy chrzcie dziecka rodzice i chrzestni we własnym imieniu wyrzekają się zła, podobnie jak we własnym imieniu wyznają wraz z zebranymi wiarę w Boga i Jego zbawcze działanie. Czynią to w poczuciu odpowiedzialności za wychowanie dziecka w wierze, którą sami wyznają, i w poczuciu jedności z Kościołem, w wierze którego dziecko otrzymuje chrzest. Aktowi temu towarzyszą inni wierzący, aby uwidocznić i podkreślić to, że ochrzczony zostaje przyjęty do ludu Bożego - Kościoła, a przez to wszczepiony w Ciało Chrystusa. Chrzest nie jest zatem sprawą „prywatną” ani też nie jest obyczajem pokoleń, które nie z wiary, ale z tradycji proszą o chrzest¹⁷.

Wspomniany papież, św. Jan Paweł II, pomógł nam w codziennym rozważaniu duchowości chrzcielnej, wprowadzając do różańcowej medytacji tajemnicę Chrztu Pana Jezusa. Rozpoczyna ona tajemnicę światła. Tak o tym pisze: „Tajemnicą światła jest przede wszystkim chrzest w Jordanie. Tutaj, gdy Jezus schodzi do wody – jako niewinny, który czyni siebie «grzechem» za nas (por. 2 Kor 5,21) – otwierają się niebiosa i głos Ojca ogłasza Go Synem umiłowanym (por. Mt 3,17 i par.), a Duch Święty zstępuje na Niego, by powołać Go do przyszłej misji” (*Rosarium Virginis Mariae*, 21). Medytując chrzest Pana, chrześcijanin przypomina sobie swój własny chrzest i odnawia w sobie świadomość tej łaski, wzywając wstawiennictwa Maryi, Matki naszej wiary. Ona to „dzięki swej macierzyńskiej miłości opiekuje się braćmi Syna swego, pielgrzymującymi jeszcze i narażonymi na trudy i niebezpieczeństwa,

póki nie zostaną doprowadzeni do szczęśliwej ojczyzny”¹⁸.

5. Chrzest darem dla Kościoła

Sakrament chrztu udzielany we wspólnocie Kościoła ma swój początek w poleceniu Chrystusa: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przekazałem” (Mt 28, 19-20) oraz „Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu! Kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony; a kto nie uwierzy, będzie potępiony” (Mk 16, 15-16). Chrzest jest fundamentem całego życia chrześcijańskiego i bramą życia w Duchu otwierającą dostęp do innych sakramentów. Przez chrzest stajemy się członkami Chrystusa, wyzwolonymi z mocy grzechu i jako synowie Boży zostajemy wszczepieni w Kościół¹⁹.

Jako „tajemnica i nadzieja przyszłego świata”²⁰ chrzest jest najpiękniejszym z darów Bożych, wzywa nas bowiem, byśmy stali się uczniami Chrystusa. Już dzisiaj i na całą wieczność wprowadza nas w głąb Boga, w Jego życie. Jest łaską udzieloną grzesznikowi, która oczyszcza nas z grzechu i otwiera nam nową przyszłość. Chrzest jest znakiem, że Bóg towarzyszy nam w drodze, że upiększa nasze życie i przemienia naszą historię w historię świętą.

Pierwszym owocem chrztu jest odpuszczenie, zgładzenie wszystkich grzechów popełnionych przez nowo ochrzczonego. Dotyczy to wszelkich grzechów (grzechu pierwotnego i grzechów osobistych) oraz należnych kar za nie. Człowiek po chrzcie świętym jest gotowy wejść do królestwa Bożego, a nawet jest tam zapraszany, stając się odtąd jego pełnoprawnym obywatelem i głosicielem. Chrzest nie usuwa jednak doczesnych dolegliwości będących konsekwencją grzechu pierwotnego: cierpienia, choroby, śmierci, słabości charakteru, pożądlivości jako skłonności do grzechu. Jednak wszystkie te przeszkody mogą być pokonane przez ochrzczonego, który wiernie współpracuje z łaską Bożą zapewniającą mu zwycięstwo. Pożądlivość jest nam pozostawiona dla walki; nie może ona szkodzić tym, którzy nie dają jej przyzwolenia i mężnie opierają się jej z pomocą łaski Jezusa Chrystusa. Właśnie dzięki temu „każdy otrzyma nagrodę, kto będzie należycie walczył” (2 Tm 2,5). W tej walce człowiek ma do dyspozycji potężną moc Jezusa Chrystusa, który dla niego odniósł już zwycięstwo na drzewie krzyża i definitywnie potwierdził je przez zmartwychwstanie.

Uwolnienie od grzechów nie wyczerpuje Bożego daru dla Kościoła przekazanego w chrzcie świętym. Człowiek ochrzczoney staje się dzieckiem Bożym, dla którego Bóg jest Ojcem. Jest to wielka łaska dana przez Chrystusa, czyniąca nas nowym stworzeniem (2 Kor 1,17), przybranymi dziećmi Bożymi, uczestnikami Boskiej natury (2 P 1,4). Chrześcijanin wypełniony łaską jest świątynią Boga żywego, w której

¹⁸ Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, nr 62.

¹⁹ Por. KKK 1213.

²⁰ Por. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy mistagogiczne*, 10, 12.

przebywa Duch Święty, przemieniając go na podobieństwo Boże. To Boże dziecięctwo sprawia także, że Bóg Ojciec może realizować swoje właściwe ojcostwo wobec każdego człowieka poprzez obdarzanie go łaskami i darami w imię swego Syna Jezusa Chrystusa. Dlatego ochrzczeni są wezwani, aby to Boże dziecięctwo ponieść do świata tak, aby Bóg Ojciec rozpoznał w nas swego Syna i uznał nas za Jego współdziedziców (por. Rz 8,17).

Boże wybranie człowieka w Jezusie Chrystusie i przeznaczenie go dla siebie samego było przewidziane jeszcze przed założeniem świata. Poucza o tym św. Jan Paweł II: „«Niech będzie błogosławiony Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa; On napenił nas wszelkim błogosławieństwem duchowym na wyżynach niebieskich – w Chrystusie» (Ef 1,3). Słowa Listu do Efezjan odsłaniają odwieczne zamierzenia Boga i Ojca, odwieczny plan zbawienia człowieka w Chrystusie. Jest to plan uniwersalny, odnosi się do wszystkich ludzi stworzonych «na obraz i podobieństwo Boże» (por. Rdz 1,26). Wszyscy, objęci «u początku» Boskim dziełem stworzenia, odwiecznie są też ogarnięci Boskim planem zbawienia, który ma się do końca objawić w «pełni czasu», wraz z przyjściem Chrystusa. Ten Bóg bowiem, który jest «Ojcem Pana naszego Jezusa Chrystusa», «w Nim – są to dalsze słowa tegoż Listu – wybrał nas przed założeniem świata, abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem. Z miłości przeznaczył nas dla siebie jako przybranych synów przez Jezusa Chrystusa, według postanowienia swej woli, ku chwale majestatu swej łaski, którą obdarzył nas w Umiłowanym. W Nim mamy odkupienie przez Jego krew – odpuszczenie występków, według bogactwa Jego łaski» (Ef 1,4-7)²¹.

O znaczeniu i roli daru chrztu dla Kościoła mówił w swoim rodzinnym mieście św. Jan Paweł II: „Z synowskim oddaniem całuję próg domu rodzinnego, wyrażając wdzięczność Opatrzności Bożej za dar życia przekazany mi przez moich Rodziców, za ciepło rodzinnego gniazda, za miłość moich najbliższych, która dawała poczucie bezpieczeństwa i mocy, nawet wtedy, gdy przychodziło zetknąć się z doświadczeniem śmierci i trudami codziennego życia w trudnych czasach. Z głęboką czcią całuję też próg domu Bożego - wadowickiej fary, a w niej chrzcielnicę, przy której zostałem wszczepiony w Chrystusa i przyjęty do wspólnoty Jego Kościoła. W tej świątyni przystąpiłem do pierwszej spowiedzi i Komunii św. Tu byłem ministrantem. Tu dziękowałem Bogu za dar kapłaństwa i - już jako arcybiskup krakowski - tu przeżywałem swój srebrny jubileusz kapłański. Ile dobra, ile łask wyniosłem z tej świątyni i z tej parafialnej wspólnoty, wie jedynie Ten, który jest Dawcą wszelkich łask. Jemu, Bogu w Trójcy jedynemu, oddaję dziś chwałę na progu tego kościoła²².

Wszczepienie w Chrystusa przez chrzest jest równoznaczne z wszczepieniem w Jego Mistyczne Ciało, Kościół święty. Podkreśla to św. Paweł pisząc: „Wszyscy bowiem w jednym Duchu zostali ochrzczeni, aby stanowić jedno Ciało” (1 Kor 12,13). Pogłębienie tej prawdy znajdujemy w nauczaniu *Katechizmu Kościoła katolickiego*: „Stając się członkiem Kościoła, ochrzczony «nie należy już do samego

²¹ Jan Paweł II, *Redemptoris Mater*, 7.

²² Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona w Wadowicach* (16.06.1999).

siebie» (1 Kor 6,19), ale do Tego, który za nas umarł i zmartwychwstał. Od tej chwili jest powołany, by poddał się innym i służył im we wspólnocie Kościoła, by był «posłuszny i uległy» (Hbr 13,17) przełożonym w Kościele, by ich uznawał z szacunkiem i miłością. Z chrztu wynikają odpowiedzialność i obowiązki. Ochrzczony posiada równocześnie prawa w Kościele; ma prawo do przyjmowania sakramentów, do karmienia się słowem Bożym i korzystania z innych pomocy duchowych Kościoła» (1269).

Między chrztem a misterium Kościoła zachodzi istotny związek przyczynowo-skutkowy, rodzaj swoistego sprzężenia zwrotnego. Z woli Chrystusa chrzest udzielany jest w Kościele i przez Kościół. Z drugiej strony właśnie przez chrzest Kościół jako społeczność ochrzczonych wyznawców Chrystusa buduje się i rozwija. Sakrament chrztu wciela w żywy organizm Kościoła, który jako widzialna struktura składa się z trzech stanów życia: duchowieństwa, osób konsekrowanych i świeckich. Podstawą zrodzenia się powołania do każdego z tych stanów jest chrzest w Kościele świętym.

Podsumowanie

Dziś jest potrzebna odnowa świadomości chrzcielnej. Jest konieczne, aby chrześcijanie na nowo odkryli w sobie dar nowego życia i swój chrzest oraz, że są chrześcijanami, doceniając przy tym wartość niewyczerpanej duchowej mocy łaski uświęcającej, którą w nim otrzymali, aby następnie przekazywali ją we wszystkich dziedzinach życia osobistego, kulturowego i społecznego. To „źródło wody tryskającej ku życiu wiecznemu”, o którym pisze św. Jan (4, 14), jest obecne w każdym ochrzczonym, lecz musi być nieustannie na nowo oczyszczane z grzechu, aby nie wyschło. W życiu duchowym chrześcijan nie może więc zabraknąć podejmowania wyzwań związanych z godnością i równością wszystkich ochrzczonych, ich udziałem w życiu Kościoła i całego ludu Bożego. Ma to ścisły związek ze świadomym i czynnym udziałem w potrójnej misji Chrystusa: prorockiej, kapłańskiej i królewskiej, rozumianej i przeżywanej jako wyraz nowego życia²³.

Chodzi więc o kształtowanie nowych postaw, które wynikają z przyjęcia daru chrztu świętego. W tym procesie głównie trzeba uwzględnić: wdzięczność za zbawienie, wierność Chrystusowi i Kościołowi w przeżywanym powołaniu niezależnie od okoliczności, które niesie codzienność życia, oraz zaangażowanie w apostołat i misję Kościoła, czyli świadectwo wyrażane z wyobraźnią miłosierdzia, jako odpowiedź na znaki czasu.

Literatura:

Bartnik, Cz., *Dogmatyka katolicka*. Tom I, Traktaty I-VI, Lublin 2012.

²³ Por. I. Werbiński, *Droga do dojrzałości chrześcijańskiej według ks. Franciszka Blachnickiego*, „Studia Włocławskie” 3 (2001), s. 296-312.

- Bereszyński, G., *Symbolika chrzcielna*, w: *Chrzest na nowo odczytany*, red. J. Decyk, Warszawa 2001, s. 103-116.
- Bouyer, L., *Wprowadzenie do życia duchowego*, tł. L. Rutowska, Warszawa 1982.
- Congar, Y., *Człowiek i przebóstwienie w teologii prawosławnej*, tł. L. Balter, „Znak” 7-8 (1968), s. 845-861.
- Grün, A., *Chrzest. Początek nowego życia*, Kraków 2005.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Christifideles laici”*, Watykan 1988.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris Mater”*, Watykan 1987.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2002.
- Kudasiewicz, J., *Biblijna teologia chrztu w świetle czytań biblijnych obrzędów*, w: *Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego*, red. J. Kudasiewicz, Warszawa 1981, s. 17-42.
- Mantzaridis, G., *Przebóstwienie człowieka. Nauka świętego Grzegorza Palamasa w świetle tradycji prawosławnej*, tł. I. Czaczkowska, Lublin 1997.
- Margański, B., *Celebracja chrześcijańskiego misterium*, „Tarnowskie Studia Teologiczne”, 13 (1994), s. 355-368.
- Misztal, W., *Duchowość chrześcijan w świetle listów Pawłowych*, Kraków 2010.
- Słomka, W., *Chrzest jako podstawa duchowości chrześcijańskiej*, w: *Chrzest – nowość życia*, red. A. Nowak, W. Słomka, Lublin 1992, s. 11-24.
- Mokrzycki, B., *Nowe Narodzenie. Rozważania o misterium chrztu świętego*, Warszawa 1987.
- Nowak, A., *Nowy człowiek*, Rybnik 2002.
- Paluch, M., *Traktat o zbawieniu*, w: *Dogmatyka*, t. 3, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2006, s. 385-469.
- Pierskała, R., *Jak świętujemy?*, w: *Depozyt wiary. Opolska promocja Katechizmu Kościoła Katolickiego*, red. P. Moreniec, Opole 1995, s. 27-38.
- Skowronek, A., *Z teologii chrztu*, w: *Sakrament chrztu*, red. S. Czerwik, Katowice 1973, s. 9-74.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, Watykan 1964.
- Werbiński I., *Droga do dojrzałości chrześcijańskiej według ks. Franciszka Blachnickiego*, „Studia Włocławskie” 3 (2001), s. 296-312.

New Life and Baptismal Spirituality

Summary: Spiritual theology has been shaped for centuries and is frequently called the theological reflection upon the pursuit of a Christian towards the development of the plenitude of life and personal meeting with God. Baptism lays the foundations for building this personal relation with God. Spirituality itself is not a simple reality; instead, it consists of various subject- and- object factors which form the basis for the development of baptismal graces. Thanks to these graces, the baptized person is integrated into the mystery of Jesus, which is the mystery of salvation. Thus, baptismal spirituality which introduces a Christian into the new life in Christ, also results from the source, which is Christ Himself. The article discusses the issue according to the following points: 1. Baptism from the perspective of the catechism; 2. Towards the new life; 3. Openness to the deification of the human; 4. Baptismal spirituality; 5. Baptism as a gift for the Church.

Keywords: baptismal spirituality, new life, Holy Spirit, fruits of baptism, deification.

KS. PAWEŁ RABCZYŃSKI

Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
Olsztyn

Kościół w ujęciu Carlo Marii Martiniego

Streszczenie: Współcześnie coraz częściej kwestionuje się bosko-ludzką genezę i naturę Kościoła. Dochodzi do kontestacji religijnej wiary w Kościół. Odrzucając nadprzyrodzone elementy jego struktury, widzi się w nim jedynie instytucję, zorganizowaną społeczność i utożsamia głównie z duchownymi. Kardynał C. M. Martini, wieloletni arcybiskup Mediolanu, wybitny biblista, myśliciel i nieustrudzony duszpasterz, ujmując Kościół w kategoriach personalnych, jako nowy lud Boży, wspólnotę osób zgromadzoną wokół Jezusa Chrystusa. Podkreśla jego apostołski i maryjny charakter. Kościół powstał z woli Jezusa, dla wspólnoty z Bogiem i braćmi. Apostołowie ukształtowali podstawowe struktury i formy jego istnienia. Maryja, Matka Zbawiciela, jest „obrazem”, „ikoną”, a także ideałem zrealizowanego życia ludzkiego dla każdego chrześcijanina oraz całej kościelnej wspólnoty.

Słowa kluczowe: Kościół, nowy lud Boży, struktura Kościoła, Maryja, C.M. Martini.

Wprowadzenie

Najstarsze symbole wiary wskazują, że chrześcijanie od samego początku wyznawali wiarę w Trójjedynego Boga oraz w Kościół¹. Wyznanie wiary w Kościół było i jest warunkiem otrzymania chrztu św., który otwiera wierzącemu drogę zbawienia².

Współcześnie wiara w Kościół napotyka na cały szereg trudności³. Kardynał C. M. Martini stwierdza: „Jest bardzo wielu ludzi przyjmujących Ewangelię, przyjmujących Chrystusa, którzy jednak nie chcą przyjąć Kościoła”⁴. Odrzucenie Kościoła wiąże się najczęściej z brakiem zrozumienia, czym jest Kościół, jakie jest jego posłannictwo, a także z negowaniem wymogów, jakie stawia przed chrześcijaninem

¹ *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, opr. I. Bokwa i in., Poznań 2007, Inn.; H. Seweryniak, *Święty Kościół powszedni*, Warszawa 1996, s. 184-192.

² J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1970, s. 277-282.

³ Vittorio Messori w rozmowie z Andrea Torniellim, *Dlaczego wierzę. Życie jako dowód wiary*, Kraków 2009, s. 359-442; A. Czaja, *Szczerze o Kościele. Rozmawia Tomasz Ponikło*, Kraków 2014, s. 119-304.

⁴ C.M. Martini, *Lud w drodze. Medytacje*, Kraków 1992, s. 11.

wiara w Kościół⁵. Dla wielu Kościoł nie jest rzeczywistością powołaną przez Jezusa Chrystusa, lecz jedynie ludzką instytucją posiadającą budowle, urzędników i normy prawne. Tak rozumiany Kościół utożsamia się najczęściej z hierarchią i duchownymi⁶.

Próbę odpowiedzi na pytanie czym – a właściwie kim⁷ – jest Kościół i jakie jest jego posłannictwo stanowi nauczanie pasterskie kardynała Carlo Marii Martiniego (1927-2012), jezuita, wieloletniego arcybiskupa Mediolanu, człowieka dialogu zatroskanego o dobro pojedynczego człowieka, jak i całej wspólnoty wierzących w Chrystusa, intelektualisty, wybitnego znawcy Biblii. W przypadku Martiniego mamy więc do czynienia z jednej strony z gorliwym duszpasterzem, człowiekiem wielkiej wiary, a z drugiej – z badaczem, naukowcem i myślicielem⁸.

Zagadnienie Kościoła, w związku z dyskusją o nim, jego krytyką, a nawet negacją, było jednym z motywów zainteresowania się nauczaniem pasterskim kardynała Martiniego i jego eklezjologią w przepowiadaniu. Materiał źródłowy niniejszego artykułu stanowią polskie przekłady pism arcybiskupa Mediolanu, zebrane w pozycjach książkowych. Chodzi tu najczęściej o nieautoryzowane katechezy, medytacje i konferencje, głoszone do różnych grup słuchaczy: świeckich i duchownych, młodzieży i starszych. Kardynał wyraża zgodę na ich publikację pod swoim nazwiskiem bez osobistego ich opracowywania. Jest to więc zapis nauczania jednego z najwybitniejszych pasterzy współczesnego Kościoła.

I. Lud wokół Jezusa Chrystusa

C. M. Martini zauważa, że Kościół ustanowiony przez Jezusa Chrystusa tkwi swoimi korzeniami w Starym Testamencie, w Starym Przymierzu⁹. Owo zakorzenie Kościoła w jasny sposób oddaje idea ludu Bożego¹⁰, podjęta z wielkim entuzjazmem przez Sobór Watykański II i obecna niemal we wszystkich jego dokumentach¹¹. Stąd kardynał Martini uczy, że: „Kościół, każdy z nas, nasze wspólnoty nie mogą się zrozumieć i określić jeżeli nie uwzględnimy świętych korzeni naszej

⁵ E. Ozorowski, *Kościół. Zarys eklezjologii katolickiej*, Wrocław 1984, s. 16-17.

⁶ C.M. Martini, *Kościół – jak lepiej go rozumieć*, Warszawa 1997, s. 12-13; S. Piotrowski, *Jeden, święty, powszechny, apostołski*, Białystok 1993, s. 9-10; M. Rusecki, *Traktat o Kościele*, red. K. Kaucha – P. Królikowski – J. Mastej, Lublin 2014, s. 93-99.

⁷ Cz.S. Bartnik, *Kościół*, Lublin 2009, s. 151-155.

⁸ Wiadomości biograficzne zob.: D. Modena, *Carlo Maria Martini. Custode del mistero nel cuore della storia*, Rome 2005; C.M. Martini – G. Sporschill, *Conversazioni notturne a Gerusalemme : sul rischio della fede*, Milano 2008; C.M. Martini, *Colti da stupore. Incontri con Gesù*, Milano 2012; A. Torielli, *Carlo Maria Martini. Niepokorny Kardynał*, Kraków 2013.

⁹ C.M. Martini, *Samuel. Prorok religijny i polityczny*, Kraków 1994, s. 105; C.M. Martini, *Kobieta pośród swego ludu*, Kraków 1993, s. 92; C.M. Martini, *Biblia i powołanie. Od powołania chrzcielnego do powołania kapłańskiego*, Kraków 2001, s. 36-121.

¹⁰ G. Lohfink, *Czy Bóg potrzebuje Kościoła? O teologii ludu Bożego*, Poznań 2005.

¹¹ *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, tekst polski, nowe tłumaczenie, Poznań 2002.

wiary, a więc znaczenia narodu żydowskiego w historii, jego misji i jego całego powołania”¹². Jezus Chrystus przez swoją mękę, śmierć i zmartwychwstanie zawarł Nowe Przymierze i utworzył nowy lud Boży – Kościół. W ten sposób dawne tytuły ludu Bożego Starego Testamentu – Izraela stały się określeniami Kościoła, który jest nazwany „wybranym plemieniem, królewskim kapłaństwem, świętym narodem, ludem Bogu na własność przeznaczonym” (1P 2, 9)¹³.

Kardynał Martini nazywa Kościół „ludem Bożym w drodze”¹⁴. Słowo „lud” podkreśla wspólnotowy charakter świadectwa o Zmartwychwstałym, do jakiego jesteśmy zobowiązani. Określenie „w drodze” uwydatnia dynamizm świadectwa, jego rozwój w kierunku większej autentyczności. Lud w drodze jest przede wszystkim wspólnotą głoszącą Chrystusa, misją¹⁵. Nowy lud Boży posiada świadomość własnego posłannictwa. Aby uchwycić przejawy tej świadomości, arcybiskup Mediolanu odwołuje się do Dziejów Apostolskich – Księgi o Kościele u jego początków¹⁶.

1. Powstanie i cel nowego ludu Bożego: z woli Jezusa, dla wspólnoty z Bogiem i braćmi

Nowy lud Boży – Kościół, „cudownie przygotowany w historii narodu izraelskiego i w starym przymierzu”¹⁷, został ustanowiony z woli Jezusa jako „wspólnota wiary, nadziei i miłości”¹⁸. Zasadniczym celem Kościoła jest służba Królestwu Bożemu, która prowadzi do wspólnoty z Bogiem i braćmi¹⁹.

Kardynał Martini stwierdza, że Pan Jezus ustanowił Kościół na drzewie krzyża²⁰, aby kontynuował Jego misję – dzieło zbawienia, to jest prowadził wszystkich do Boga Ojca²¹. Jak Jezus został posłany przez Ojca, tak i On posyła swych uczniów do świata, aby go zbawić²². Między Chrystusem a Kościołem istnieje głębokie i wyjątkowe przymierze jedności: Chrystus jest Głową Kościoła, jego Zbawcą, Karmicielem, miłuje Kościół i oddaje za niego swe życie. Nieustannie pomaga mu, aby stał się doskonały (Ef 5, 1-33)²³. W ten sposób omawiany autor podkreśla stałą i dyna-

¹² *Lud w drodze*, s. 63.

¹³ J. Rigal, *Découvrir l'Église. Initiation à l'ecclésiologie*, Paris 2000, s. 39-53; J. Gnilka, *Pierwszi chrześcijanie. Źródła i początki Kościoła*, Kraków 2004, s. 255-266; J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Kościół. Wspólnota w drodze*, Kielce 2009, s. 15-23; M. Skierkowski, *Uczłowieczony Bóg. Chrystologia fundamentalna*, Płock 2013, s. 358-366.

¹⁴ *Lud w drodze*, s. 8; C.M. Martini, *Zrozumieć Kościół. Rozważania dotyczące Soboru Watykańskiego II*, Kraków 2001, s. 121-124.

¹⁵ *Kobieta pośród swego ludu*, s. 92; *Zrozumieć Kościół*, s. 91-97.

¹⁶ *Lud w drodze*, s. 9.

¹⁷ Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 2, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, s. 104.

¹⁸ *Tamże*, 8.

¹⁹ *Królestwo Boże a Kościół*, red. M. Chojnacki – J. Morawa – A. Napiórkowski, Kraków 2012.

²⁰ *Samuel*, s. 84; *Zrozumieć Kościół*, s. 78.

²¹ *Samuel*, s. 104.

²² C.M. Martini, *Kochać Jezusa. Medytacje nad Ewangelią św. Jana*, Kraków 2003, s. 65-69.

²³ C.M. Martini – E. Ascoli – L. Bettazzi, *Czy można kochać Kościół? Oddanie i ewangeliczna*

miczną obecność Chrystusa w Kościele.

W Ewangelii św. Mateusza znajdujemy zapowiedzi fundacji Kościoła. Podstawowy jest tu tekst, w którym występuje termin „ekklezja” (Mt 16, 18). Słowa skierowane do Piotra wyrażają zamiar Jezusa zbudowania Kościoła jako instytucji trwałej, mającej w Bogu swoje oparcie, swoją ostateczną, wieczną i świętą wartość. Natomiast fragmenty o rozmnożeniu chleba (Mt 14, 13-21; 15, 32-39) w sposób symboliczny przedstawiają Kościół, którego życie skupia się wokół Eucharystii²⁴. W rozdziale 18, św. Mateusz wymienia osoby, które budują wspólnotę Kościoła. Arcybiskup Mediolanu podkreśla, że Kościół jest dziełem Trójcy Świętej. Wraz z Ojcem, w centrum wspólnoty jest zawsze obecny zmartwychwstały Jezus poprzez Swego Ducha, który nieustannie pobudza Kościół do życia Ewangelią. Fundamentem budowli są Apostołowie, którzy w jakimś sensie reprezentują cały nowy lud Boży²⁵. Wśród nich na podkreślenie zasługuje osoba Piotra wyraźnie wymienianego jako budowniczy Kościoła (Mt 17, 24nn; 18, 21)²⁶. Kościół stanowią także posiadający ducha synostwa Bożego, uczniowie Jezusa, maluczcy, bracia upadający²⁷.

Martini przypomina, że celem Kościoła jest głoszenie Królestwa Bożego. Tak charakteryzował zadanie Kościoła św. Paweł w czasie uwięzienia (por. 2 Tm 4, 9-18)²⁸. Jezus zapoczątkował w sobie realizację eschatologicznego Królestwa Bożego. Czynami, w których się ono objawia, jest przede wszystkim uzdrawianie chorych i odpuszczanie grzechów. Kościół jest czasem wzrostu Królestwa Bożego, przestrzenią, w której ono się realizuje i ujawnia. Królestwo już jest w Kościele (por. Łk 17, 21), ale nie w całej pełni (por. Ap 21, 1-3). Zasadnicze rysy Królestwa Bożego arcybiskup Mediolanu odnajduje w Kazaniu na górze (Mt 5, 1-7, 29)²⁹. Królestwo Niebieskie objawiło się na ziemi w krzyżu i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa. Spełnia się w Kościele pojmowanym jako wspólnota, jako narzędzie zjednoczenia wszystkich ludzi w Chrystusie³⁰. To On udziela jej Ducha Świętego poprzez Słowo, Eucharystię i sakramenty³¹. Królestwo Boże jest rzeczywistością, w której ciągle trwa walka. W historii egzystuje obok siebie dobro i zło, światło i ciemności, uniesienie i przygnębienie (por. Mt 13, 24 - 30). Z chwilą pełnego objawienia się Bożego Królestwa zatryumfuje w pełni dobro, prawda, życie i szczęście. Właśnie dlatego Jezus wskazywał, że Królestwo „rodzi się” stopniowo, w cierpliwości, w pokorze

odwaga w posłudze kapłańskiej, Kraków 2004, s. 90-94.

²⁴ C.M. Martini, *Cóż mamy czynić? Medytacje nad Ewangelią według świętego Mateusza*, Kielce 1996, s. 118; *Zrozumieć Kościół*, s. 66; *Kościół – jak lepiej go rozumieć*, s. 14-16.

²⁵ *Biblia i powołanie*, s. 124-132; *Cóż mamy czynić?*, s. 53.

²⁶ *Cóż mamy czynić?*, s. 125.

²⁷ C.M. Martini, *Słownik duchowy. Mały przewodnik dla duszy*, Kraków 1999, s. 60.

²⁸ *Lud w drodze*, s. 28.

²⁹ *Cóż mamy czynić?*, s. 92-93.

³⁰ C.M. Martini, *Dawid. Grzesznik i człowiek wiary*, Kraków 1998, s. 189-198.

³¹ C. M. Martini, *Ewangelia u źródeł. Rozważania w Asyżu o Kazaniu na górze*, Kraków 1995, s. 28; C.M. Martini, *Wyznania Piotra*, Kraków 1999, s. 86-95; C.M. Martini, *Trzy opowieści Ducha. List pasterski na temat darów Pocieszyciela 1997-1998*, Warszawa 1999, s. 12-14; 17-27.

i w znoszeniu tego, że nie wszyscy są doskonali³². Królestwo Niebieskie jest rzeczywistością napotykaną na sprzeciw, zwalczaną³³, ale także jest rzeczywistością niepokonalną, fazą niezwyklego urodzaju (por. Mt 13, 1-9). Arcybiskup Mediolanu podkreśla, że źródłem dynamicznego rozwoju Królestwa jest misterium odkupienia dokonane przez Jezusa³⁴. Pełne objawienie obecne już „w początkach” Królestwa związane będzie z powtórным przyjsciem Chrystusa³⁵. Kościół wytrzymał w byciu tym, czym jest, a więc dbający o swą tożsamość, osiąga swój cel. Okazuje się wiarygodny, prawdziwy, autentyczny.

Kardynał Martini zwraca uwagę na sytuacje, w których nowy lud Boży spełnia się. Ma to miejsce wówczas, gdy jest wierny swemu posłannictwu. Dokonuje się to zarówno w momentach szczególnie pomyślnych (por. Dz 9, 31), kiedy wspólnota żyje w bojaźni Pańskiej, pocieszana przez Ducha Świętego³⁶, jak i w czasie prześladowań (por. Dz 5, 40-42)³⁷. Prześladowanie jest bez wątpienia złem, pozostaje w sprzeczności z celem Kościoła, gdyż przeszkadza w głoszeniu Ewangelii i powoduje ustanie dialogu³⁸. Symbolem cierpiącego Kościoła jest Hiob³⁹. Z drugiej strony liczne cierpienia i prześladowania pojmowane są jako część planu zbawienia (por. Dz 14, 21-22), jako negatywny znak, którym posługuje się Bóg⁴⁰. Istnieje przedziwny związek między tajemnicą „słabości Boga” – objawioną w Jezusie – a tajemnicą Kościoła bezbronnego i prześladowanego⁴¹. „Obecność oblicza Chrystusowego w Kościele to również obecność Jego cierpiącego oblicza: oblicza oplutego, odrzuconego, wyszydzonego, torturowanego w rzeczywistości Jego Kościoła. Również i w tym wyraża się zamysł Kościoła, a znieważone Słowo staje się, dzięki potędze Boga, obwieszczaniem miłości Ojca w Chrystusie. Kościół prześladowany jest także Ewangelią, promieniuje chwałą Boga, jest Kościołem w pełnym tego słowa znaczeniu”⁴². Zaskakujący jest styl w jakim pierwotna wspólnota wierzących w Jerozolimie znosi przeciwności. Jest to radość, otwartość i odwaga słowa⁴³.

Arcybiskup Mediolanu potwierdza, że Kościół, będąc Ciałem Chrystusa, buduje się w czasie⁴⁴ dzięki mocy Ducha Świętego⁴⁵. Posiada jednak przeciwnika, który „wykrzywia proste drogi Pańskie” (Dz 13, 9-10). W Biblii znajdujemy imiona

³² *Bóg żywy*, s. 25-26.

³³ *Wytrwaliście przy mnie w moich przeciwnościach*, s. 15.

³⁴ *Cóż mamy czynić?*, s. 92-93.

³⁵ *Tamże*, s. 155.

³⁶ C.M. Martini, *Owoce Ducha Świętego w życiu codziennym*, Kraków 2001.

³⁷ *Lud w drodze*, s. 30-31.

³⁸ *Tamże*, s. 82.

³⁹ *Wytrwaliście przy mnie w moich przeciwnościach*, s. 122.

⁴⁰ *Lud w drodze*, s. 83-84; C.M. Martini, *Śladami Jezusa*, Kraków 2000, s. 85-96.

⁴¹ C.M. Martini, *Głosiciel Ewangelii u świętego Łukasza. Medytacje*, Kraków 1993, s. 94; C.M. Martini, *Słuchać Jezusa. Medytacje nad Ewangelią św. Mateusza*, Kraków 2000, s. 151-167.

⁴² *Lud w drodze*, s. 84.

⁴³ *Tamże*, s. 85.

⁴⁴ *Tamże*, s. 31.

⁴⁵ *Głosiciel Ewangelii u świętego Łukasza*, s. 114.

przeciwnika: wąż, kusiciel, nieprzyjaciel, morderca od początku, oskarżyciel, wprowadzający rozłam, kłamca⁴⁶. Osobowe zło jest cieniem padającym na wspólnotę, który wciąż przypomina, że Ewangelia wymaga zdolności do ciągłego zmagania i duchowej walki, co wiąże się z postawą czujności (por. 1 P 5, 8-9)⁴⁷. Zło dokonane przez człowieka – grzech – obraża Boga i rozbija wspólnotę, a w wymiarze Kościoła powszechnego może doprowadzić do schizmy lub herezji⁴⁸. Dlatego też Bóg leczy z grzechu i jego skutków za pośrednictwem Kościoła – Ciała Jezusa⁴⁹.

2. Struktury Kościoła: porządek hierarchiczny i bogactwo charyzmatów

Kościół Jezusa Chrystusa jest wspólnotą, która obejmuje osoby związane braterską miłością. W tym organizmie występują instytucja i charyzmat, niezbędne do prawidłowego funkcjonowania wspólnoty⁵⁰.

Kardynał Martini podkreśla, że Kościół założony przez Jezusa Chrystusa jest wspólnotą osób, spośród których wyznaczani są funkcyjni, odpowiedzialni za wspólnotę⁵¹. Członkowie Kościoła to osoby, które gromadzi pragnienie Boga. To także osoby, których entuzjazm religijny przygasł, rozmył się w pokusach i lenistwie⁵². Ukształtowało się nazewnictwo dla określenia członków Kościoła. Najbardziej charakterystyczna nazwa to „chrześcijanie”. Stosowali ją początkowo ludzie „z zewnątrz”. To odróżniające określenie stało się nazwą własną i zostało przyjęte przez samą wspólnotę chrześcijańską, gdyż dobrze oddaje jej odniesienie do Chrystusa. Inna nazwa to „uczniowie”. Słowo to wskazuje na tych, którzy idą za Jezusem jako Mistrzem życia. Kolejne określenie „wierzący” wskazuje tych, którzy uwierzyli, zaufali i postawili całe swoje życie na Jezusa. Jeszcze inne określenie: „święci”. Kładzie ono nacisk na pragnienie kształtowania życia według wzoru Jezusa. Bardzo często w Dziejach Apostolskich spotykamy określenie „bracia”. Wskazuje ono na stosunek osoby do wspólnoty i osób we wspólnocie. Kontemplacja wyżej wymienionych nazw pozwala zrozumieć to, co dla Kościoła jest zasadnicze, mianowicie przyłączenie do Chrystusa, które prowadzi do braterstwa⁵³.

Odpowiedzialni za wspólnotę nazywani są „zwierzchnikami”, „głowami”, „apostołami”. Arcybiskup Mediolanu podkreśla, że zwierzchnicy uobecniają we wspólnocie Chrystusa i dar Ducha Świętego⁵⁴. Posiadają oni, mimo różnic, wspólne cechy: oddali swoje życie Jezusowi jako Panu (por. Dz 15, 25-26); odtwarzają w sposób osobisty i oryginalny koleje życia Jezusa (por. Dz 7, 59-60); znajdują się w drodze

⁴⁶ *Lud w drodze*, s. 96 - 97.

⁴⁷ *Tamże*, s. 102.

⁴⁸ C.M. Martini, *Ludu mój, wyjdź z Egiptu. Medytacje*, Kraków 1990 s. 22.

⁴⁹ C.M. Martini, *Sakramenty. Katechezy radiowe*, Kraków 1994, s. 48.

⁵⁰ H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele – dzisiaj*, Katowice 1993, s. 375-379.

⁵¹ *Lud w drodze*, s. 34; *Zrozumieć Kościół*, s. 65-66.

⁵² *Lud w drodze*, s. 36.

⁵³ *Tamże*, s. 36-37.

⁵⁴ *Tamże*, s. 37.

ku celowi Kościoła⁵⁵. Im też Chrystus powierzył całe bogactwo Kościoła, to jest depozyt wiary⁵⁶.

Zwierzchnicy wspólnoty są głosicielami Ewangelii i pasterzami. Głoszą Słowo Boże z pewnością, która płynie z krzyża⁵⁷, w mądrości serca⁵⁸ i z żarliwością⁵⁹. Jako pasterze służą wspólnocie w pokorze i dobroci⁶⁰, z pełnym zaangażowaniem⁶¹. Posiadają szczególny dar „budowania Ciała Chrystusa” (por. Ef 4, 11). Wyraża się on w posłudze apostoła, proroka, ewangelisty, pasterza i nauczyciela. Jest to pięć ważnych charyzmatów budujących wspólnotę⁶². Źródłem tych charyzmatów jest „służba wierze” (diaconia fidei). Przedmiotem posługi jest tu sama wiara. Istnieje także „służba z wiary” (diaconia ex fide), której przedmiotem jest pomoc chorym, niepełnosprawnym, narkomanom, zaangażowanie społeczne, wychowanie⁶³.

Martini przypomina, że zasadnicza odpowiedzialność za ewangelizację i pasterzowanie w generacjach poapostolskich spoczywa na biskupach. Jest ich głównym zadaniem⁶⁴. Dzieli je oni z prezbiterami, pracującymi w określonych miejscowościach i w konkretnych wspólnotach. Kościół pozostaje Kościołem żywym, jeśli dwa podstawowe charyzmaty, ewangelizowania i pasterzowania, spełnia harmonijnie⁶⁵. Kardynał z Mediolanu opisuje tę harmonię następująco: „Kościół oczekuje od swoich kapłanów, by byli jednymi i drugimi [głosicielami i pasterzami – dop. P.R.]. Mówiąc dokładniej: w organicznym ciele Kościoła konieczne są obydwa te dary, by panowała równowaga, a nie zastój, czy zbyt wielki powiew entuzjazmu bez solidnego budowania”⁶⁶.

Omawiany autor podkreśla, że zwierzchnicy Kościoła powołani są przez Chrystusa do dawania świadectwa (por. Dz 1, 8). Dotyczy ono osoby Jezusa, Jego życia, zdolności do nowego ułożenia stosunków międzyludzkich, opartych na służbie, bezinteresowności i przyjaźni. Przepowiadanie świadków dokonuje się w mocy Ducha. Opiera się na Piśmie św. oraz żywej Tradycji, od Apostołów aż do Jana Pawła II⁶⁷.

Odpowiedzialność w Kościele i za Kościół wiąże się z trudnościami⁶⁸. Utrapienia posługi duszpasterskiej są rozliczne: zmęczenie fizyczne, nerwowe, zły humor, zmęczenie związane z codzienną pracą, stany zniechęcenia, sprzeciwu⁶⁹. Pomocą

⁵⁵ *Tamże*, s. 38-40.

⁵⁶ *Głosiciel Ewangelii u świętego Łukasza*, s. 119-120.

⁵⁷ C.M. Martini, *Kapłan wobec Słowa Bożego*, Kraków 1996, s. 34

⁵⁸ *Tamże*, s. 70.

⁵⁹ *Tamże*, s. 87.

⁶⁰ C.M. Martini, *Wyznania Pawła. Medytacje*, Kraków 1987, s. 67.

⁶¹ *Tamże*, s. 62.

⁶² *Głosiciel Ewangelii u świętego Łukasza*, s. 12.

⁶³ *Tamże*, s. 62 - 63.

⁶⁴ *Sakramenty*, s. 27.

⁶⁵ *Głosiciel Ewangelii u świętego Łukasza*, s. 13.

⁶⁶ *Tamże*, s. 14

⁶⁷ *Tamże*, s. 113-116.

⁶⁸ *Samuel*, s. 29.

⁶⁹ C.M. Martini, *Jak być księdzem?*, Kraków 1995, s. 19.

w sprostaniu posłannictwu jest wewnętrzna pociecha Ducha Świętego, którą kardynał Martini nazywa prawdziwą siłą kapłaństwa⁷⁰. Duch Święty uzdalnia pastersza do kontemplacji apostołskiej, która pomaga w zrozumieniu trudności wewnątrz wspólnoty⁷¹. Trudy posługi można także przezwyciężyć w kontemplacji Pana i Jego tajemnicy poprzez umiejętność bycia ponad sędami i emocjami wewnętrznymi⁷². Arcybiskup Mediolanu zaleca również odpowiedzialnym w Kościele troskę o zdrowie fizyczne i psychiczne⁷³ oraz dbanie o codzienny dobry nastrój⁷⁴.

Zwierzchnicy Kościoła są kapłanami Nowego Przymierza⁷⁵. Są sługami przymierza napisanego „Duchem Boga żywego” na „żywych tablicach serc”. Nie jest to przymierze litery, ale „Ducha, który ożywia” (por. 2 Kor 3, 3-11). Nowe Przymierze jest przymierzem pojednania człowieka z Bogiem. Uwzględnia ono grzeszność człowieka i upadek moralny historii. Jest nowym aktem stwórczym dokonany przez śmierć Chrystusa. Czyni ono odpowiedzialnych za wspólnotę sługami Ducha⁷⁶.

Posługiwanie w mocy Ducha zakłada wewnętrzną wolność osoby, prowadzenie życia wewnętrznego i przede wszystkim wiarę w zbawczą działalność Boga⁷⁷. Wiara jest fundamentem życia chrześcijańskiego. Pójście za Chrystusem na mocy chrzcielniczego zobowiązania oraz przyjęcie daru kapłaństwa uświadamia powołanemu radykalność wymagań wiary⁷⁸. Powołany do służby Nowego Przymierza musi porzucić swój dotychczasowy ustabilizowany świat, pokonać zakorzenione przyzwyczajenia i przywiązanie do własnej historii życia⁷⁹. Radykalność wymagań wiary objawia się w życiu kapłańskim między innymi w charyzmacie bezżenności dla Królestwa⁸⁰. Na drodze do pełnej, życiowej, akceptacji celibatu odpowiedzialny za wspólnotę powinien pokonać mit męskości, opinię o potrzebie posiadania towarzyszkę życia, która pomaga w dojrzewaniu osobowościowym, obawę przed samotnością⁸¹. Kardynał Martini podkreśla, że celibat dla Królestwa jest darem⁸² i wyborem⁸³, którego realizacja opiera się na prawdziwej przyjaźni z Jezusem⁸⁴.

Wspólnota Kościoła wzrasta dzięki porządkowi hierarchicznemu i bogactwu charyzmatów. Bóg wzbudza w swym Kościele różne dary i charyzmaty, aby słu-

⁷⁰ C.M. Martini, *Wiara, celibat, służba*, Kraków 1993, s. 102.

⁷¹ *Ludu mój, wyjdź z Egiptu*, s. 102.

⁷² *Wiara, celibat, służba*, s. 101.

⁷³ *Tamże*, s. 99-100.

⁷⁴ *Tamże*, s. 100-101.

⁷⁵ *Jak być księdzem?*, s. 59-60.

⁷⁶ *Tamże*, s. 81-84.

⁷⁷ *Tamże*, s. 70-71.

⁷⁸ *Wiara, celibat, służba*, s. 19.

⁷⁹ *Tamże*, s. 29-35.

⁸⁰ *Tamże*, s. 37.

⁸¹ *Tamże*, s. 75-83.

⁸² *Tamże*, s. 82.

⁸³ *Lud w drodze*, s. 92.

⁸⁴ *Wiara, celibat, służba*, s. 82.

żyły wspólnocie i budowały jej jedność⁸⁵. Jednym z charyzmatów, jaki posiadają chrześcijanie, jest poświęcenie się (consecratio) Bogu przez zachowanie rad ewangelicznych: ubóstwa, czystości i posłuszeństwa. Są one znakiem i sposobem dążenia do pełnego urzeczywistnienia przyjaźni z Ojcem, w Synu, dzięki łasce Ducha Świętego⁸⁶. To powołanie jest służbą dla całej ludzkości⁸⁷. Wymaga jednak ono umiejętności całościowego widzenia celu Kościoła oraz poszczególnych grup i wspólnot w jego łonie, tak aby zarządzać ich potrzebom⁸⁸. Taka postawa rodzi się z zawierzenia Chrystusowi dzięki kontemplacji słowa Bożego⁸⁹.

Kardynał Martini podkreśla, że rozwój życia duchowego we wspólnotach osób konsekrowanych domaga się od ich członków wiary ewangelicznej i pokutującej⁹⁰. „Tylko taka wiara – stwierdza Arcybiskup – jest wiarą dojrzałą: gdy odkupiony grzesznik żyje w postawie skruchy, żalu za grzechy, postawie błagalnej i upraszającej miłosierdzia Bożego”⁹¹. Życie w ślubach nie polega jedynie na „służbie Królestwu”, ale przede wszystkim na „służbie Królowi”: na naśladowaniu Jezusa, uwielbieniu Go, wystawianiu i słuchaniu⁹². Dopiero kontemplacja Jezusa pozwala osobie konsekrowanej na pełną miłości służbę braciom⁹³.

Naśladowanie Jezusa dokonuje się między innymi na płaszczyźnie ludzkiej płciowości jako ewangeliczne dziewictwo. „Chrześcijańskie dziewictwo – uwypukla Martini – nie jest zwykłym celibatem, wyrzeczeniem się małżeństwa. W tym wypadku moglibyśmy określić je jako nienależenie do nikogo, aby służyć wszystkim, być do ich dyspozycji. Chrześcijańskie dziewictwo jest raczej dziewictwem ślubnym, oblubieńczym, jest należeniem do Pana”⁹⁴.

Charyzmatowi zakonnemu towarzyszy duch ofiary i poświęcenia. W pewnym sensie sam człowiek powołany staje się „ofiarą”, gdyż poświęca własne istnienie Bogu w akcie wyłącznej miłości. Życie chrześcijańskie o tyle jest „ofiarą”, o ile pozostaje w ścisłym związku z doskonałą ofiarą krzyża⁹⁵. Dar całkowitego oddania się Bogu posiada charakter dynamiczny, wymaga ciągłego potwierdzania zasadniczego wyboru, który odnawia się poprzez modlitwę.

3. Społeczne orędzie Kościoła

Kardynał Martini podkreśla, że orędzie zbawienia, które głosi Kościół, dotyczy

⁸⁵ *Ludu mój, wyjdź z Egiptu*, s. 68; *Zrozumieć Kościół*, s. 75-79.

⁸⁶ *Kobieta pośród swego ludu*, s. 97.

⁸⁷ *Tamże*, s. 12.

⁸⁸ *Tamże*, s. 30-31.

⁸⁹ *Tamże*, s. 35.

⁹⁰ *Tamże*, s. 64.

⁹¹ *Tamże*, s. 51.

⁹² *Tamże*, s. 79-80.

⁹³ *Tamże*, s. 81.

⁹⁴ *Tamże*, s. 83.

⁹⁵ *Tamże*, s. 94.

także sfery społecznej, instytucji życia publicznego i polityki⁹⁶, świata mediów⁹⁷. W nauczaniu Kościoła stale jest obecny profetyzm społeczny⁹⁸, domagający się od chrześcijanina dokonywania wyborów w sferze obywatelskiej, społecznej i politycznej⁹⁹. Chrześcijanie są współodpowiedzialni za dzieje świata i za ewangelizację życia publicznego. Powołując się na adhortację apostołską Jana Pawła II „Christifideles laici” (z 30 grudnia 1988 r.) Arcybiskup Mediolanu stwierdza, że wierni powinni mieć świadomość obowiązku i prawa angażowania się w politykę. Ta działalność jest częścią posłannictwa świeckich w Kościele¹⁰⁰. Warunkiem podjęcia aktywności politycznej jest przede wszystkim kompetencja, uznanie prymatu wartości duchowych, kierowanie się chrześcijańską nadzieją¹⁰¹.

Moralność chrześcijańska zmierza ku ideałowi, który ukazany jest w zasadach wiary. Ewangeliczna nauka powinna być – według kardynała Martiniego – „zaczynem skuteczności życia społecznego, ekonomicznego i politycznego”¹⁰². Pierwsze prawo etyki społecznej głoszonej przez Kościół, wyrażone zostało w przypowieści o miłosiernym Samarytaninie (Łk 10, 30-37). Nasz autor pisze: „Moralność żąda więc, abyśmy czynili drugim to, co chcielibyśmy, by i nam zostało uczynione”¹⁰³.

Zajmując się katolicką etyką społeczną arcybiskup Mediolanu zwraca uwagę na odpowiedzialność osoby względem zbiorowości¹⁰⁴ i związane z nią cnoty: sprawiedliwość, uczciwość, przejrzystość, szczerowość, lojalność. Sprawiedliwość jest cnotą zasadniczą dla całości kształtu stosunków społecznych. Polega nie tylko na oddaniu każdemu tego, co mu się należy, „lecz jest również wartością twórczą, buduje godność, w naszej zaś tradycji [chrześcijańskiej – dop. P.R.] nie wolno jej nigdy oddzielać od miłości”¹⁰⁵. Sprawiedliwość łączy się z uczciwością. „Być uczciwym – znaczy: liczyć się z głosem sumienia oraz z normami prawa w całym ich zakresie”¹⁰⁶. Postawa uczciwości jest głęboko zakorzeniona w Ewangelii, która przestrzega przed wypełnianiem norm prawa z jednoczesnym pomijaniem o wiele poważniejszych wymagań (por. Mt 23, 23).

Z uczciwością związana jest przejrzystość polegająca na jasnym i klarownym postępowaniu w działalności ustawodawczej, ekonomicznej, administracyjnej i w stosunkach międzyludzkich¹⁰⁷. Ważną cnotą społeczną jest szczerowość rozumiana jako gotowość do mówienia tego, czego znajomość jest prawem wszystkich oraz jako

⁹⁶ *Cóż mamy czynić?*, s. 131-132.

⁹⁷ C.M. Martini, *Rozmowy z moim telewizorem. Spotkanie Kościoła ze światem mass mediów*, Kraków 1998, s. 70-72, 91-108.

⁹⁸ *Samuel*, s. 103.

⁹⁹ *Ewangelia dla twojej wolności*, s. 126 - 127.

¹⁰⁰ C.M. Martini, *Jaka polityka?*, Kraków 1995, s. 80-81.

¹⁰¹ *Tamże*, s. 88-95.

¹⁰² *Tamże*, s. 51.

¹⁰³ *Tamże*, s. 19.

¹⁰⁴ *Tamże*, s. 37 - 38.

¹⁰⁵ *Tamże*, s. 48 - 49.

¹⁰⁶ *Tamże*, s. 21.

¹⁰⁷ *Tamże*, s. 27.

postawa, która nie dopuszcza nigdy kłamstwa¹⁰⁸. Postawy szczerości i uczciwości zawierają się w pewnym sensie w cesze lojalności, tak prywatnej, jak i publicznej. W życiu publicznym lojalność to właściwa postawa obywatela wobec instytucji¹⁰⁹.

Podstawowym pojęciem katolickiej etyki społecznej jest „dobro wspólne”. Martini tłumaczy, że „jest ono zbiorem wszystkich czynników i warunków życia danej społeczności, które sprzyjają pomyślności, postępowi ludzkiemu wszystkich obywateli”¹¹⁰. Realizacja „dobra wspólnego” wymaga zaangażowania się instytucji i obywateli, całej społeczności. Urzeczywistnianiu „dobra wspólnego” służy polityka¹¹¹.

II. Apostolski i maryjny charakter wspólnoty głoszącej Chrystusa

Kościół jest społecznością uczniów Jezusa Chrystusa posłanych do świata. Jego Założyciel zlecił mu określone zadania i misję. Dzięki obecności Ducha Świętego Kościół, jako całość i poszczególne osoby, wypełnia swe posłannictwo. Szczególne znaczenie dla Kościoła posiada osoba Maryi¹¹² oraz Apostołowie, a wśród nich św. Piotr i św. Paweł¹¹³. Kościół jest zbudowany na fundamencie Apostołów, strzeże i pielęgnuje ich nauki¹¹⁴.

Najświętsza Maryja Panna, Matka Boga-Człowieka, jest „ikoną” celu Kościoła. Święci Apostołowie, a szczególnie Piotr i Paweł, są jego filarami. Piotr jest symbolem elementu instytucjonalnego, a Paweł charyzmatycznego Kościoła.

1. Św. Piotr – pierwszy głosiciel Ewangelii

W gronie Apostołów szczególną postacią jest Szymon Piotr. Arcybiskup Mediolanu tak opisuje jego osobowość: „Piotr, z jednej strony, jest człowiekiem pewnym siebie, śmiałym, impulsywnym, o wielkim sercu, lecz w niektórych momentach ujawnia słabość; jest więc typem bardzo skomplikowanym, a nawet budzi wątpliwości, dlatego że nie zawsze potrafi być wierny”¹¹⁵. Został on powołany przez Chrystusa podczas cudownego połowu ryb na jeziorze (Mk 1, 16-18; Łk 5, 1-11). Ze zwykłego rybaka Piotr stał się głosicielem Ewangelii – „rybakiem ludzi”¹¹⁶. W katalogu Apostołów był on zawsze wymieniany na pierwszym miejscu, co świadczy, że Jezus miał nad nim wyjątkową pieczę¹¹⁷. Wiele razy doświadczył miłości Jezusa, poznał

¹⁰⁸ *Tamże*, s. 30-31.

¹⁰⁹ *Tamże*, s. 33.

¹¹⁰ *Tamże*, s. 35.

¹¹¹ *Tamże*, s. 39.

¹¹² L.M. Di Girolamo, *La fede ecclesiale di Maria, w: Amore e verità. Sintesi prospettica di Teologia Fondamentale. Studi in onore di Rino Fisichella*, edd. G. Pasquale – C. Dotolo, Città del Vaticano 2011, s. 531-550.

¹¹³ J. Gnilka, *Pierwsi chrześcijanie*, s. 328-377.

¹¹⁴ *Kościół – jak lepiej go rozumieć*, s. 49-57.

¹¹⁵ *To jest Pan!*, s. 21.

¹¹⁶ *Wyznania Piotra*, s. 39-46; *Głosiciel Ewangelii u świętego Łukasza*, s. 48-51.

¹¹⁷ *To jest Pan!*, s. 65.

Go także jako zapowiadanego Mesjasza (Łk 9, 20). Jezus okazał Piotrowi szczególne zaufanie, gdy w okolicach Cezarei Filipowej obiecał mu klucze do królestwa niebieskiego (Mt 16, 18-19)¹¹⁸.

Piotr, wychowany przez Stary Testament do widzenia Boga wielkiego i potężnego, nie zawsze rozumiał naukę Chrystusa, upomniał Go nawet, gdy Jezus mówił o swojej męce i zbawczym planie (por. Mk 8, 31-33)¹¹⁹. Podczas przemienienia Pańskiego na górze Tabor Apostoł dał się poznać jako człowiek wspaniałomyślny, gotowy do podjęcia odpowiedzialności za Królestwo (por. Łk 9, 28-33)¹²⁰. Entuzjazm związany z wydarzeniem góry Tabor sprawił, że Piotr zaczął postępować jak „zarządca” Królestwa zdolny kierować tajemnicami Boga¹²¹.

Wydarzenia w Ogrodzie Oliwnym spowodowały ogromne wewnętrzne zamieszanie Piotra. W końcu zagubiony i ogarnięty strachem zaparł się Mistrza¹²². Kardynał Martini dostrzega w doświadczeniu Piotra ważną naukę dla Kościoła. Przegrana próba moralna Piotra ma utwierdzać braci, ma pomóc w zrozumieniu bezgranicznego miłosierdzia Boga¹²³. Po zmartwychwstaniu Jezus ponownie obdarzył słabego Apostoła zaufaniem. Uczynił to pytając go trzykrotnie o miłość¹²⁴. „A ponieważ Jezus wie, co robi, oznacza to, że jest to najważniejsze pytanie, podstawowe pytanie o człowieka, i tutaj decyduje się nie tylko los człowieka, ale także Kościoła, los organizacji i życia Kościoła”¹²⁵. Chrystus posunął się jeszcze dalej, nie tylko pozwolił mu lepiej poznać siebie i odbudował w Piotrze prawdziwe rozumienie zbawczych dzieł Bożych¹²⁶, ale także powierzył mu swoją Owczarnię – Kościół¹²⁷. Jezus przekazał Piotrowi także swoją misję pasterską, „misję sprowadzenia rozproszonych do jedności”¹²⁸. Piotr kontynuował dzieło swego Mistrza.

Arcybiskup Mediolanu zwraca uwagę na dokonane przez Piotra otwarcie bram Kościoła poganom (por. Dz 10, 47-48)¹²⁹. Jest to według Martiniego kluczowy temat Dziejów Apostolskich¹³⁰. To „epokowe przejście”¹³¹ nie obyło się bez trudności. Piotr, posłany przez Jezusa do dawania świadectwa „aż po krańce ziemi” (por. Dz 1, 8), na początku swej działalności troszczył się przede wszystkim o wspólnotę w Jerozolimie, która pieczołowicie pielęgnowała etyczne i prawne dziedzictwo Izraela. Stronił od nawróconych z pogaństwa, a nawet zachowywał się w stosunku do nich

¹¹⁸ *Wyznania Piotra*, s. 46-49.

¹¹⁹ *Powołanie świeckich*, s. 85; *Wyznania Piotra*, s. 55-59.

¹²⁰ *Głosiciel Ewangelii u świętego Łukasza*, s. 79.

¹²¹ *Tamże*, s. 81.

¹²² C.M. Martini, *Ciemność i światło*, Kraków 2012, s. 63-67; *Wyznania Piotra*, s. 60-64.

¹²³ *Głosiciel Ewangelii u świętego Łukasza*, s. 85.

¹²⁴ *Wyznania Piotra*, s. 64-68; *Ciemność i światło*, s. 68-74; *Kochać Jezusa*, s. 156-158.

¹²⁵ *To jest Pan!*, s. 68.

¹²⁶ *Słuchać Jezusa. Medytacje nad Ewangelią św. Mateusza*, s. 137-150.

¹²⁷ *To jest Pan!*, s. 72.

¹²⁸ *Ludu mój, wyjdź z Egiptu*, s. 96.

¹²⁹ *Lud w drodze*, s. 79.

¹³⁰ *Tamże*, s. 71.

¹³¹ *Tamże*, s. 73.

dwuznacznie, za co publicznie upomniął go św. Paweł (por. Ga 2, 11-14)¹³². Piotr nie błędził w nauczaniu, lecz w postępowaniu¹³³. Dzięki mocy Ducha Świętego i osobistej modlitwie Apostoł rozpoznał prawdziwy zamysł Boży w stosunku do przyjmujących wiarę spoza Izraela. „Węzeł blokujący Piotra i wspólnotę jerozolimską zostaje rozwiązany: jeśli Duch Święty, którego pierwsi otrzymali Apostołowie od Jezusa, został teraz dany tym wspólnotom [pogańskiego pochodzenia], oznacza to, że również one są dziedzicami obietnic”¹³⁴. Piotr legalizując swym autorytetem misję wśród pogan potwierdził swoją szczególną, instytucjonalną rolę w Kościele¹³⁵. „Tak więc Piotr dochodzi do coraz jaśniejszej intuicji zamysłu Kościoła, coraz lepiej czuje, w jaki sposób Bóg objawia się w historii”¹³⁶.

Piotr jest głową Kościoła, „pierwszym głosicielem Ewangelii”¹³⁷, ale także „symbolem odwagi i trudu tego Kościoła”¹³⁸. Piotr jest przedstawicielem instytucji ustanowionej przez Jezusa Chrystusa, symbolem elementu hierarchicznego Kościoła¹³⁹. W polskich przekładach pism kardynała Martiniego nie występuje szerzej wątek prymatu następców św. Piotra, biskupów Rzymu. Autor koncentruje się bardziej na zadaniach Piotra, niż na jego uprawnieniach.

2. Św. Paweł – wzór pasterza Kościoła

Święty Paweł, Apostoł narodów, jest postacią doniosłą dla całego chrześcijaństwa. Działalność misyjna Pawła była najbardziej owocną w całym pierwotnym Kościele¹⁴⁰. Poznanie jego osoby i nauki prowadzi do poznania Kościoła i jego doktryny. Bez znajomości Listów Pawła nie można w pełni zrozumieć Ewangelii. Teologia Apostoła obejmuje eschatologię (1 List do Tesaloniczan), soteriologię (List do Galatów, List do Kolosan) i eklezjologię (1 i 2 List do Koryntian)¹⁴¹. W Liście do Filipian, św. Paweł podsumowując swoje doświadczenie głosiciela Ewangelii Chrystusa, przedstawił się jako członek ludu Bożego – Izraela, człowiek znający i przestrzegający ściśle przepisy Prawa, niegdyś gorliwy prześladowca Kościoła (Flp 3, 4-9).

Decydującym wydarzeniem w życiu Pawła było jego nawrócenie na drodze do Damaszku (Dz 26, 9-18; Dz 9, 1-19). Sam Apostoł niewiele pisał o tym fakcie, choć wpływ „tajemnicy Damaszku” widać we wszystkich jego Listach (por. Rz 8,

¹³² *Czy można kochać Kościół?*, s. 106-110; *Lud w drodze*, s. 59.

¹³³ T. Jelonek, *Św. Paweł i jego listy*, Kraków 1992, s. 11.

¹³⁴ *Lud w drodze*, s. 79.

¹³⁵ *Tamże*, s. 63.

¹³⁶ *Tamże*, s. 79-80.

¹³⁷ *Głosiciel Ewangelii u świętego Łukasza*, s. 85.

¹³⁸ *Głos prorocki w mieście*, s. 66.

¹³⁹ *Kochać Jezusa*, s. 158-161; *Życie Mojżesza, życie Jezusa, paschalne życie chrześcijanina*, s. 205-206; *Kobieta pośród swego ludu*, s. 30-31.

¹⁴⁰ *Wyznania Pawła*, s. 72.

¹⁴¹ *Tamże*, s. 11.

29-30; 1 Kor 9, 1; 15, 8-9; Flp 3, 4-9; 2 Kor 4, 6; 1 Tm 1, 12-16)¹⁴².

Nawrócenie Pawła, jego przemiana z prześladowcy Kościoła na gorliwego sługę Dobrej Nowiny, dokonało się dzięki uprzedzającej łasce miłosiernego Boga poprzez objawienie się Chrystusa¹⁴³. „To, co dokonało się w Pawle, jest takim objawieniem obecności Jezusa, które sprawiło zmianę osądu i stosunku do tego, kim Paweł dotychczas był i co robił - objawieniem, które przemienia radykalnie jego wewnętrzne widzenie świata”¹⁴⁴. Nawrócenie Pawła miało nie tylko charakter moralny, ale było przede wszystkim „objawieniem i oświeceniem”¹⁴⁵. Odmieniony Paweł głosił Ewangelię najpierw w Damaszku, a potem w Jerozolimie. „Owoce” tej działalności było zniechęcenie, samotność, kłopoty wynikające ze sposobu apostołowania oraz odrzucenie Pawła przez wspólnotę¹⁴⁶. Kardynał Martini podkreśla znaczenie tego doświadczenia, poprzez które Apostoł przeszedł¹⁴⁷. Podobne trudności przeżywali inni wybrani przez Boga głosiciele Słowa: Mojżesz „wyrzucony z Egiptu i zapomniany przez swój naród”, Eliasz strasznie odczuwający niezrozumienie i samotność¹⁴⁸. Paweł dzięki temu zrozumiał, że dzieło, którego się podjął, nie było jego dziełem, a młode wspólnoty chrześcijańskie były rolą i budowlą Boga (por. 1 Kor 3, 5-9). „Drogą bolesnych doświadczeń Paweł dochodzi do bardzo jasnego zrozumienia, że Bóg jest Panem wszystkiego, a sługa Boży sposobi się uwalniając serce od tego, co mógłby poczytać za swój osobisty sukces. Tak oto staje się coraz bardziej zdatnym narzędziem w ręku Boga”¹⁴⁹.

Arcybiskup Mediolanu zwraca uwagę na mowę pożegnalną, którą Paweł wygłosił w Milecie (Dz 20, 17-38)¹⁵⁰. Była ona „testamentem duszpasterskim” Pawła¹⁵¹ i świadectwem postawy apostołskiej, tak bardzo ważnej dla odpowiedzialnego za wspólnotę Kościoła¹⁵². Paweł odczuwał jedność ze wspólnotą wierzących, której służył. Dzielił z nią swoje smutki i radości. Jednak sam uważał się przede wszystkim za sługę Chrystusa. Na tej podstawie kardynał Martini podkreśla, że odpowiedzialny za Kościół – pasterz powinien w pierwszym rzędzie żyć w przyjaźni z Chrystusem, a dopiero wtedy będzie mógł wypełniać swoje posłannictwo wobec wspólnoty¹⁵³. Paweł spełniał swoje apostołskie posługiwanie z uczuciowym zaangażowaniem, z wielką miłością do braci i z nieobludną pokorą¹⁵⁴. Apostolska pokora była zasadniczym rysem działalności Pawła. Taka postawa Apostoła posiadała znaczenie spo-

¹⁴² *Tamże*, s. 17-20.

¹⁴³ *To jest Pan!*, s. 79; *Wyznania Piotra*, s. 49.

¹⁴⁴ *Wyznania Pawła*, s. 28.

¹⁴⁵ *Tamże*, s. 33.

¹⁴⁶ *Tamże*, s. 49 - 50.

¹⁴⁷ *Głos prorocki w mieście*, s. 156 - 157.

¹⁴⁸ *Wyznania Pawła*, s. 51.

¹⁴⁹ *Tamże*, s. 54.

¹⁵⁰ *Samuel*, s. 110 - 113.

¹⁵¹ *Wyznania Pawła*, s. 58.

¹⁵² *Tamże*, s. 59.

¹⁵³ *Tamże*, s. 61.

¹⁵⁴ *Tamże*, s. 62.

łeczne – niezwracanie uwagi na siebie i troska o innych (por. 1 Tes 2, 4 - 8), osobowe – szczerzy sąd o sobie samym (por. 1 Kor 15, 8-9; 2 Kor 1, 8-9), teologiczne – całkowite zdanie się na łaskę Boga, który jest źródłem mocy pasterza (por. 2 Kor 4, 7)¹⁵⁵.

Święty Paweł jest dla kardynała Martiniego wzorem pasterza¹⁵⁶. Charakterystyczne cechy Pawła to: wielka radość wewnętrzna i pokój (por. 2 Kor 7, 4), zdolność do wdzięczności (por. Kol 1, 12), postawa uwielbienia Boga (por. Ef 1, 3), godna podziwu wytrwałość (por. Dz 14, 19-21), wolność ducha (por. Ga 2, 5)¹⁵⁷. Przemiana, jaka dokonała się w Pawle, jest wzorem dla przemiany każdego pasterza. Jest ona przede wszystkim darem Bożym wymagającym kontemplacji Chrystusa w Jego Słowie i Eucharystii, dzielenia się zdolnościami i doświadczeniem we wspólnocie, postawy czuwania¹⁵⁸.

Poprzez trudności, cierpienia¹⁵⁹ Paweł uczestniczył w męce Chrystusa. Własne doświadczenia widział w perspektywie dobra Kościoła (por. Kol 1, 24-25). „Wewnętrzną sprężyną całej działalności Pawła w Kościele jest bardzo głęboka świadomość apostołskiego powołania, nie opuszcza go ona nawet w chwilach cierpienia, co więcej, pozwala mu widzieć w cierpieniu uzupełnienie służby, której pragnie pozostać wierny aż do końca”¹⁶⁰.

3. Maryja ikoną Kościoła

Współczesna teologia patrzy na Maryję przez pryzmat jej roli w ekonomii zbawienia. Zwraca uwagę na jej miejsce w misterium Jezusa Chrystusa i w misterium Kościoła. Maryja jest wzorem wiary dla pielgrzymującego ludu Bożego¹⁶¹.

Kardynał Martini podkreśla, że Maryja jest Matką Zbawiciela oraz „ikoną” celu Kościoła¹⁶². W perspektywie tajemnicy Wniebowzięcia Maryi Kościół dostrzega cel swojej drogi. Maryja jest symbolem nowej ludzkości¹⁶³, wyniesionej do przebóstwionego człowieczeństwa¹⁶⁴. „Kontemplując Maryję, kontemplujemy i podziwiamy podstawowy wymiar Kościoła pielgrzymującego w czasie: Kościoła spoczy-

¹⁵⁵ *Tamże*, s. 64-67; *Panie, Ty znasz mnie i przenikasz*, s. 101-107.

¹⁵⁶ *Samuel*, s. 112.

¹⁵⁷ *Wyznania Pawła*, s. 84-89.

¹⁵⁸ *Tamże*, s. 90-91.

¹⁵⁹ *Jak być księdzem?*, s. 8-11.

¹⁶⁰ *Wyznania Pawła*, s. 102.

¹⁶¹ Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 52-69, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, s. 155-163; J. Jezierski, *Maryja początkiem nowego świata. Zarys mariologii katolickiej*, Olsztyn 2011, s. 59-73; R. Laurentin, *Matka Pana. Krótki traktat teologii maryjnej*, Warszawa 1989; Z.J. Kijas, *Ty co ogarniasz Nieogarnionego. Maryja w zamiarach Boga i w życiu ludzi*, Kraków 2004; *Matka Boża w wierze, kulcie, teologii i sztuce. Perspektywa regionalna i uniwersalna*, red. J. Jezierski – K. Parzych-Blakiewicz, Olsztyn 2011; C.M. Martini, *Słownik duchowy. Mały przewodnik dla duszy*, Kraków 1999, s. 76-77.

¹⁶² *Lud w drodze*, s. 25.

¹⁶³ *Kobieta wśród swego ludu*, s. 9.

¹⁶⁴ *Lud w drodze*, s. 21-22.

wającego w potęgde Boga i w Jego słowie¹⁶⁵. Powołanie Maryi miało charakter powszechny, nie urzeczywistniało się samotnie, ale „pośród swego ludu”¹⁶⁶.

Medytując nad Janowym opisem wesela w Kanie Galilejskiej (J 2, 1-12), arcybiskup Mediolanu dostrzega w Maryi dar „ogarniania całości”, rozumienia istoty dokonujących się wydarzeń. Reakcja Maryi na brak wina podczas uczty weselnej była, według kardynała Martiniego, wspaniałą lekcją „profetyzmu społecznego”¹⁶⁷, powierzenia się i zaufania Chrystusowi¹⁶⁸. Maryja sama nie zaradziła trudnej sytuacji weselników, lecz to zadanie powierzyła swemu Synowi. „Charyzmat Maryi to właśnie owo krzepiące spojrzenie na cały Kościół, które uwrażliwia, pozwalając dostrzec wszystkie bolesne punkty, i sprawia, że wyrażając je, stara się zaradzić, powiadając kogo trzeba i zachęcając do interwencji”¹⁶⁹. W ten sposób Maryja stała się wzorem solidaryzowania z trudnymi sytuacjami społecznymi i męstwa w ich przezwyciężaniu¹⁷⁰.

Bóg wkroczył w życie Maryi poprzez zwiastowanie (Łk 1, 26-38). Maryja przedstawiła się aniołowi jako służebnica Pańska, świadoma łaski wybrania i powierzenia misji. Wybrana na Matkę Zbawiciela świata, stała się „błogosławioną między niewiastami”¹⁷¹. „Maryja jest błogosławiona za to, co w szczególny sposób było Jej decyzją: zawierzyła Słowu, całą siebie wyraziła w *fiat*, zawarła w tym całe swoje życie, przeszła bród wiary, całkowicie oddając się temu nowemu sposobowi istnienia i życia”¹⁷². Według arcybiskupa Mediolanu, Maryja wypowiedziała „*fiat*” nie tylko w swoim imieniu, ale także w imieniu ludu – całego Izraela, który miał świadomość swojego wybrania (por. Iz 41, 8-10; 43, 1-4)¹⁷³. Ta świadomość stała się także udziałem Kościoła naśladującego ofiarowanie się Maryi Bogu. „Po ofierze Chrystusa *tak* Maryi jest najwyraźniejszym odzwierciedleniem, zapoczątkowaniem, kontynuacją i szczytem doskonałości ludzkiej i chrześcijańskiej”¹⁷⁴.

Królewska godność Maryi objawiła się w tajemnicy nawiedzenia (Łk 1, 39-45). Po zwiastowaniu Maryja udała się do swojej krewnej Elżbiety, która od sześciu miesięcy była w stanie błogosławionym. Maryja chciała podzielić się radością, ale przede wszystkim służyć pomocą, aż do chwili rozwiązania u Elżbiety. Służebnica Pańska nie koncentrowała się na sobie, mimo że w swym łonie nosiła Zbawiciela świata. Biorąc na siebie troski i kłopoty krewnej stała się służebnicą człowieka.

¹⁶⁵ *Tamże*, s. 23.

¹⁶⁶ *Kobieta pośród swego ludu*, s. 11.

¹⁶⁷ *Samuel*, s. 102.

¹⁶⁸ *Wytrwaliście przy mnie w moich przeciwnościach*, s. 102.

¹⁶⁹ *Kobieta pośród swego ludu*, s. 31.

¹⁷⁰ *Tamże*, s. 36.

¹⁷¹ *Wytrwaliście przy mnie w moich przeciwnościach*, s. 63; C.M. Martini, *Głosic Jezusa. Medytacje nad Ewangelią św. Łukasz*, Kraków 1999, 201-205.

¹⁷² *Kobieta pośród swego ludu*, s. 72.

¹⁷³ *Tamże*, s. 90-91.

¹⁷⁴ *Tamże*, s. 95.

W ten sposób ukazała, że królowanie polega na służbie¹⁷⁵.

Matka Odkupiciela w swym życiu przybrała postawę milczenia i pokory, tak różną od postawy matki synów Zebedeusza, żądającej nagrody dla swych dzieci (por. Mt 20, 17-28). Maryja „włączyła się w rytm serca Ukrzyżowanego”¹⁷⁶, pozostając wzorem kobiety słuchającej i Kościoła zasłuchanego w Słowo Boga¹⁷⁷.

W macierzyństwo Maryi wpisana jest rzeczywistość krzyża, chwile ciemności i cierpienia przeżywane w jedności z Synem¹⁷⁸. Boleść Golgoty poprzedza ból Matki spowodowany zubieniem Jezusa w Jerozolimie (Łk 2, 41-52). To wydarzenie arcybiskup Mediolanu odczytuje jako „antycypowaną medytację o męce i tajemnicy Chrystusa”¹⁷⁹. Trzy dni poszukiwania Syna to – według Martiniego – trzy dni trwogi Kościoła towarzyszącej męce i śmierci Chrystusa¹⁸⁰. Maryja obecna pod krzyżem Syna osiąga szczyt drogi wiary i zgody na wolę Boga¹⁸¹. Jest wzorem wierności dla Kościoła „rodzącego się z męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa”¹⁸². Tak jak istnieje pascha Jezusa Chrystusa, ocalające człowieka i świat przejście przez śmierć do nowego życia, którego początkiem jest zmartwychwstanie, tak też istnieje pascha Maryi. Polega ona na obecności Matki w najbardziej dramatycznych okolicznościach ziemskiego życia Syna Bożego, a równocześnie Jej Syna, Jezusa Chrystusa.

Kardynał Martini stwierdza, że Maryja oddała Bogu nie tylko siebie, ale także Jezusa. Złożyła Go niejako w darze Ojcu Niebieskiemu i całe swoje życie podporządkowała Jego zbawczej misji. W zamian otrzymała od Boga pod macierzyńską opiekę wspólnotę uczniów Jezusa – Kościół. Ta duchowa wymiana dokonała się na drodze oczyszczenia i cierpienia, polegającej na konsekwentnym poznawaniu i akceptacji woli Bożej, która przybiera postać miłości ukrzyżowanej¹⁸³. Maryja jako pierwsza spośród ludzi przeżyła paschalne doświadczenie przejścia z życia ziemskiego do życia w chwale nieba. Maryja Wniebowzięta stała się Matką Kościoła¹⁸⁴, wstawiającą się za wierzącymi w Jej Syna¹⁸⁵.

Kardynał Martini nazywa Maryję „Arką Przymierza”, „znakiem BOGA Z NAMI” (por. Ap 21, 1 - 5; Iz 7, 14). „Ona stanowi świątynię Pana, sanktuarium nowego przy-

¹⁷⁵ C.M. Martini, *Maryja – kobieta pojednania. Medytacje nad Matką Chrystusa*, Kraków 2009, s. 28-31; *Kobieta wśród swego ludu*, s. 71-72.

¹⁷⁶ *Kobieta wśród swego ludu*, s. 63.

¹⁷⁷ *Tamże*, s. 78.

¹⁷⁸ C.M. Martini, *Męka Jezusa Chrystusa według Czterech Ewangelii. Medytacje*, Kraków 1999, s. 115-125; C.M. Martini, *Maryja wciąż cierpi*, Kraków 2012, s. 30-40; *Głosiciel Ewangelii u świętego Łukasza*, s. 104-108; *Głosić Jezusa. Medytacje nad Ewangelią św. Łukasza*, s. 206-209.

¹⁷⁹ *Kobieta wśród swego ludu*, s. 101.

¹⁸⁰ *Tamże*, s. 108.

¹⁸¹ *Maryja wciąż cierpi* s. 50-68.

¹⁸² C.M. Martini, *Matka Boża Wielkiej Soboty*, Warszawa 2001, s. 17-27; *Głosiciel Ewangelii u świętego Łukasza*, s. 107.

¹⁸³ *Męka Jezusa Chrystusa według Czterech Ewangelii*, s. 122-125; *Głosić Jezusa. Medytacje nad Ewangelią św. Łukasza*, s. 209-211.

¹⁸⁴ *Życie Mojżesza, życie Jezusa, paschalne życie chrześcijanina*, s. 185.

¹⁸⁵ *Głos prorocki w mieście*, s. 118 - 119.

mierza, i dzięki niej wchodzimy w ostateczne przymierze z Bogiem¹⁸⁶.

Zakończenie

Kardynał C. M. Martini należy do najwybitniejszych pasterzy i teologów współczesnego Kościoła. W sposób bardzo systematyczny prowadził formację duchową, a zarazem ewangelizację całych środowisk i stanów w swoim kościele lokalnym: świeckich i duchownych. Ponieważ omawiany autor jest biblistą, jego widzenie Kościoła dokonuje się przede wszystkim poprzez pryzmat Pisma św. Jest charakterystyczne, że arcybiskup Mediolanu widzi Kościół w kategoriach personalnych, jako wspólnotę osób. Stąd też wiele miejsca poświęca wybitnym postaciom biblijnym, tak Starego jak i Nowego Testamentu.

Zastanawiając się nad tajemnicą Kościoła – ludu utworzonego przez Jezusa Chrystusa i gromadzonego wokół Jego osoby przez Ducha Świętego, kardynał Martini stwierdza, że jest on wspólnotą posiadającą właściwe sobie zadania, a także struktury instytucjonalne i charyzmatyczne. Misją Kościoła jest budowanie Królestwa Bożego dla wspólnoty z Bogiem i braćmi. Zwierzchnikami wspólnoty Nowego Przymierza są biskupi i prezbiterzy. Odpowiadają oni za ewangelizację i pasterzowanie. Porządkowi instytucjonalnemu towarzyszy w Kościele bogactwo charyzmatów, darów służących budowaniu, wzbogacaniu i jedności wspólnoty. Nieustanny rozwój zapewnia Kościołowi Duch Święty, który go ożywia przez słowo i sakramenty oraz urząd kościelny. Orędzie zbawcze wspólnoty głoszącej Chrystusa dotyczy także sfery społeczno-gospodarczej.

Arcybiskup Mediolanu podkreśla, że wspólnota głosząca Chrystusa – Kościół – posiada charakter apostołski i maryjny. Apostołowie kontynuowali dzieło Jezusa, prowadzili Jego zbawczą misję. Kierowali Kościołem podejmując ważne i kluczowe decyzje (św. Piotr). Wyjaśniali naukę Jezusa i interpretowali ją (św. Paweł). Stali się prawdziwymi filarami Kościoła, doświadczonymi w chwilach próby, w trudnościach i cierpieniach, jakie znosili dla Ewangelii. Święci Piotr i Paweł symbolizują instytucję i charyzmat Kościoła, są niedoścignionymi wzorami głosiciela Ewangelii i pasterza.

Szczególne miejsce w Kościele zajmuje Najświętsza Maryja Panna. Jej macierzyństwo nabrało swoistego znaczenia w tajemnicy krzyża jej Syna. „Pascha Maryi” wiąże się nierozzerwalnie i partycypuje w passze Chrystusa. Kościół dostrzega w Maryi wzór pokory, posłuszeństwa słowu i woli Boga, oraz znak Nowego Przymierza zawartego przez Jezusa Chrystusa. Maryja Wniebowzięta jest Matką Kościoła i „ikoną” jego celu.

Literatura

Bartnik, Cz.S., *Kościół*, Lublin 2009.

¹⁸⁶ *Tamże*, s. 161.

- Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, opr. I. Bokwa i in., Poznań 2007.
- Czaja, A., *Szczerze o Kościele. Rozmawia Tomasz Ponikło*, Kraków 2014.
- Girolamo Di, L.M., *La fede ecclesiale di Maria, w: Amore e verità. Sintesi prospettica di Teologia Fondamentale. Studi in onore di Rino Fisichella*, edd. G. Pasquale – C. Dotolo, Città del Vaticano 2011, s. 531-550.
- Gnilka, J., *Pierwsi chrześcijanie. Źródła i początki Kościoła*, Kraków 2004.
- Jelonek, T., *Św. Paweł i jego listy*, Kraków 1992.
- Jezierski, J., *Maryja początkiem nowego świata. Zarys mariologii katolickiej*, Olsztyn 2011.
- Kijas, Z.J., *Ty co ogarniasz Nieogarnionego. Maryja w zamiarach Boga i w życiu ludzi*, Kraków 2004.
- Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium“*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje, tekst polski, nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 104-163.
- Królestwo Boże a Kościół, red. M. Chojnacki – J. Morawa – A. Napiórkowski, Kraków 2012.
- Laurentin, R., *Matka Pana. Krótki traktat teologii maryjnej*, Warszawa 1989.
- Lohfink, G., *Czy Bóg potrzebuje Kościoła? O teologii ludu Bożego*, Poznań 2005.
- Martini, C.M., *Biblia i powołanie. Od powołania chrzcielnego do powołania kapłańskiego*, Kraków 2001.
- Martini, C.M., *Bóg żywy. Rozważania o proroku Eliaszu*, Kraków 1993.
- Martini, C.M., *Ciemność i światło*, Kraków 2012.
- Martini, C.M., *Colti da stupore. Incontri con Gesù*, Milano 2012.
- Martini, C.M. – Sporschill, G., *Conversazioni notturne a Gerusalemme : sul rischio della fede*, Milano 2008.
- Martini, C.M., *Cóż mamy czynić? Medytacje nad Ewangelią według świętego Mateusza*, Kielce 1996.
- Martini, C.M. – Ascoli, E. – Bettazzi, L., *Czy można kochać Kościół? Oddanie i ewangeliczna odwaga w posłudze kapłańskiej*, Kraków 2004.
- Martini, C.M., *Dawid. Grzesznik i człowiek wiary*, Kraków 1998.
- Martini, C.M., *Dwaj pielgrzymi na ścieżkach sprawiedliwości. Józef Egipski, Ignacy i... my*, Kraków 2000.
- Martini, C.M., *Ewangelia dla twojej wolności*, Kraków 1994.
- Martini, C.M., *Ewangelia u źródeł. Rozważania w Asyżu o Kazaniu na górze*, Kraków 1995.
- Martini, C.M., *Głosiciel Ewangelii u świętego Łukasza. Medytacje*, Kraków 1993.
- Martini, C.M., *Głosić Jezusa. Medytacje nad Ewangelią św. Łukasza*, Kraków 1999.
- Martini, C.M., *Głos prorocki w mieście. Rozważania o proroku Jeremiaszu*, Kraków 1996.
- Martini, C.M., *Jaka polityka?*, Kraków 1995.
- Martini, C.M., *Jak być księdzem?*, Kraków 1995.
- Martini, C.M., *Kapłan wobec Słowa Bożego*, Kraków 1996.
- Martini, C.M. – Manicardi, L. – Capitanio, R., *Kierownictwo duchowe. Myśli dla kapłanów i osób konsekrowanych*, Kielce 2012.
- Martini, C.M., *Kobieta pośród swego ludu*, Kraków 1993.
- Martini C.M., *Kochać Jezusa. Medytacje nad Ewangelią św. Jana*, Kraków 2003.
- Martini C.M., *Kościół – jak lepiej go rozumieć*, Warszawa 1997.
- Martini, C.M., *Ludu mój, wyjdź z Egiptu. Medytacje*, Kraków 1990.
- Martini, C.M., *Lud w drodze. Medytacje*, Kraków 1992.
- Martini, C.M., *Maryja – kobieta pojednania. Medytacje nad Matką Chrystusa*, Kraków 2009.
- Martini, C.M., *Maryja wciąż cierpi*, Kraków 2012.
- Martini, C.M., *Matka Boża Wielkiej Soboty*, Warszawa 2001.
- Martini, C.M., *Męka Jezusa Chrystusa według Czterech Ewangelii. Medytacje*, Kraków 1999.
- Martini, C.M., *Owoce Ducha Świętego w życiu codziennym*, Kraków 2001.
- Martini, C.M., *Panie, Ty znasz mnie i przenikasz. Rekolekcje dla młodzieży*, Kraków 2001.
- Martini, C.M., *Powołanie świeckich*, Kraków 1999.
- Martini, C.M., *Rozmowy z moim telewizorem. Spotkanie Kościoła ze światem mass mediów*, Kraków 1998.

- Martini, C.M., *Sakramenty. Katechezy radiowe*, Kraków 1994.
- Martini, C.M., *Samuel. Prorok religijny i polityczny*, Kraków 1994.
- Martini, C.M., *Słownik duchowy. Mały przewodnik dla duszy*, Kraków 1999.
- Martini, C.M., *Słuchać Jezusa. Medytacje nad Ewangelią św. Mateusza*, Kraków 2000.
- Martini, C.M., *Stapanie po jedwabiu. Proces komunikacji w działalności duszpasterskiej*, Kraków 1996.
- Martini, C.M., *Śladami Jezusa*, Kraków 2000.
- Martini, C.M., *To jest Pan! Rekolekcje dla osiemnastolatków*, Kraków 1994.
- Martini, C.M., *Trzy opowieści Ducha. List pasterski na temat darów Pocieszyciela 1997-1998*, Warszawa 1999.
- Martini, C.M., *Wiara, celibat, służba*, Kraków 1993.
- Martini, C.M., *Wyttrwaliście przy mnie w moich przeciwnościach. Rozważania o Hiobie*, Kraków 1993.
- Martini, C.M., *Wyznania Pawła. Medytacje*, Kraków 1987.
- Martini, C.M., *Wyznania Piotra*, Kraków 1999.
- Martini, C.M., *Ze świętym Łukaszem na drogach modlitwy*, Warszawa 1986.
- Martini, C.M., *Zrozumieć Kościół. Rozważania dotyczące Soboru Watykańskiego II*, Kraków 2001.
- Martini, C.M., *Życie Mojżesza, życie Jezusa, paschalne życie chrześcijanina*, Kraków 1995.
- Matka Boża w wierze, kulcie, teologii i sztuce. Perspektywa regionalna i uniwersalna*, red. J. Jezierski – K. Parzych-Blakiewicz, Olsztyn 2011.
- Modena, D., *Carlo Maria Martini. Custode del mistero nel cuore della storia*, Rome 2005.
- Ozorowski, E., *Kościół. Zarys eklezjologii katolickiej*, Wrocław 1984.
- Piotrowski, S., *Jeden, święty, powszechny, apostołski*, Białystok 1993.
- Ratzinger J., (Benedykt XVI), *Kościół. Wspólnota w drodze*, Kielce 2009.
- Ratzinger, J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1970.
- Rigal, J., *Découvrir l'Église. Initiation à l'ecclésiologie*, Paris 2000.
- Rusecki, M., *Traktat o Kościele*, red. K. Kaucha – P. Królikowski – J. Mastej, Lublin 2014.
- Seweryniak, H., *Święty Kościół powszedni*, Warszawa 1996.
- Skierkowski, M., *Uczłowieczony Bóg. Chrystologia fundamentalna*, Płock 2013.
- Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje, tekst polski, nowe tłumaczenie*, Poznań 2002.
- Tornielli, A., *Carlo Maria Martini. Niepokorny Kardynał*, Kraków 2013.
- Waldenfels, H., *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele – dzisiaj*, Katowice 1993.
- Vittorio Messori w rozmowie z Andrea Torniellim, *Dlaczego wierzę. Życie jako dowód wiary*, Kraków 2009.

The Church in the View of Carlo Maria Martini

Summary: The divine-human genesis and nature of the Church is presently questioned ever more often. The religious faith in the church is being contested. The supernatural elements of its structure are rejected; it is merely perceived as an institution, an organized community and mostly identified with its clergy. Cardinal C. M. Martini, the long-standing Archbishop of Milan, a prominent Bible scholar, thinker and tireless man of God, presents the Church in personal categories, as a community of persons gathered around Jesus Christ. He emphasizes its apostolic and Marian character. The Church was founded on the will of Jesus Christ, for community with God and fellow believers. The disciples gave shape to its basic structures and forms of existence. Mary, the Mother of the Saviour, is an “icon”, as well as the ideal of a fulfilling life for every Christian and the whole Church community.

Keywords: Church, new people of God, structure of the Church, Mary, C. M. Martini

MICHAŁ MIKOŁAJCZAK

Wydział Teologiczny
Uniwersytet Mikołaja Kopernika
Toruń

Eucharystia – źródło i szczyt życia i misji bł. Piera Giorgia Frassatego

Streszczenie: Życie i działalność bł. P.G. Frassatego bez wątpienia wskazuje na dar i tajemnicę Eucharystii. To właśnie sakrament Eucharystii był motorem działania włoskiego studenta, miłośnika górskich wypraw, a nade wszystko człowieka bez reszty oddanego ubogim i chorym – Apostoła Miłosierdzia. Pobożność eucharystyczna staje się źródłem rozumnej służby Bożej. „Jezus przychodzi do mnie w Komunii świętej każdego dnia, a ja Mu się odwiedziczam za to w dostępnym mi sposób, odwiedzając Jego biedaków”. Pier Giorgio pokazał nam, że można kochać życie ze wszystkimi treściami, zadaniami i problemami, jakie niesie, a jednocześnie kierować się ku Bogu, który jest naszym odwiecznym celem.

Słowa kluczowe: Eucharystia, P.G. Frassati, rozumna służba Boża, miłosierdzie, maryjność, źródło i szczyt.

Wprowadzenie

„Turyn – Pollone – Oropa, tam wszędzie obecny Twój duch, prawdziwy dom jest tam, gdzie serce samo się rwie”¹ – śpiewają studenci zjeżdżający się z całego świata w rejon włoskiego Piemontu, aby zaczerpnąć ze spuścizny, jaką pozostawił im ich patron – błogosławiony Pier Giorgio Frassati. W przededniu liturgicznego wspomnienia² kościół parafialny pw. Św. Euzebiusza, kapłana wypełniają wierni pragnący adorować Najświętszy Sakrament i wsłuchiwać się w słowa Błogosławionego mówiące o wielkim darze, jakim jest obecność Boga w Najświętszych Postaciach. 4 lipca w Kościele *La Crocetta* w Turynie celebrowana jest uroczysta Msza święta – stanowiąca centrum obchodów związanych ze wspomnieniem bł. Frassatego. Pier Giorgio nie zatrzymuje na sobie lecz wskazuje na tego, który poprzez obecność w Eucharystii staje się źródłem i szczytem życia i misji Kościoła.

1. „W obecności Boga”³ – życie bł. P.G. Frassatego

¹ M. Napierała, *Górskie szlaki*, <https://www.youtube.com/watch?v=S7XIFoIV0TE> [19.07.2015].

² Wspomnienie liturgiczne bł. P.G. Frassatego przypada na dzień 4 lipca. W rejonie Piemontu: wspomnienie dowolne. Wspomnienie obowiązkowe w diecezji Biella, Novara oraz katedrze w Turynie.

³ Zob. R. Claude, *Pier Giorgio Frassati*, Kraków 2012, s. 158.

Pier Giorgio Frassati urodził się i został ochrzczony 6 kwietnia 1901 roku. Jego ojciec Alfredo Frassati był właścicielem i dyrektorem wielkiego liberalnego dziennika *La Stampa*, pełnił także funkcję senatora i ambasadora Królestwa Włoch w Berlinie. Matka Adelaida Frassati zd. Ametis zajmowała się malarstwem. Rodzice, choć byli praktykującymi katolikami, raczej z dystansem podchodzili do spraw wiary. Tym bardziej fascynujący staje się fakt niezwyklej wrażliwości i głębokiego przeświadczenia o kroczeniu w Bożej obecności, w życiu Pier Giorgia. Mimo sprzeczności, jakie występowały między myśleniem Jego rodziców, a myśleniem Jego samego⁴, nigdy się nie kłócił i nie narzucał⁵. Uważał wolność za największy dar i największą wartość – dla Frassatiego realizacją i wypełnieniem tej wolności była komunia z Bogiem Stwórcą – o czym świadczył całym swoim życiem. Rodzice nie popierali jego „przesadnej” pobożności, nie szczędząc mu przy tym niejednokrotnie cierpkich słów krytyki. Był nierozumiany przez najbliższych, odkryli go dopiero po jego śmierci – fakt ten po latach wyznała Jego siostra Luciana⁶.

Pier Giorgio w swym krótkim życiu był członkiem wielu stowarzyszeń mających na celu propagowanie dzieł miłosierdzia. Przynależał do Apostolstwa Modlitwy, Konferencji św. Wincentego a Paulo, Uniwersyteckiej Federacji Katolików Włoskich, Włoskiej Młodzieży Katolickiej oraz ruchu skautowego. Wraz z przyjaciółmi założył Towarzystwo Ciemnych Typów⁷ mające na celu apostołat wiary i modlitwy m. in. poprzez wspólne górskie wycieczki. 28 maja 1922 roku wstąpił do III Zakonu św. Dominika przyjmując imię Girolamo⁸. Studiował inżynierię górnictwa na Politechnice Królewskiej w Turynie.

Niewątpliwie jego największą pasją były góry. To właśnie na górskich szlakach pokonywał słabości fizyczne, nabierał mocy, z uporem szedł ku szczytom. W ten sam sposób kształtował również swojego ducha. „Pragnę żyć, a nie wegetować!”

⁴ Odmienne zdanie od zdania rodziców Frassati miał w wielu kwestiach, nie dotyczyło ono tylko sprawy praktyk religijnych, ale np. również spraw przyszłości – rodzice chcieli, by ukończył studia i przejął po ojcu gazetę – on natomiast pragnął pracować jako górnik i być blisko człowieka i jego problemów.

⁵ Frassati pragnął rozpoczynać każdy dzień Mszą św. Nie chcąc budzić o wczesnej porze domowników i służby, wymyślał różne sposoby budzenia. Jednym z nich (gdy był w Pollone), było przywiązanie do ręki sznurka i wyrzucanie go przez okno. Ogrodnik przychodzący od rana do pracy pociągał za sznurek i budził Pier Giorgia. (Wspomina Wanda Gawrońska, siostrzenica Błogosławionego).

⁶ Zob. L. Frassati, *Pier Giorgio Frassati. Człowiek ośmiu błogosławieństw*, Kraków 2011.

⁷ Societa del Tipi Loschi (STL) – Towarzystwo Ciemnych Typów, zwane także Terrorem (Ciemne Typy). Założone przez Pier Giorgio Frassatiego i Marco Beltramo 18 maja 1924 roku podczas wyprawy na Pian del Mussa (1750 m n.p.m.). Głównym celem Towarzystwa są wspólne wyprawy w góry oraz modlitwa za siebie nawzajem. Dewizę Towarzystwa stanowi: *pochi ma buoni come i maccheroni – niewielu, ale dobrych jak makaron*.

⁸ Pier Giorgio wzorował się na Girolamo Savonaroli – florenckim dominikaninie, reformatorze. Rosario Caltabiano zanotował: „Będzie tercjarzem dominikańskim i przybierze imię brata Girolamo: imię tego, który wygłasza do ludzi kazania podnoszące dusze. Savonarola, śmiały reformator, dawał Pier Giorgiowi, myślącemu logicznie i potrzebującemu pewności, przekonanie, że idee jego młodości są słuszne.” Pier Giorgio, gdy był pozdrawiany imieniem Girolamo, odpowiadał: „Obym umiał go naśladować w walce i w cnocie.” L. Frassati, dz. cyt., s. 133, 225.

– powtarzał. „Na zdjęciu ukazującym góry, wysłanym do przyjaciela, napisał „Ku szczytowi”⁹, czyniąc aluzję do doskonałości chrześcijańskiej, ale również do życia wiecznego”¹⁰.

Zmarł w wyniku polio, w przededniu egzaminu inżynierskiego 4 lipca 1925 roku. Odchodził z tego świata mając zaledwie 24 lata - *kiedy wszystko jest jeszcze obietnicą poranka, nieskałaną zapowiedzią*¹¹. Pozostaje jednak wśród nas jako drogowskaz wskazujący na źródło i na szczyt naszego życia, na źródło, które odkrył i z którego czerpał i na szczyt, który zdobył. Tym źródłem jest Eucharystia, tym szczytem jest komunია.

2. Źródło i szczyt – Eucharystia w życiu bł. Frassatiego

„Jam jest chleb życia. Kto do Mnie przychodzi, nie będzie łaknął; a kto we Mnie wierzy, nigdy pragnąć nie będzie” (J 6,35) i dalej „Ja jestem chlebem żywym, który zstąpił z nieba. Jeśli kto spożywa ten chleb, będzie żył na wieki” (J 6,51). Święci, których stawia nam Kościół przed oczy, bardzo poważnie traktują te zdania, traktując je jako program swojego życia. Tak samo uczynił bł. Pier Giorgio. Sakrament Eucharystii przenikał Jego życie, fascynował, zachwycał, pociągał. Był słodkim obowiązkiem, który wypełniał jego myśli i działania, stając się przyczyną dynamicznego rozwoju ducha i pełnego miłości apostolatu skierowanego wobec drugiego człowieka.

Papież Benedykt XVI w posynodalnej adhortacji „*Sacramentum caritatis*” zebrał i wyraził to, czym od wieków żyje Kościół, czym na początku XX wieku żył błogosławiony Pier Giorgio. „Przyjmując Ciało i Krew Jezusa Chrystusa, stajemy się uczestnikami życia Bożego na sposób coraz bardziej dojrzały i świadomy. Ma znaczenie w tym miejscu to, co św. Augustyn mówi w swych „Wyznaniach” o wieczystym Logosie, pokarmie duszy, gdy ukazując Jego paradoksalny charakter, wyobraża sobie, że w dialogu z Nim słyszy słowa: „Jam pokarm dorosłych, dorodnij, a będziesz mnie pożywał – i nie wchłoniesz mnie w siebie, jak się wchłania cielesny pokarm, lecz ty się we mnie przemienisz”. W rzeczywistości to nie pokarm eucharystyczny przemienia się w nas, ale my w sposób tajemniczy jesteśmy w niego przemienieni. Chrystus karmi nas jednocząc ze sobą: „On nas przyjmuje i przyciąga do siebie”¹².

W dalszej części dokumentu Benedykt XVI podkreśla moc Eucharystii, która

⁹ Hasło *Verso l'alto* – zapisane zostało przez bł. P.G. Frassatiego na zdjęciu ukazującym Jego wspinaczkę na skałach. Zdjęcie zostało wykonane podczas Jego ostatniej wyprawy w góry – 7 czerwca 1925 roku. *Verso l'alto* –towarzyszy młodzieży inspirującej się jego postacią. Młodzież należąca do Duszpasterstwa Akademickiego Morasko im. Bł. Piotra Jerzego Frassatiego w Poznaniu przyjęło to słowa jako swoje powitanie.

¹⁰ Benedykt XVI, *Orędzie na XXV Światowy Dzień Młodzieży (2010 r.)*, http://www.pijarzy.pl/dokumenty/oredzia_na_sdm/oredzie_na_xxv_swiatowy_dzien_mlodziemy_2010__d7217_pol.html / [19.07.2015].

¹¹ K. Rahner, *Przedmowa*, w: L. Frassati, *dz. cyt.*, s. 14.

¹² Benedykt XVI, *Sacramentu Caritatis*, nr 70.

stanowi źródło i szczyt kościelnej egzystencji. Uczestnictwu w tajemnicy towarzyszy rozumna służba Boża (*logiké latreía*). „Słowa św. Pawła na ten temat skierowane do Rzymian są najbardziej syntetycznym sformułowaniem tego, jak Eucharystia przemienia całe nasze życie w duchowy kult składany i miły Bogu: „A zatem proszę was, bracia, przez miłosierdzie Boże, abyście dali ciała swoje na ofiarę żywą, świętą, Bogu przyjemną, jako wyraz waszej rozumnej służby Bożej” (Rz 12, 1). Te słowa ukazują obraz nowego kultu jako całkowitą ofiarę złożoną z własnej osoby w komunii z całym Kościołem”¹³.

Sakrament Eucharystii był w życiu Frassatiego rzeczą najważniejszą. Punktem odniesienia wszystkich myśli i działań. Pokarmem, który upodabniał i przemieniał. Z tej miłości do Jezusa rodziła się miłość do drugiego człowieka. Bł. P.G. Frassati, pociągnięty przez Jezusa oddającego się nam w Najświętszym Sakramencie Ołtarza, pragnął tak samo oddawać się innym. „W tym przedziwnym sakramencie objawia się miłość największa, ta, która przynagła, by „życie swoje oddać za przyjaciół swoich” (J 15,13)”¹⁴. Dobrze rozumiał te słowa i je realizował. Pewnego razu wyznał: „Jezus przychodzi do mnie w Komunii świętej każdego dnia, a ja Mu się odwdzięczam za to w dostępny mi sposób, odwiedzając Jego biedaków”¹⁵. W ten sposób realizował Pier Giorgio *rozumną służbę Bożą*, o której nauczał św. Paweł. Chęć służenia, oddania siebie wypełniała Jego życie. Życie, na które musimy patrzeć przez pryzmat Eucharystii.

3. Jeśli nie staniecie się jak dzieci... (Mt 18,3) – świadomość eucharystyczna bł. Frassatiego w najmłodszych latach

Silne przekonanie o obecności Boga w Najświętszym Sakramencie towarzyszyło Frassatiemu od najmłodszych lat. Dziecięca ufność i wrażliwość pozostały w nim do końca życia - Bóg jest obecny w kawałku chleba. Luciana Frassati w swojej książce wspomina: „Byliśmy świadkami niesienia wiatyku. Dźwięk ogłaszającego to dzwonka wydał mi się posępny jak sama zapowiedź śmierci i rozpogodziłam się dopiero, kiedy zakonnica powiedziała: „To Pan nasz przechodzi koło nas, uklękniemy, jak przystoi przed Królem!”. A Pier Giorgio dodał: „On jest Królem królów”. Władca, którego mój brat nigdy nie przestawał wielbić”¹⁶. Król, przed którym zginęła się „każde kolano istot niebieskich i ziemskich i podziemnych” (Flp 2, 10). To, że kapłan niesie Boga, było dla małego Frassatiego oczywiste, żadne zwątpienie nie towarzyszyło niewinnemu chłopcu - i ta pewność nie opuściła Go nigdy.

Luciana i Pier Giorgio wychowywani byli dosyć rygorystycznie, obowiązywało ich bezwzględne posłuszeństwo wobec rodziców, z którymi nie mogli dyskutować,

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże, nr 1.

¹⁵ T. Jankowska, *Myśli bożego szaleńca błogosławionego Piotra Jerzego Frassatiego*, Warszawa 2009, s. 29.

¹⁶ L. Frassati, *dz. cyt.*, s. 41.

czy coś jest słuszne czy nie. Pier Giorgio przyjmował każde polecenie, zwrócenie uwagi czy radę z pokorą i szacunkiem. W sposób szczególny z wielką miłością odnosił się do swej matki Adelaidy – pragnął w ten sposób wynagrodzić jej przykrości, jakie spotykały ją w życiu. Adelaida wspominając swojego syna przywołuje wydarzenie z okresu, kiedy Pier Giorgio miał pięć, może sześć lat. Wydarzenie, które ukazuje niezwykle silną wolę oraz bezwzględne posłuszeństwo. „Kłęczał przy balustradzie, ja w ławce parę rzędów dalej słuchałam mszy. Nagle, zupełnie niespodziewanie, od pulpitu zabrzmiał głos kaznodziei tak, że wszyscy obecni drgnęli i zwrócili zdumione twarze w jego stronę. Tylko malec przed ołtarzem nie odwrócił się, jego małe ciało jakby zeszytywniało i ani drgnęło. Uczylałam go, że odwracanie się od ołtarza jest brakiem szacunku dla Jezusa w Najświętszym Sakramencie”¹⁷. Kilka lat później pod czujnym okiem matki, Luciana i Pier Giorgio przystąpili do pierwszej spowiedzi w kościele Bożego Ciała w Turynie. Poprzez katechezy udzielane przez ks. kan. Grossiniego (pierwszego spowiednika) oraz Emilię Giuliano rodzeństwo Frassati przygotowywało się do najważniejszego wydarzenia – przyjęcia I Komunii św. „Były to wszystko dość powierzchowne nauki, niewystarczające, żeby nas naprawdę oświecić.” – zanotowała Luciana Frassati. „A jednak bezpośredni kontakt z Bogiem szybko wiódł Pier Giorgia na wyższe stopnie dojrzałości duchowej, po trochu oddalając go od rodziny”¹⁸.

4. Ja jestem z Wami... (Mt 28,20) – świadomość obecności Boga

Świadomość życia w obecności Stwórcy była u Pier Giorgia niezwykła. Wszystkie swoje plany układał tak, aby mógł uczestniczyć we Mszy św. i przyjąć Komunię. Post eucharystyczny, który w tamtym czasie obowiązywał od północy¹⁹ stanowił dla niego dodatkowe wyzwanie. Nigdy nie był powodem do rezygnacji, a wytrwałość w jego przestrzeganiu stawała się często wyrzutem wobec tych, co z nim przebywali. O. Robert Claude opisuje zdarzenie, które miało miejsce we wrześniu 1923 roku, kiedy to grupa młodzieży udała się na kongres eucharystyczny do Genewy. W pociągu wszyscy zajadali się ciastkami. Po przyjeździe uczestnikom wyprawy „towarzyszył wstyd i podziw dla Pier Giorgia, który będąc na czczo, przystąpił do stołu Pańskiego”²⁰. Przykładów takich można mnożyć. Zdarzało się, że Frassati częstowany przez współtowarzyszy chował jedzenie w przeróżne miejsca i pozostawał wierny postanowieniu.

Podczas jednej z wypraw w góry udał się nad ranem do proboszcza w miejscowości Cogne – ks. Casere Gerarda. Zabawny dialog, przywołany w książce *Pier Giorgio Frassati* autorstwa R. Claude ukazuje naturalność i radość młodego alpinisty, a zarazem jego niezwykłość. „Księżę proboszczu! / Czym mogę służyć? / Jestem

¹⁷ L. Frassati, *dz. cyt.*, s. 290.

¹⁸ Tamże, s. 41.

¹⁹ Aktualnie sprawy postu eucharystycznego reguluje kanon 919 Kodeksu Prawa Kanonicznego z roku 1983. Post eucharystyczny obowiązuje godzinę przed przyjęciem Komunii świętej.

²⁰ R. Claude, *dz. cyt.*, s. 126.

studentem i lubię pogawędki z proboszczami. / A ja jestem księdzem, który lubi gwarzyć ze studentami. Filizanka kawy? / Młody człowiek robi unik i pyta o wspinaaczki w regionie, a potem prosto z mostu: Czy jest jeszcze jedna msza rano? / Myśli pan? Jest już wpół do dziesiątej. Niech pan napije się kawy. / Muszę powiedzieć, że rano zasnęłam, bo wczoraj wspięłam się na Grivole i wróciłam dosyć późno. Chciałbym przyjąć Komunię²¹.

Kapłan z trudem ukrywał podziw dla młodego studenta, który w kościele przygotowywał się do przyjęcia Sakramentu w wyjątkowym skupieniu przez około kwadras. Po odprawionym dziękczynieniu przystał na propozycję wypicia filizanki kawy.

Cześć wobec Eucharystii przejawiała się konsekwentnie na każdym kroku. Frassati miał swój styl charakteryzujący się oryginalnością, ale i stanowczością. Podejmował zawsze słuszne decyzje, a upór i odwaga pozwalały mu osiągać zarówno szczyty świętości jak i uznanie wśród tych, których spotykał na swojej drodze. Pewnego razu dwie młode dziewczyny wybierając się na wycieczkę w góry postanowiły uczestniczyć we Mszy św. o godz. 5:15. Po przyjeździe do kościoła zostały poinformowane, że będzie opóźnienie. Postanowiły wyjść przed zakończeniem Mszy. Krótco przed rozpoczęciem Mszy usiadł koło nich młody człowiek. Zwracał ich uwagę już wcześniej. Wyróżniał się żarliwością podczas modlitwy – rzadko spotykaną wśród jego rówieśników. W momencie podniesienia, spostrzegły na zegarku, że muszą już bieć na pociąg. W momencie, kiedy poderwały się z miejsc, poczuły, że są przytrzymywane za ramię. Młody chłopak poprosiłby nie wychodziły przed końcem Mszy. Gdy wytłumaczyły, że spieszą się na pociąg, z dziwną i łagodną siłą zostały przekonane, aby pozostać. Po zakończonej Mszy św. Pier Giorgio natychmiast wstał i wyszedł z dziewczynami, i odwiózł je samochodem na pociąg²².

Pier Giorgio Frassati zarówno słowem jak i czynami wskazywał na wielki dar Eucharystii. Podczas przemówienia do młodzieży w Pollone mówił: „Spożywajcie ten Chleb anielski, a znajdziecie w nim siłę do staczania walk wewnętrznych, walk z namiętnościami i wszelkiego rodzaju przeciwnościami, gdyż Jezus Chrystus przyrzekł tym, którzy karmią się Najświętszą Eucharystią, Żywot Wieczny i Łaskę niezbędną do jego dostąpienia. A kiedy ów płomień eucharystyczny zupełnie was pochłonie, będziecie mogli z całą świadomością podziękować Bogu, który powołał was, abyście Mu służyli, i radować się będziecie spokojem, jakiego nigdy nie zaznali ci, którzy są szczęśliwi w oczach świata, gdyż prawdziwej szczęśliwości nie stanowią rozrywki światowe ani rzeczy ziemskie, ale pokój sumienia, dany nam tylko wtedy, jeśli czyste są nasze serca i umysły²³.”

Głęboka wiara oparta była nie tylko na doświadczeniu bliskości Boga, ale także na chęci rozumowego poznania. Relacja między nim a Panem Bogiem była prawdziwym szczęściem, któremu musiały ustąpić miejsca wszystkie inne sprawy. „Był

²¹ Tamże, s. 134-135.

²² Tamże, s. 99-100.

²³ L. Frassati, *dz. cyt.*, s. 143.

człowiekiem nieugiętym, bezkompromisowym, należącym do tych, którzy przez społeczeństwo nie są mile widziani, wręcz uważani za źle wychowanych, ponieważ nigdy nie zamienili kielicha eucharystycznego na puchar przyjemności²⁴ – wspomina adwokat Vittorio Chauvelot.

Wymagał od siebie, ale również starał się wpłynąć na pobożność eucharystyczną innych. Łagodnie i z życzliwością, ale także z właściwą sobie stanowczością zachęcał, upominał i wskazywał. Pewnego razu zauważył na niedzielnej Mszy Gian-na Brunellego - strzelca alpejskiego. Po wyjściu z kościoła z uśmiechem rozpoczął rozmowę na temat zdobywania górskich szlaków. Zachęcił rozmówcę, by w każdą niedzielę przyprowadzał żołnierzy chodzących do kościoła. I tak w najbliższą niedzielę wraz z Brunellim przyszło do kościoła ponad dwudziestu chłopców z 41 kompanii²⁵. Innym razem spostrzegł, że pewien młody chłopak z Pollone zaniedbał udział w niedzielnej Mszy. Wiedząc, że ów chłopiec interesuje się mechaniką, wysłał mu podręcznik kierowcy samochodu, a w załączonym liście stanowczo stwierdził: „Radziłbym Ci chodzić na Mszę każdej niedzieli”²⁶.

„Przystępował do Komunii św. z niezmienną powagą, a zarazem w sposób uderzająco naturalny. Widzę go jeszcze, jak klęcząc przed ołtarzem rozglądał się dokoła, aby zobaczyć, czy ktoś jeszcze chciałby się komunikować. Było w tym spojrzeniu oczekiwanie, a także zawód, bo na jego bezgłośnie wezwanie nikt nie odpowiadał. Ten jego wzrok wywierał na mnie wrażenie tak silne, że dziś jeszcze mam go przed oczyma”²⁷ – wspomina adwokat Mario Sertio.

5. Wytrwajcie we Mnie, a Ja w was... (J 15,3) – adoracja w życiu bł. Frassatiego

Przedłużeniem radości Mszy i Komunii jest adoracja. Pier Giorgio nie szczędził czasu, aby modlić się i wpatrywać w Najświętszy Sakrament. W świadectwach osób, które знаły osobiście Błogosławionego bardzo często pojawiają się wzmianki dotyczące całonocnych adoracji. Jedną z takich sytuacji opisuje o. Claude. Frassati około północy przybył do klasztoru Ojców Najświętszego Sakramentu. Poinformował furtianina, że przyszedł na nocne czuwanie studentów. Okazało się, że w tym dniu adoracja zarezerwowana była dla ojców. Pier Giorgio z uporem prosi, by mógł wejść. Na zachętę, aby pójść spać i pytanie, czy myśli, że tak łatwo jest w nocy adorować, odpowiada: „a brat myśli, że ja jestem nieprzygotowany?” Frassatiemu udało się wtedy wejść, a brat furtianin tak opisał to zdarzenie: „Po głębokim skłonie przed tabernakulum, ukląkł w stallach i zaczął się modlić w wielkim skupieniu. Kiedy ja adorowałem z nim na chórze, byłem pod wrażeniem jego wspaniałej postawy. Zauważyłem też wszystkie sposoby, jakich używał, żeby nie zasnąć, mimo, że sen

²⁴ Tamże, s. 231.

²⁵ Zob. tamże, s. 87.

²⁶ Zob. R. Claude, *dz. cyt.*, s. 97.

²⁷ L. Frassati, *dz. cyt.*, s. 241.

go morzył. Stał albo klęczał, czytał z książki, modlił się na różańcu lub wpatrywał w tabernakulum. Wytrwał do czwartej nad ranem. Wtedy przyjął Komunię i przez godzinę odprawiał dziękczynienie. O piątej, kiedy otwieraliśmy kościół, odszedł z promienną twarzą²⁸. Wielu także wspomina jak bardzo niezwykły był moment, w którym Pier Giorgio przyjmował Komunię św. „Trzeba było go widzieć, kiedy przystępował do Komunii św. Jego twarz wyrażała w całej pełni, ale bez patosu, uczucia, jakich w tej chwili doznawał. Nie było w nim nic z bigota, był żołnierzem Chrystusa świadomym swojej misji i gotowym do jej wypełnienia”²⁹ - wspomina Teresa Vigna.

Modlitwę Frassatiego charakteryzowało głębokie skupienie. Istniał wtedy tylko Bóg i On. Wpatrzony w tabernakulum nie drgnął słysząc hałas, nie reagował na rozmowy wokół. Wydawał się być bliżej Boga niż wszyscy. Jego relację z Bogiem cechowała naturalność. „Widziałem często, jak po odmówieniu modlitwy ruchem ręki zęgnął się z tabernakulum”³⁰.

Siłą, którą czerpał z modlitwy i Komunii św. obdarowywał napotkanego człowieka. Całe swoje życie poświęcał dla drugiego. Każdego dnia odwiedzał swoich biednych, przynosił jedzenie, pomagał załatwiać bieżące sprawy. Każdą zaoszczędzoną kwotę pieniędzy dawał tym, którzy nie mieli nic. Posługiwał również wśród chorych zarówno w szpitalach jak i w domach. Pragnął ulżyć drugiemu w jego cierpieniu, zmniejszyć jego nędzę, sprawić, by chociaż na chwilę pojawił się uśmiech na jego twarzy. Papież Jan Paweł II, ogłaszając Go błogosławionym, nazwał Go człowiekiem 8 błogosławieństw. Życie i misja bł. Pier Giorgio Frassatiego streszczają właśnie słowa Chrystusa wygłoszone w Kazaniu na Górze. Błogosławieni ubodzy w duchu, którzy płaczą, są cisi, którzy łakną i pragną sprawiedliwości, miłosierni, czystego serca, którzy wprowadzają pokój, którzy cierpią prześladowania... (por. Mt 5,1-11). „Piotr Jerzy daje nam przykład, że „szczęśliwe” jest życie w Duchu Chrystusa, w Duchu Błogosławieństw, i że tylko ten, kto staje się „człowiekiem Błogosławieństw”, umie darzyć braci miłością i pokojem. Powtarza nam, że naprawdę warto poświęcić wszystko w służbie Bogu. Zaświadcza, że świętość jest dostępna dla wszystkich i że tylko rewolucja Miłości może rozpalić w ludzkich sercach nadzieję na lepszą przyszłość”³¹.

6. Uczyńcie wszystko cokolwiek Wam powie... (J 2,5) – z Maryją przy Jezusie

„Virgine Madre, figlia del tuo Figlio, / umile e alta piu che creatura (...) / Donna se' tanto grande e tanto vali, / che qual vuol grazia ed a te non ricorre, / sua disianza

²⁸ R. Claude, *dz. cyt.*, s. 137.

²⁹ L. Frassati, *dz. cyt.*, s. 241.

³⁰ R. Claude, *dz. cyt.*, s. 159.

³¹ *Przemówienie Jana Pawła II podczas beatyfikacji Pier Giorgio Frassatiego 20 V 1990 r. na Placu św. Piotra*, http://www.frassati.kuria.lublin.pl/opatronie_przempap.htm / [19.07.2015].

vuol volare senz' ali!"³² – recytował często swojego ulubionego poetę Dante Alighieriego. W tym przypadku nie tylko recytował, ale i żył powyższymi słowami. Umiłowanie Eucharystii ściśle łączyło się z miłością i zaufaniem do Najświętszej Maryi Panny. Licznie odbyte pielgrzymki, czy to samotnie, czy w towarzystwie rodziny, przyjaciół, służby do pobliskiego sanktuarium Matki Bożej Królowej Gór w Oropie mogą być tego świadectwem. Pier Giorgio podzielał słowa Korneliusza Lapide wypowiedziane do młodego chłopca: „Często przystępuj do stołu Pańskiego. On, czystość doskonała, Syn Najświętszej Dziewicy, swoim dziewiczym ciałem zatrzyma nieczyste ognie pożądliwości, które płoną w twojej piersi”³³. Uważał Maryję za swoją Matkę, która otacza Go opieką, wspomaga, chroni. Która uczy Go miłości do Jej Syna i wskazuje, aby odpowiadał na Jego wezwanie i czynił wszystko cokolwiek Jej Syn mu poleci. Wpatrywał się w Tą, którą prawie wiek później papież Jan Paweł II określi „pierwszym tabernakulum”³⁴, Tą, która pod sercem nosiła Swego Boga, Tą, która najpełniej rozumiała, czym jest Sakrament Miłości.

7. Oto jestem, przecież mnie wołałeś... (1Sm 3,5) – choroba i śmierć bł. Frassatiego

„Dzień mojej śmierci będzie najpiękniejszym dniem mojego życia” – powtarzał często Pier Giorgio. Wszystkie wysiłki kierował ku temu, by stawać się lepszym, by nie zawieść swojego Mistrza i Nauczyciela. Pomimo swojego młodego wieku żył świadomością, że życie doczesne się skończy. Był gotowy. Z uśmiechem powtarzał, że swój testament ma zawsze przy sobie w kieszeni – był nim różaniec. Nikt jednak nie spodziewał się, że moment śmierci młodego studenta, zaprawionego alpinisty nastąpi tak szybko.

„Mój brat umierał sześć dni: od poniedziałku 29 czerwca do soboty 4 lipca 1925 roku. (...) Dzisiaj czci się pamięć mojego brata i jego imię jest na wargach milionów ludzi, ale wtedy tak nie było”³⁵. Pier Giorgio osłabiony wstawał później niż zwykle, starał się wypełniać obowiązki, które do niego należały. Ponadto nadal spotykał się ze znajomymi i jak mógł pomagał swoim biednym i chorym. W pierwszych dniach szybko rozwijającej się choroby nie dawał nic po sobie poznać. Stan zdrowia pogarszał się z dnia na dzień, jednak rodzina nie zwracała zbyt na Niego uwagi. Wszyscy otaczali umierającą babcię Lindę Ametis. Pier Giorgio również starał się czuwać przy babci, ukrywając swoje cierpienia powierzał Bogu umierającą staruszkę. Linda Ametis zmarła w czwartek 2 lipca. Następnego dnia stan Piera Giorgia znacznie się pogorszył. Jego matka zrezygnowała z odprowadzenia ciała babci na cmentarz

³² Dziewico Matko, córko Syna Twego, / Korna i wyższa nad stworzenia wszelkie (...) / Niewiasto! Jesteś tak wielka, tak można, / Że ten, kto Łaski pragnie, a do Ciebie / się nie ucieka, ten, zaiste, pragnie / by żądza jego bez skrzydeł latała., D. Alighieri, *Boska komedia*, tł. A.R. Stanisławski, w: R. Claude, *dz. cyt.*, s. 138.

³³ Tamże, s. 195.

³⁴ Jan Paweł II, *Ecclesia de Eucharystia*, nr 55.

³⁵ R. Claude, *dz. cyt.*, s. 243.

i pozostała z synem. Wezwano lekarza, który przebadał chorego, po czym poprosił specjalistów na konsultację. Diagnoza brzmiała: ostra forma polio. Dla Pier Giorgia nie było już ratunku. Życie młodego, aktywnego i zawsze uśmiechniętego apostoła Bożego Miłosierdzia zaczęło dogasać. Do domu Frassatich przybył ksiądz, który wypowiadał umierającego i udzielił Mu Komunii. Pier Giorgio wyznał spowiednikowi, że jest bardzo zmęczony, a na pytanie: „gdyby Twoja babcia wzywała Cię do raju?” - odpowiedział: „Come sarai contento!” (Jaki byłbym szczęśliwy). W nocy z piątku na sobotę około godz. 2.00 poprosił pielęgniarkę, żeby pomogła mu zrobić znak krzyża, następnie wypowiedział: „Jezu, Maryjo, Józefie...”, i modlił się w ciszy. Dał radę jeszcze stłumionym głosem zapytać: „Czy dobry Bóg mi wybaczy? Panie, wybacz!” Pier Giorgio Frassati zmarł w sobotę 4 lipca ok. godz. 7.00. „Przez korytarz przebiegł jakiś niezwykły powiew. Matka trzymała w dłoniach głowę Pier Giorgia. Ktoś powtarzał słowa aktów strzelistych: Jezu, Maryjo, Józefie, w ręce wasze oddaję ducha mojego”³⁶. W miejscu śmierci panował nadziemski pokój. Wszyscy otaczający łożo zmarłego modlili się, czuli, że dusza Pier Giorgia szła na spotkanie z Panem – „z tą charakterystyczną dla niego swobodą, zażyłością przyjaciela, który idzie naprzeciw swojemu odwiecznemu Przyjacielowi”³⁷.

8. „Pragnę żyć, a nie wegetować!” – zakończenie

Pogrzeb Pier Giorgia Frassatiego zgromadził tłumy. Trumnę otaczała nie tylko rodzina i przyjaciele, ale przede wszystkim jego biedni i chorzy, którym poświęcił całe swoje życie. Rodzina Frassatiego zaczęła wtedy rozumieć, kim był Pier Giorgio i czemu poświęcił swoje życie. 65 lat po śmierci – 20 maja 1990 roku, papież Jan Paweł II zaliczył Go w poczet błogosławionych.

Błogosławiony Pier Giorgio Frassati udowodnił swoim życiem, że „można być jednocześnie kosmicznym i hiperkosmicznym, że można kochać życie tutaj z zadaniami i treściami, które ono niesie, a mimo to i właśnie w tym znaleźć Boga jako odwieczny cel; to, że Bóg sam nam się daje właśnie w doświadczeniach doczesnego życia, o ile nie zasypimy ostatecznego sensu i prawdziwej istoty naszych ziemskich doświadczeń, jest właśnie tym, co chcemy odnaleźć u świętego naszych czasów”³⁸.

Bł. Frassati pokazał, że relacja z Bogiem, którą tworzy życie sakramentalne, musi przenikać codzienność. „Wierni chrześcijanie potrzebują głębszego zrozumienia relacji pomiędzy Eucharystią i codziennym życiem. Duchowość eucharystyczna nie ogranicza się tylko do uczestnictwa we Mszy św. i pobożności wobec Najświętszego Sakramentu. Obejmuje ona całe życie”³⁹. Świadectwo Jego życia, Jego misji, Jego działania jest dziś dla nas wzorem przenikania się życia sakramentalnego z codziennością. Życie *według Ducha* było owocem zakotwiczenia w Eucharystii – źródle

³⁶ Tamże, s. 265.

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże, s. 9-10.

³⁹ Benedykt XVI, *Sacramentum Caritatis*, nr 77.

i szczycie życia i misji Kościoła.

Literatura:

- Aramini, M., *Pier Giorgio Frassati. Un giovane secondo il Vangelo*, Rivoli 2007.
Benedykt XVI, *Sacramentum caritatis*, Watykan 2007.
Benedykt XVI, *Orędzie na XXV Światowy Dzień Młodzieży*, Watykan 2009.
Casalegno, C., *Fra terra a cielo Pier Giorgio Frassati*, Roma 2009.
Claude, R., *Pier Giorgio Frassati*, Kraków 2012.
Cojazzi, A., *Pier Giorgio Frassati*, Torino 1928.
Falcone, R., *Pier Giorgio Frassati. Non vivacchiare me vivere*, Padova 2010.
Franciszek, *Orędzie na XXXI Światowy Dzień Młodzieży*, Watykan 2015.
Frassati, L., *Mój brat Pier Giorgio. Ostatnie dni 29 czerwca – 4 lipca 1925*, Kraków 2016.
Frassati, L., *Pier Giorgio Frassati. Człowiek ośmiu błogosławieństw*, Kraków 2011.
Jankowska, T., *Myśli Bożego szaleńca błogosławionego Piotra Jerzego Frassatiego*, Warszawa 2009, s. 29
Jan Paweł II, *Ecclesia de Eucharystia*, Watykan 2003.
Nowik, P., *Chciałbym powędrować dalej... Bł. P. G. Frassati*, Lublin 2001.
Kubiak, Z., *Bł. Pier Giorgio Frassati. Listy do przyjaciół*, Warszawa 1995.

The Eucharist - Source and Summit of the Life and Mission of P.G. Frassati

Summary: The author shows how the life of the blessed P.G. Frassati reveals the gift and mystery of the Eucharist. It was the grace of the Eucharist that gave him the motivation to act. This Italian student and lover of mountain expeditions was totally devoted to the disadvantaged and the sick; he was an apostle of divine mercy. Eucharistic devotion becomes the source of logic and action. "Every day Jesus comes to me in Holy Communion and I must repay Him in whatever way I can by visiting His poor". Despite the difficult tasks and problems that life involves, Pier Giorgio proved that it is possible to love it, keeping always in mind the long-term aim of drawing closer to God.

Keywords: The Eucharist, rational ministry, mercy, Virgin Mary, Skurce and summit.

KS. JAN UCHWAT

Gdańskie Seminarium Duchowne

Espiritualidad conyugal según Dietrich von Hildebrand

Resumen: Dietrich von Hildebrand en muchas ocasiones, en sus análisis, acude a los ejemplos de los santos con el supuesto de que el santo es la encarnación más perfecta de la moralidad. El ejemplo de los santos ayuda a vivir la santidad que es una llamada para la persona. En el campo de la moral el autor hace referencia a la realidad sobrenatural. El objetivo de la vida cristiana (igual de la vida conyugal) es alcanzar la santidad. El matrimonio cristiano, en el pensamiento de von Hildebrand, planteado de esta manera es una novedad en el pensamiento de su época respecto a la vida de los laicos y a la vocación a la santidad. Él es uno de los precursores del pensamiento sobre la llamada espiritualidad conyugal destacada en la enseñanza del Concilio Vaticano II y sobre todo del pensamiento de Juan Pablo II. El trabajo presenta la vida espiritual matrimonial que es la realización de su propia vocación y se desarrolla en cuatro párrafos: Eclesiología hildebrandiana, la gracia y los sacramentos, unum necessarium – plan de vida conyugal y objetivos de la espiritualidad conyugal.

Palabras claves: Llamada a la santidad, matrimonio, espiritualidad conyugal, espiritualidad hildebrandiana, Dietrich von Hildebrand

Introducción

La especificidad del último tercio del siglo XX y comienzos del XXI, ponen al hombre ante una situación nueva. El fenómeno que se denomina: post-modernidad, globalización, movimientos antisistema, los llamados grupos de indignados etc. y por tanto el nacimiento de la nueva sociedad de la informática, de la robótica, del caos, de la tecnología o de las comunicaciones, produce con frecuencia lo que se suele llamar “la migraña del siglo XXI”. La aceleración del cambio y la velocidad de la información influyen enormemente en la persona. El hombre se encuentra ante una nueva y desconocida, hasta ahora, situación que genera preguntas y sobre todo ante la necesidad de una antropología adecuada capaz de ubicar en el mismo frente a estos fenómenos. Saber responder ¿quién y cómo es el hombre? es fundamental para toda persona de cualquier época.

Sin duda uno de los signos de siglo XXI es la crisis: de la verdad objetiva, crisis de los valores objetivos (del relativismo); crisis de la persona, del matrimonio y de

la familia, crisis del amor y crisis de Dios.

En este marco basándonos en el pensamiento de Dietrich von Hildebrand, proponemos algunas respuestas acerca de la situación de crisis del amor conyugal y del sacramento del matrimonio. El pensamiento del autor puede responder a las dificultades y desafíos que plantea el mundo actual referente al amor conyugal y el matrimonio.

El autor está considerado como el primer laico casado que contribuye sustancialmente a la doctrina católica del matrimonio. El concilio Vaticano II, en su enseñanza sobre el matrimonio, asumió en parte las ideas tanto de Dietrich von Hildebrand como del movimiento personalista de la época en general.

Para ver la importancia del pensamiento hildebrandiano basta mencionar como los grandes papas del siglo XX le estimaban. El papa Pío XII en alguna ocasión llama a D. von Hildebrand: “Doctor de la Iglesia del siglo XX”¹, Juan Pablo II le considero como uno de los más grandes representantes de la ética de siglo XX. Joseph Card. Ratzinger en el prólogo del libro *The soul of a lion* escribe que von Hildebrand fue un hombre excepcional en muchos aspectos y uno de los más grandes pensadores cristianos del siglo XX².

En el contexto de la exhortación del papa Francisco sobre el amor en la familia “*Amoris laetitia*” (La alegría del amor³) se subraya la vida espiritual y la llamada a la santidad de los esposos en el pensamiento del filósofo (fenomenólogo), personalista a D. von Hildebrand. La espiritualidad matrimonial, la vida de gracia son la base de la alegría del amor. Desde el punto de vista filosófico el autor llega a la conclusión de las verdades teológicas, espirituales. A lo largo del artículo en varios apartados se manifiesta lo esencial de la moral y espiritualidad conyugal como llamada a la santidad. De esta manera presenta que el amor del matrimonio fiel, indisoluble para toda la vida es posible y es constante fuente de felicidad. Según el pensamiento del autor se pretende subrayar que este puede ser el antídoto de la pandemia del divorcio e infelicidad de muchos matrimonios hoy en día.

1. Eclesiología hildebrandiana

El punto de partida de la moral y la espiritualidad hildebrandiana es por supuesto la persona de Dios. La moral presupone la existencia de Dios y además de un Dios personal⁴. El autor utiliza el término el “religio”, para abarcar todo lo que es el principio de la moral y la espiritualidad. “Religio” significa la fe viva, la relación personal con Dios⁵. “Religio” es un vínculo con Dios, es una actitud de reverencia

¹ “...the late Pope Pius XII called him “the twentieth-century Doctor of the Church”, D. Von Hildebrand, *Marriage: the mystery of faithful love*, Manchester 1991, p. 81. (más adelante: M).

² A. von Hildebrand, *The soul of a lion: Dietrich von Hildebrand: a biography*, San Francisco 2000, p. 9. (más adelante: SL), cf. <http://www.hildebrandproject.org/> (11/3/2016).

³ Cf. Francisco, Exhortación apostólica *Amoris laetitia*, 2016.

⁴ Cf. D. von Hildebrand, *Christian ethics*, New York, 1953, p. 455-456. (más adelante: CE).

⁵ Sobre *religio* cf. D. Von Hildebrand, *Graven images: Substitutes for True Morality*, New York

hacia Dios y hacia el mundo de los valores⁶. La actualización del “religio” es la moral y la espiritualidad. Si todo esto se vive en la situación conyugal podemos hablar de la moral y la espiritualidad conyugal. Dietrich von Hildebrand no es un teórico del “religio”, sino que en primer lugar vive el “religio” con su esposa y también hace una reflexión teórica al respecto.

Teniendo en cuenta esta realidad de “religio”, uno de los primeros maestros de la espiritualidad conyugal fue Dietrich von Hildebrand, veía, vivía y enseñaba la vivencia del amor conyugal como una vocación fundamental del hombre y como un camino hacia la santidad. Su libro *Marriage: the mystery of faithful love* es el primero que trata explícitamente sobre la espiritualidad conyugal.

El modo en que von Hildebrand percibe la Iglesia (eclesiología hildebrandiana) se resume en estos dos conceptos: el Cuerpo Místico de Cristo⁷ y la Iglesia es Madre. Dietrich se siente un miembro vivo y activo de la Iglesia⁸. En la vida conyugal como lo demuestra el autor, es importante procurar la formación cristiana del cónyuge⁹. El autor enseña que la Iglesia es la Madre, y un bautizado es hijo muy amado por la Madre Iglesia. Los cónyuges (bautizados) que viven el sacramento del matrimonio en su vida, reflejan el amor de Dios a los hombres. El cuerpo místico de Cristo, la Iglesia, para von Hildebrand, es la comunidad sobrenatural y en ella se realiza la vocación de la persona y otras comunidades personales como el matrimonio familia, el círculo de amigos etc., a la santidad. Demuestra su preocupación por la Iglesia en varios escritos, algunos de ellos han sido causa de mucha polémica. En ellos podemos ver que sufre por la Iglesia y con la Iglesia¹⁰. Von Hildebrand tanto en sus obras como en su vida obedece a la legítima autoridad eclesiástica obedeciendo de este modo a Cristo mismo¹¹.

La Madre Iglesia cuida de sus hijos y tanto en la vida cristiana en general como en la vida conyugal, los sacramentos son el alimento necesario, la fuente de gracia¹² para vivir su vocación¹³. Este es la manifestación de la Iglesia como Madre. El objetivo de la Iglesia es la gloria de Dios y la salvación de las almas. Al matrimonio y la

1957, p. 190-195 (más adelante: GI), cf. CE, p. 78, 268, 402-403.

⁶ Cf. CE, p. 402-403.

⁷ Sobre su percibir la Iglesia cf. D. von Hildebrand, *Zölibat und Glaubenskrisis*, Regensburg 1970.

⁸ Desde su conversión 1914 en sus escritos demuestra claramente su vivir la fe como *pedra viva* de la Iglesia Cuerpo Místico de Cristo. Cf. M, cf. D. von Hildebrand, *Transformation in Christ*, San Francisco 2001. (más adelante: TC).

⁹ Cf. El testimonio de su esposa Alice en TC, p. VII-XVII.

¹⁰ Cf. D. von Hildebrand, *Trojan Horse in the City of God*, Manchester 1993 (más adelante: TH), D. von Hildebrand, *The devastated vineyard*, Chicago, 1973.

¹¹ El ejemplo de la liturgia post Vaticanum II. Aunque a él personalmente le gusta más la misa en latín acepta la reforma litúrgica, cf. D. von Hildebrand, *The Case for the Latin Mass* en: <http://www.catholic-pages.com/mass/hildebrand.asp> (11/2/2016).

¹² “But why my husband converted to Catholicism, he discovered a wonderful new dimension of marriage: it is sacramental character as a fountain of grace”. M, p. XIII.

¹³ Cf. FC 33.

familia cristiana von Hildebrand percibe como iglesia doméstica¹⁴.

2. La gracia y los sacramentos

El punto de partida es considerar la dimensión espiritual del matrimonio. Para von Hildebrand la vida en Cristo de los esposos, tiene mucha importancia en lo referente al amor conyugal¹⁵. El fin último de la espiritualidad es la gloria de Dios y la salvación, visto desde el punto de vista conyugal (matrimonial) hay una obligación adquirida en el sacramento de matrimonio de preocuparse por la salvación del cónyuge¹⁶. El objetivo de toda espiritualidad es la santidad personal en consecuencia la gloria de Dios, la salvación y la vida eterna¹⁷.

El diálogo conyugal, en caso de los cristianos (específicamente en el caso de los católicos), se da en Cristo, por Él y en Él. Su visión del amor conyugal y del matrimonio esta enraizado y brota desde Cristo y desde la Iglesia. El sacramento del matrimonio transforma el amor natural, lo eleva, von Hildebrand lo denomina “el misterio del sacramento del matrimonio”¹⁸. Sus libros más importantes que tratan sobre el amor conyugal y la vida matrimonial como base, tienen de una profunda espiritualidad católica (vivida en primer lugar por el mismo). Dietrich acude con mucha frecuencia a los textos bíblicos, escritos de los santos, la doctrina de la Iglesia, enseguida sorprende al lector la riqueza y profundidad de su conocimiento teológico (por ejemplo de los Padres de la Iglesia, magisterio, Biblia), también filosófico y cultural. En los escritos de von Hildebrand destacan la profunda vida espiritual: una profunda formación teológica, una vibrante vida de oración y vida sacramental¹⁹.

La gracia recibida en los sacramentos transforma el amor conyugal de los esposos²⁰. El autor pone un especial énfasis en la vida de gracia y en la importancia de la gracia de Dios dentro de la vida conyugal. La gracia de Dios transforma y fortalece

¹⁴ Cf. En los escritos de Dietrich y de Alice von Hildebrand se refleja la *iglesia domestica* de matrimonio y la familia de D. von Hildebrand p. ej. SL, A. von Hildebrand, *By Love Refined: Letters To a Young Bride*, Manchester 1989, A. von Hildebrand, *Cartas para el recuerdo: cuando la muerte nos separe*, Madrid 1999. cf. CEC 1655-1666, cf. LG 11; cf. FC 21.

¹⁵ Von Hildebrand destaca la estrecha vinculación entre la esfera moral y la relación con Dios. A base de aquello contempla la vida de los esposos como “transformación en Cristo”. Cf. CE, *Prolegomena*, p. 1-22.

¹⁶ Aunque el sacramento de matrimonio cesa con la muerte de un cónyuge el matrimonio es la vocación y el camino hacia la santidad de los cónyuges. Cf. M, p. 41-77.

¹⁷ Von Hildebrand deja claro que el fin de la vida de la persona es gloria de Dios y en consecuencia la felicidad (bienaventuranza). Cf. TC, M.

¹⁸ Cf. M, p. 41-77.

¹⁹ En la oración como en toda la vida, sobre todo de un Cristiano, esta llamado a glorificación de Dios. Una análisis de vida de oración en el pensamiento de von Hildebrand encontramos en *La preghiera*, en P. Premoli, *Uomo e relazione: l'antropologia filosofica di Dietrich von Hildebrand*, Angeli, Milano 1998, p. 248-249, cf. también A. von Hildebrand, *Introduction to a Philosophy of Religion*, Chicago-Illinois 1970.

²⁰ “... what God accords to us in the Sacraments: above all our participations in the Holy Sacrifice of the Mass and reception of Holy Communion”. TC, p. 249.

a los cónyuges en su vocación²¹: la santidad en la vida conyugal. El marido se santifica siendo fiel a su vocación de marido (padre), se santifica gracias a su esposa y al mismo tiempo ayuda a la santificación de su esposa. El sacramento del matrimonio les lleva a la santidad y a la vida eterna; los cónyuges son responsables uno de otro (de la santidad y de la salvación del otro). Dietrich para denominar esta realidad utiliza la expresión la “transformación en Cristo”²². “Así pues y de modo particular nuestra plena transformación en Cristo no se alcanzaría nunca sin la comunión “Yo-Tú” con Él”²³.

En sus escritos subraya la grandeza y la importancia del Bautismo como la puerta para entrar en la Iglesia y renacer. “Los Cristianos deberían ser reconocidos como aquellos quienes han recibido el “traje de boda” en el Bautismo...”²⁴. Sus obras sobre el amor conyugal y el matrimonio reflejan la enseñanza de la Iglesia Católica respecto a la espiritualidad conyugal²⁵. En cuanto a los sacramentos en el amor conyugal y en el matrimonio, pone de relieve los dos: la Penitencia²⁶ y la Eucaristía²⁷. El sacramento de la Penitencia es medicinal para los esposos, enseña a perdonar, cura las heridas. “Cuando me acuerdo con una claridad cruel de todos mis errores... le pido a Dios que me perdone y le pido a él, mi marido, que me perdone y me hago una firme resolución de intentar cambiar y mejorar...”²⁸. Respecto al sacramento de la misericordia von Hildebrand destaca también la importancia de la dirección espiritual.

El sacramento de la Eucaristía alimenta a los esposos en su vida daría; la Palabra de Dios y el cuerpo de Cristo. El mismo, después de su conversión, fue de Misa y comunión diaria²⁹. “El matrimonio como el sacramento se parece más al sacerdocio,

²¹ El autor considera la vida matrimonial como una vocación. “this book – revealing the sublime Christian vocation of marriage...” M, p. XVI.

²² Cf. TC, D. von Hildebrand, *Die Enzyklika “Humanae Vitae” - ein Zeichen des Widerspruchs*, Regensburg 1968, p. 18, (más adelante: EHV).

²³ D. von Hildebrand, *El corazón: un análisis de la afectividad humana y divina*, Madrid 1997, p. 19, (más adelante: C), pie de página 1.

²⁴ “Christians should also be recognized by the fact that they who have received the festival clothes in Baptism...” D. von Hildebrand, *Man and woman: love & the meaning of intimacy*, Manchester 1992, p. 45, (más adelante M&W), cf. TC.

²⁵ Sobre la “espiritualidad conyugal” cf. también M, p. 41-77; cf. M&W, p. 43-45; cf. SL, p. 136; cf. también A. von Hildebrand, *Cartas para el recuerdo: cuando la muerte nos separe*, Madrid 1999; cf. TC.

²⁶ Von Hildebrand no habla muchas veces de manera explícita sobre la confesión sacramental frecuente (quizás es el rasgo de la época en la que vivió). Sin embargo hay muchos textos que tratan el tema de manera implícita (*metanoia* y misericordia de Dios). cf. TC, p. 31-42, cf. FC 33, 58.

²⁷ Cf. D. von Hildebrand, *The Case for the Latin Mass*, in: <http://www.catholic-pages.com/mass/hildebrand.asp> (11/2/2016), cf. A. von Hildebrand, Buettner M., *Understanding the Mystery of the Mass: Si Scires Donum Dei*, Queenship 2006, cf. FC 57.

²⁸ A. von Hildebrand, *Cartas para el recuerdo...*, p. 122; cf. análisis sobre la misericordia divina en C, p. 155-165.

²⁹ “From the time of his conversion until his death, Dietrich von Hildebrand was a daily communicant. His prayer life was so intense...” SL, p. 75.

porque no lleva consigo el efecto “de renacer” (como el Bautismo o Penitencia) ni tampoco perfecciona ese “renacer” ni la unión con Cristo (como en el caso de la Eucaristía)”³⁰.

Respecto a la Eucaristía encontramos un profundo análisis en el libro *Liturgia y personalidad*³¹. El elemento importante de la espiritualidad hildebrandiana es la liturgia de la Iglesia, allí uno se encuentra con el misterio de Dios cara a cara, es un encuentro personal. En este encuentro la persona humana adquiere y vive plenamente su propia personalidad, es un encuentro con la Persona de Jesús y el diálogo con Él. Estar con Jesús es capaz de transformarnos de tal modo, que luego sepamos entrar en el verdadero diálogo con los demás (con el cónyuge). Para von Hildebrand la liturgia debe atraer también en el sentido estético³², la belleza de la liturgia atrae y facilita el diálogo y el acercamiento al misterio³³. La liturgia es necesaria para vivir la vida espiritual. En la vida matrimonial se da también la liturgia en cuanto los esposos rezan juntos. La espiritualidad hildebrandiana consiste en vivir plenamente la vocación cristiana que lleva a la plenitud la vida conyugal de los esposos. Un testimonio de esta vida conyugal espiritual nos la da él mismo³⁴.

3. Unum necessarium – plan de vida conyugal

Dietrich von Hildebrand no divide lo sacro de lo profano en la vida conyugal, es decir, la vida del hombre la ve y presenta como una unidad (unidad de vida). Podemos establecer aquí alguna analogía con una sola carne (una caro), el concepto básico del matrimonio. Crecer en el amor al prójimo, en este caso en el amor conyugal, es crecer en el amor de Dios. Los esposos cristianos, si viven cristianamente su amor conyugal, dan gloria a Dios en cada momento y se santifican en cada momento³⁵. La vida de piedad conyugal, a parte de la vida sacramental que es el centro y culmen de la vida cristiana de los cónyuges, tiene que atenerse a una serie de “normas” según las cuales se rige, se desarrolla, madura etc. Todas estas “normas” básicas llamamos, utilizando el lenguaje hildebrandiano, unum necessarium o plan de vida conyugal.

El principio fundamental de este plan de vida es la vida de oración³⁶. En nuestro caso se trata no tanto de la oración individual (que se da por supuesto), sino el plan

³⁰ “Perhaps marriage as Sacrament shows the closest affinity to Holy Orders, since it does not effect a rebirth (as do the Sacrament of Baptism and Penance) nor a perfection of this rebirth and union with Christ (as does the Sacrament of the Eucharist)”. M, p. 54.

³¹ Cf. D. von Hildebrand, *Liturgy and personality*, Baltimore 1960, (más adelante: LP).

³² Música, arquitectura, escultura, símbolos, la palabra (el arte de hablar); tesoro de la Tradición, Padres de la Iglesia etc. cf. SL, p. 12.

³³ Cf. A. von Hildebrand, Buettner M., *Understanding the Mystery of the Mass: Si Scires Donum Dei*, Queenship 2006.

³⁴ Por ejemplo época directa de preparación para entrar en la Iglesia Católica de Dietrich y su esposa Gretchen. Cf. SL, p.127.

³⁵ “Christian marriage directly glorifies God”. M, p. 73-74, cf. M&W, p. 86.

³⁶ Cf. . D. von Hildebrand, *Heiligkeit und Tüchtigkeit Tugend Heute*, Regensburg 1969, p. 44, (más adelante: HT).

llevado como cónyuges. En la oración conyugal es importante que los cónyuges recen juntos, recen en voz alta, recen uno por otro, se animen y exijan mutuamente en la oración, intercambien vivencias, se formen, etc. Con la vida de oración está estrechamente relacionado *un clima* del un cristiano, que es vivir en la presencia de Dios. Von Hildebrand habla de la importancia de la presencia de Dios en la vida diaria. Von Hildebrand destaca las prácticas concretas y las actitudes de la piedad que configuran la vida de un cristiano y del matrimonio cristiano y son los siguientes: El papel de la sagrada escritura; es la Palabra de Dios que alimenta el corazón e ilumina a la persona (los cónyuges). Para von Hildebrand es importante destacar la Santísima humanidad de Cristo, que es el otro rasgo típico de la espiritualidad conyugal hildebrandiana³⁷. De este modo se logra una sui generis cercanía en la relación Yo-Tú con Dios.

Para poder vivir cristianamente es necesaria la mortificación³⁸, es importante y necesario, para la vida conyugal saber renunciar. La mortificación (a parte de que es una forma de oración) crea un hábito de en renunciar (por y para él cónyuge). El ofrecimiento o entrega³⁹ (el espíritu de sacrificio⁴⁰), señala el autor, es el camino hacia la santidad. El espíritu de sacrificio tiene que estar presente en nuestra vida ordinaria como por ejemplo en el trabajo⁴¹. Para todo cristiano el camino de la santidad es el camino de la cruz⁴². “La cruz y el sacrificio son para cada cristiano inevitable”⁴³. En la vida matrimonial, von Hildebrand menciona, el valor del sacrificio, de la abstención periódica del acto conyugal⁴⁴. Otro elemento de la vida cristiana aconsejado por von Hildebrand es la formación constante (doctrina); para cada persona (como para los cónyuges) es necesaria una formación permanente y además que abarque todas las dimensiones de ella misma. Una formación permanente referente a la fe, a la doctrina de la Iglesia católica etc. es necesaria para vivir plenamente la actualización del alma de la persona y es la expresión del amor a Dios y la Iglesia, el cuerpo místico de Cristo.

Otro rasgo importante para el autor es la fidelidad al romano pontífice y el Magisterio de la Iglesia⁴⁵. Von Hildebrand en el año 1968 funda una asociación Roman Forum que tiene como objetivo defender el Magisterio de la Iglesia Católica⁴⁶. Desde

³⁷ Cf. C.

³⁸ Cf. etapa de su vida cuando huía de la persecución nazi, (dificultades materiales etc.) precisamente cuando escribe *Transformation in Christ*. Cf. TC, p. XIV-XVII.

³⁹ Habla incluso de un diario ofrecimiento de obras. Cf. CE, p. 389.

⁴⁰ Cf. HT, p. 22-23.

⁴¹ „die Aufopferung dieser Arbeit für Gott“ (sacrificar el trabajo para Dios). *Ibid.*, p. 60.

⁴² *Ibid.*, p. 17-18, cf. D. von Hildebrand, *Zölibat und Glaubenskrisis*, Regensburg 1970, p. 47-48.

⁴³ „Kreuze und Opfer sind für jeden Christen unvermeidlich“. HT, p. 107.

⁴⁴ Cf. *Ein zu grosses Opfer? (¿El sacrificio excesivo?)* en EHV, p. 32, 35-36.

⁴⁵ La vida de von Hildebrand se caracteriza de fidelidad al magisterio de la Iglesia Católica. Por ejemplo la consulta de algunos contenidos de su libro sobre el matrimonio con cardinal Pacelli, nuncio en Munich (luego Pius XII). Cf. M, p. XV.

⁴⁶ Cf. <http://www.romanforum.org/> (02/11/2016).

su conversión Dietrich ve y defiende⁴⁷ claramente que el magisterio solemne de la Iglesia es infalible y es de Dios, con frecuencia cita, comenta la doctrina expuesta en los documentos oficiales de la Iglesia⁴⁸. Tiene textos apologeticos en defensa del papa y su enseñanza⁴⁹. Él mismo antes de morir pronunció estas palabras: “Si después de mi muerte, encuentras en mis manuscritos o en alguna otra afirmación mía que no sea totalmente de acuerdo con la enseñanza del Magisterio de la Iglesia, no dudes en quemarlo”⁵⁰. En sus libros (sobre todo los de la época conciliar) demuestra un enorme interés por la sana doctrina de la Iglesia⁵¹.

La fidelidad a Cristo y a su Iglesia se prueba también en la fidelidad a la Tradición y también la tradición. Para von Hildebrand personalmente (como para la vida conyugal que desarrolla en su pensamiento) las dos tradiciones tienen mucha importancia porque facilitan el diálogo con otras generaciones⁵². Un cristiano por naturaleza tiene que tener una actividad apostólica⁵³. “Desarrolló un deseo ardiente para otros descubran la plenitud de la verdad [en la Iglesia Católica] (...) en su vida más de cien de sus amigos o conocidos se convirtieron”⁵⁴. Un rasgo característico de su apostolado es la amistad y el trato personal, con la apostolicidad, consecuencia de la espiritualidad⁵⁵, se vincula estrechamente la fecundidad. En nuestro caso específico, se trata de la fecundidad conyugal, esta consiste en crecer espiritualmente gracias al amor conyugal⁵⁶. A parte de la fecundidad (el don del hijo), von Hildebrand subraya la fecundidad espiritual, sobre todo en el caso de matrimonios que no pueden tener hijos. Esta puede expresarse por ejemplo en la adopción de hijos o realizarse como padre/madre espiritual.

Otro elemento del plan de vida hildebrandiano es el trabajo. “...cada profesión tiene a su vez un elemento específicamente humano (...) Este elemento tiene, evidentemente una, una importancia trascendental para nuestra santificación...”⁵⁷. El trabajo en sí no puede santificar a nadie, sino que es el uso que le da la persona. Para que un trabajo profesional sea medio de santificación⁵⁸, afirma Hildebrand, hacen

⁴⁷ Cf. TH. Su libro *Trojan Horse in the City of God comienza y termina con un credo y termina con las palabras “creo en una, santa, católica y apostólica Iglesia”*.

⁴⁸ Por ejemplo los textos del concilio Vaticano II cf. TH, EHV..

⁴⁹ Cf. EHV, cf. La carta de agradecimiento, por el libro *Die Enzyklika “Humanae Vitae”*, de parte del papa enviada a von Hildebrand desde la nunciatura apostólica en Alemania (N. 21.290/I-B, *Bad Godesberg, 18 XI 1968*) en *La encíclica “Humanae vitae” signo de contradicción*, Madrid 1969, p. 4-6..

⁵⁰ SL, p. 133.

⁵¹ Cf. TH, cf. D. von Hildebrand, *Zölibat und Glaubenskrise*, Regensburg 1970, p. 133-144.

⁵² Cf. TH, p. 245-253. cf. GI.

⁵³ La preocupación por ayudar en la formación cristiana es uno de los *motores* de la abundante actividad del autor. Sobre la actividad y fecundidad apostólica cf. Cf. SL, p. 65-149, cf. HT, p. 47-54.

⁵⁴ SL, p. 151-152.

⁵⁵ “Et unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam”. *Símbolo Niceno Constantinopolitano*. Con estas palabras termina von Hildebrand su libro. Cf. TH. p. 263-267.

⁵⁶ Cf. M, p. 48-49.

⁵⁷ HT, p. 20.

⁵⁸ Cf. *Ibid.*, p. 47-54.

falta las virtudes humanas como: la perseverancia, exactitud, diligencia, responsabilidad etc.⁵⁹. El trabajo profesional es un camino hacia la santidad, pero un trabajo profesional hecho perfectamente solo por sí, no hace a nadie santo ni lleva a la santidad, lo que hace falta es santificar al trabajo y santificarse en el trabajo⁶⁰. “Es cierto que cualquier actividad puede santificarse con la recta intención (...) cualquier trabajo puede convertirse en oración en el sentido análogo”⁶¹. Hay que aprovechar el trabajo para hacer apostolado⁶². Santificar al trabajo y santificarse en el trabajo consiste en hacer lo bien, intentar mejorarlo y no por automatismo, sino poniendo más amor a Dios, más interés, etc. esto se logra, en la permanente unión con Cristo, la cual se mantiene por medio de breves oraciones (jaculatorias) y recogimiento durante nuestro trabajo profesional⁶³. Cada profesión, trabajo puede ser convertido en una agradable oración a Dios y un medio ordinario en el camino para la santidad.

El tema de la pureza conyugal⁶⁴ (como *modus vivendi* de la espiritualidad conyugal) para von Hildebrand, es el modo adecuado de ver el amor conyugal. Consiste en vivir fielmente por los cónyuges su vocación y las exigencias de esta vocación. El autor distingue las características del amor conyugal y afirma que la pureza o castidad conyugal (*Reinheit*)⁶⁵, es luchar por vivir cada vez mejor cada una de ellas⁶⁶. La pureza conyugal es saber dominarse en el sentido de los deseos desordenados del placer sexual⁶⁷. La espiritualidad conyugal “es responsable” de la santidad (la salvación) del cónyuge.

4. Objetivos de la espiritualidad conyugal

La espiritualidad conyugal acerca a los esposos a Cristo, y por eso a ellos mismos. El amor esponsal/conyugal, como señala el autor en varias ocasiones, exige

⁵⁹ Cf. *Ibid.*, p. 20-21.

⁶⁰ Cf. *Ibid.*, p. 24-25.

⁶¹ *Ibid.*, p. 44.

⁶² Cf. *Ibid.*, p. 48, 58-60.

⁶³ Cf. *Ibid.*, p. 67.

⁶⁴ Cf. Audio conferencia número *Purity* en: A. von Hildebrand, *A Knight for Truth* en: Eternal Word Television Network (EWTN) en: <http://www.ewtn.com/multimedia/audio-library/index.asp> (02/11/2016).

⁶⁵ Cf. D. von Hildebrand *In defense of purity*, Chicago, 1970, (más adelante: DP), (la versión original alemana *Reinheit und Jungfräulichkeit*, Zürich, 1950).

⁶⁶ Selección basada en el libro *Marriage: Conyugal love involves mutual self-giving* (p. 8), *Conyugal love reveals the whole being of the beloved* (p. 11-13), *Conyugal love is possible only between a man and a woman* (p.13-15), *Exclusiveness in conyugal love* (p.20-21), *Love is also a task and a duty for both partners* (p. 32-34); cf. R.B. Arjonillo, *Sobre el amor conyugal y los fines del matrimonio (el pensamiento de algunos autores católicos y la doctrina del Concilio Vaticano II (1930-1965)*, Pamplona 1999, p. 64-68. Según señalan Vat. II y la Encíclica *Humanae Vitae*, son cuatro características del amor conyugal: plenamente humano; total; fiel y exclusivo; y fecundo. (cf. HV 8-9; GS 49), sobre el amor conyugal y matrimonio cf. FC; cf. D. von Hildebrand, *La esencia del amor*, Pamplona 1998, p. 416-421 (amor esponsalicio y matrimonio), (más adelante: EA). cf. EHV.

⁶⁷ Cf. D. von Hildebrand, *Zölibat und Glaubenskrise*, Regensburg 1970. Con motivo de hablar sobre el celibato el autor trata el tema de la castidad conyugal.

hundir sus raíces en Cristo, porque si no se queda detenido. En este campo siempre está presente el peligro de que un gran amor a una persona puede constituir un obstáculo para la entrega absoluta a Jesús. En la medida en la que los esposos se acercan a Jesús se acercan a sí mismos y viven el amor conyugal de un modo más profundo, más bello, más feliz etc.⁶⁸.

Jesús está vivo y presente en su Iglesia: en la oración (Mt 18, 20) de modo muy especial en los sacramentos. Este encuentro con Él vivo y verdadero (cristocentrismo) es capaz de transformar la vida de los esposos. Solo Cristo tiene la llave del corazón de la persona y sólo Él puede llegar a lo más profundo del cónyuge, a la cámara incomparablemente más central e importante del alma y del corazón de la persona (secreto de la persona)⁶⁹. La verdadera unión con el amado es alcanzable solo en Cristo, por Él y en Él. “Cuanto más grande es el amor a Jesús, más fuerte y profundo es asimismo el amor a una persona determinada”⁷⁰.

Los cónyuges se aman en Dios y desde Dios, y por eso el amor conyugal se hace infinito, trasciende las limitaciones de espacio y del tiempo (“El amor es más fuerte que la muerte” Cantar de los Cantares 8)⁷¹. Von Hildebrand tiene un tratado sobre la muerte, donde trata el tema de la muerte del cónyuge⁷². Morir juntos es el deseo natural de los cónyuges y no solamente por no querer quedar separado del otro, sino también por querer llevar a cabo juntos este acto tan importante, personal y solitario en la vida de la persona que es el pronunciar la palabra morir.

En el libro *Transformation in Christ*, como confiesa el mismo autor, el libro de su corazón⁷³, encontramos el camino hacia verdadera espiritualidad conyugal, la bienaventuranza⁷⁴. La espiritualidad hildebrandiana es cristocéntrica, Cristo es único Mediador y el camino al Padre. La santísima humanidad de Cristo (destacada por el autor) aporta unas características muy *prácticas* desde el punto de vista de la espiritualidad de los cónyuges como de la familia, entre otras p. ej. ejemplo el papel de la afectividad⁷⁵. La imitación de Cristo gracias a la humanidad de Él tiene un carácter

⁶⁸ Cf. M p. 42, 44, 50, 53, 72, cf. también M&W, p. 44-45.

⁶⁹ Cf. GS 16, CEC 1776-1802.

⁷⁰ Una frase que en muchas ocasiones cita el autor es “Tanto más grande es el hombre, cuanto más profundo es su amor” (Leonardo da Vinci). “Leonardo da Vinci said: “The greater the man, the deeper his love””. M&W, p. 34.

⁷¹ Hildebrand cita estas palabras y habla de ello en cf. EA, p. 430, cf. M&W, p. 34.

⁷² Cf. D. von Hildebrand, *Sobre la muerte*, Madrid 1983, cf. El dolor por la muerte del cónyuge A. von Hildebrand, *Cartas para el recuerdo: cuando la muerte nos separe*, Madrid 1999.

⁷³ “Later, my husband often told me that *Transformation in Christ* was “the book of his heart”...”. TC, p. VIII.

⁷⁴ Es un libro sobre la espiritualidad cristiana de imitación a Cristo. El autor cita con mucha frecuencia la Sagrada Escritura y varias obras de los Santos. Se ve reflejada la experiencia espiritual del autor. El “obliga” al lector a confrontar con su propia experiencia lo que está leyendo. *Transformation in Christ* no es un libro exclusivamente de sobre espiritualidad conyugal, pero está implícita. Si los cónyuges viven a imitación de Cristo, en constante transformación en Cristo, eso funda y lleva necesariamente a la espiritualidad conyugal. Sobre esta véanse el libro M.

⁷⁵ Cf. C.

vivencial y personal. La transformación en Cristo de los cónyuges se realiza viviendo las exigencias del sacramento del matrimonio y alimentando necesariamente con otros sacramentos especialmente en el de la Penitencia y en de la Eucaristía. “Hemos visto que el primer significado del matrimonio – que ayuda a ver el matrimonio a imagen de la relación entre el alma y Dios – consiste en la estrecha comunión del amor de dos personas: un corazón, un alma y una carne. ¿Qué relación hay entre esta comunión y Jesús, Salvación del alma, Reino de Dios?”⁷⁶

Años después el concilio Vaticano II define el matrimonio como comunión de vida y amor (“intima communitas vitae et amoris coniugalis” cf. GS 47-52, LG 11). Uno de los frutos de la espiritualidad conyugal es enseñar como vivir mejor los valores y las virtudes humanas y sobrenaturales. La vida moral de los cónyuges sigue a la espiritualidad. Si queremos utilizar algún término para designar la situación de espiritualidad conyugal, el más adecuado sería la *transformación en Cristo*. Acerca de la vida espiritual en cuanto cónyuges, Alice von Hildebrand en la Introducción de la última edición inglesa del libro *Transformation in Christ* (2001) dice: “Nosotros tenemos que, sin condiciones, estar dispuestos a dejarnos cambiar e ir transformándonos en Cristo. Estas son las primeras palabras que oí de Dietrich von Hildebrand, el hombre que después fue mi marido (...) Dietrich von Hildebrand –laico- me dio la llave que abrió para mí el tesoro de la vida espiritual”⁷⁷. Los esposos glorifican a Dios viviendo como tales, como una unión humano perfecta, una *imagen* del amor eterno de Cristo (Esposo) a la Iglesia (Esposa) (“Los maridos, amen a sus esposas como Cristo amó a la Iglesia” Ef. 5,25-27)⁷⁸. Vivir la vocación conyugal, abre el corazón del hombre y le permite crecer y disfrutar de este, y esto es posible mientras los cónyuges avanzan en el amor por Cristo, Él y el Él.

La espiritualidad conyugal presentada por von Hildebrand facilita y profundiza el diálogo conyugal (el amor conyugal) debido a la verdad de que en cuanto más cerca están los esposos de Cristo más cerca de si mismo y de si mismos⁷⁹. El objetivo fundamental de la espiritualidad conyugal es la *transformación en Cristo* de los cónyuges, es decir la santidad. El matrimonio para Hildebrand, es el camino hacia la santidad personal de los esposos⁸⁰: “[Cristo] hace de este santo vínculo [matrimonio] una fuente de gracia. Él transforma matrimonio – ya santo en si mismo- en algo santificado (sanctifying)”⁸¹.

⁷⁶ M, p. 41.

⁷⁷ “We must have an unconditional readiness to change in order to be transformed in Christ. These are the very first words I heard from Dietrich von Hildebrand, the man who was later to become my husband (...) Dietrich von Hildebrand – a layman- gave me the key that was to open for me the treasures of the spiritual life”. TC, p. VII, también en varios otros lugares Alice von Hildebrand expresa este pensamiento.

⁷⁸ Von Hildebrand comienza su libro sobre el matrimonio con esta cita bíblica. M, p. 1. Cf. . D. von Hildebrand, *Zölibat und Glaubenskrise*, Regensburg 1970, p. 79.

⁷⁹ Cf. . D. von Hildebrand, *Zölibat und Glaubenskrise*, Regensburg 1970, p. 79.

⁸⁰ Cf. Introducción hecha por Alice von Hildebrand en TC, p.VII-XVII.

⁸¹ “He made of this sacred bond a specific source of grace. He transformed marriage – already sacred

Conclusión

En cuatro párrafos se presentan los fundamentos de la espiritualidad matrimonial en el pensamiento de Dietrich von Hildebrand. Se revela de esta manera la verdad de que el amor es siempre joven, el autor sabe presentar la belleza atractiva del amor conyugal (sobre todo el de entre los católicos). Esta novedad hildebrandiana está muy bien expresada en el libro *Marriage* con una alusión al texto de Gilbert Chesterton: [el amor conyugal, cristiano] no es veinte siglos viejo sino es veinte siglos joven⁸². Von Hildebrand afirma en sus obras que, no se puede vivir sin amor (“sine amore non possumus”), y en varias ocasiones habla explícitamente de que magna res est amor.

Una de las conclusiones más importantes acerca del amor conyugal es el papel imprescindible de religio. Así podemos decir que los cónyuges cristianos viviendo su vida diaria como pareja con sus obligaciones ordinarias entran en la relación con Dios Padre por Cristo con Él y en Él. Para el autor es evidente que en cuanto que los cónyuges están más cerca de Cristo, al mismo tiempo están más cerca de sí mismos. El religio (Cristo) permite vivir más plenamente la vocación matrimonial.

Dietrich von Hildebrand enseña a los cónyuges que frente al mundo del relativismo, que parece dominar hoy día, está el mundo verdadero, el mundo real y objetivo que es el único ambiente que garantiza la autorrealización de la persona. Solo en el mundo de los valores objetivos la persona es capaz de amar y así alcanzar su fin. El amor conyugal necesita del mundo de los valores objetivos y estos se realizan plenamente en la vida de la gracia.

Se demuestra que la alegría del amor matrimonial es imposible sin la gracia de Dios y la colaboración de la persona. Los tres centros espirituales de la persona, en el pensamiento hildebrandiano: el entendimiento, la voluntad y la afectividad, entran en la vida de la gracia. Así mismo toda persona con su entendimiento, voluntad y afectividad ama a Dios y ama a su conyuge⁸³.

Para destacar la importancia del pensamiento Dietrich von Hildebrand en el campo de la espiritualidad conyugal basta subrayar el trabajo de su esposa Alice von Hildebrand que utilizando la enseñanza de su marido, está trabajando con éxito, en la formación de los novios y esposos.

Literatura

Catecismo de la Iglesia Católica, 1983 en <http://w2.vatican.va/content/vatican/es.html> (11/3/2016).
Francisco, Exhortación apostólica *Amoris laetitia*, 2016 en <http://w2.vatican.va/content/vatican/es.html> (11/3/2016).

in itself – into something sanctifying”. M, p. 53.

⁸² Cf. M, p. XXII.

⁸³ Cf. Dt 6,5-7.

- Pablo VI, Carta encíclica *Humanae Vitae*, 1968 en <http://w2.vatican.va/content/vatican/es.html> (11/3/2016).
- Pablo VI, Vaticano II, Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, 1965 en <http://w2.vatican.va/content/vatican/es.html> (11/3/2016).
- Pablo VI, Vaticano II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, 1964 en <http://w2.vatican.va/content/vatican/es.html> (11/3/2016).
- Juan Pablo II, Exhortación apostólica *Familiaris Consortio*, 1981 en <http://w2.vatican.va/content/vatican/es.html> (11/3/2016).
- Premoli, P., *Uomo e relazione: l'antropologia filosofica di Dietrich von Hildebrand*, Angeli, Milano 1998.
- Hildebrand, A. von – Buettner M., *Understanding the Mystery of the Mass: Si Scires Donum Dei, Queenship* 2006.
- Hildebrand, A. von, *A Knight for Truth* en: <http://www.ewtn.com/multimedia/audio-library/index.asp> (02.11.2016).
- Hildebrand, A. von, *By Love Refined: Letters To a Young Bride*, Manchester 1989.
- Hildebrand, A. von, *Cartas para el recuerdo: cuando la muerte nos separe*, Madrid 1999.
- Hildebrand, A. von, *Introduction to a Philosophy of Religion*, Chicago-Illinois 1970.
- Hildebrand, A. von, *The soul of a lion: Dietrich von Hildebrand: a biography*, San Francisco 2000.
- Hildebrand, D. von, *Christian ethics*, New York, 1953.
- Hildebrand, D. von, *Die Enzyklika "Humanae Vitae" - ein Zeichen des Widerspruchs*, Regensburg 1968.
- Hildebrand, D. von, *El corazón: un análisis de la afectividad humana y divina*, Madrid 1997.
- Hildebrand, D. von, *Graven images: Substitutes for True Morality*, New York 1957.
- Hildebrand, D. von, *Heiligkeit und Tüchtigkeit Tugend Heute, Habbel*, Regensburg 1969.
- Hildebrand, D. von, *In defense of purity*, Chicago, 1970.
- Hildebrand, D. von, *La encíclica „Humanae vitae” signo de contradicción*, Madrid 1969.
- Hildebrand, D. von, *La esencia del amor*, Pamplona 1998.
- Hildebrand, D. von, *Liturgy and personality*, Baltimore 1960.
- Hildebrand, D. von, *Man and woman: love & the meaning of intimacy*, Manchester 1992.
- Hildebrand, D. von, *Marriage: the mystery of faithful love*, Manchester 1991.
- Hildebrand, D. von, *The Case for the Latin Mass* en: <http://www.catholic-pages.com/mass/hildebrand.asp> (11/2/2016).
- Hildebrand, D. von, *The devastated vineyard*, Chicago, 1973.
- Hildebrand, D. von, *Transformation in Christ*, San Francisco 2001.
- Hildebrand, D. von, *Trojan Horse in the City of God*, Manchester, New Hampshire 1993.
- Hildebrand, D. von, *Zölibat und Glaubenskrise*, Regensburg 1970.
- http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html (11/3/2016).
- http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio.html (11/3/2016).
- http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html (11/3/2016).
- <http://w2.vatican.va/content/vatican/es.html> (11/3/2016).
- <http://www.catholic-pages.com/mass/hildebrand.asp> (11/2/2016).
- <http://www.ewtn.com/multimedia/audio-library/index.asp> (02/11/2016).
- <http://www.hildebrandproject.org/> (11/3/2016)
- <http://www.romanforum.org/> (02/11/2016).
- http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/index_sp.html (11/3/2016).
- http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html (11/3/2016).

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html (11/3/2016).

Conjugal Spirituality in Dietrich von Hildebrand

Summary: Dietrich von Hildebrand is one of the most influential of twentieth-century laymen. His thinking has been taken into serious consideration in the teaching of the Catholic Church on marriage. In his works we can also find the basis of what since the Second Vatican Council has been called conjugal spirituality. This is founded on the idea that the sacrament of marriage is a vocation to holiness whose final purpose is eternal life with God. Von Hildebrand says that all kinds of help is available in the Catholic Church to live this vocation properly. He emphasized the role of the sacraments and of fidelity to the doctrine of the Church as a most fitting way of living this vocation. True spiritual understanding of the meaning of matrimony and consequently the life of a spouse might be a remedy for the lack of a spiritual vision of marriage today. The article is divided into 4 parts: Hildebrand's ecclesiology; grace and the sacraments, *Unum necessarium* – plan of the conjugal life; purposes of conjugal spirituality.

Keywords: Vocation to holiness, marriage, conjugal spirituality, Hildebrand's spirituality, Dietrich von Hildebrand

O. MIECZYSLAW CELESTYN PACZKOWSKI OFM

Wydział Teologiczny
Uniwersytet Mikołaja Kopernika
Toruń

Dyplomacja i religia. Zakonnicy franciszkańscy u sułtanów w Stambule.

Streszczenie: Historia franciszkańskiej obecności na Bliskim Wschodzie rozpoczyna się od spotkania św. Franciszka z sułtanem. Tureccy władcy ustanowili swoją stolicę w Konstantynopolu, stąd zrodziła się konieczność stałej obecności franciszkanów nad Bosforem. W okresie panowania Osmanów Stambuł był nie tylko największym islamskim miastem, ale także centrum wspólnoty żydowskiej oraz mniejszości chrześcijańskich. Ich przedstawiciele byli poddani zasadom tzw. milletu. Stolica imperium była także siedzibą patriarchatów orientalnych. Wspólnoty prawosławnych Greków czerpały korzyści z faktu, że ich członkowie byli poddani imperium osmańskiego, zdobywając przy tym wiele przywilejów. Rywalizacja o miejsca święte popchnęła te wspólnoty do rozpoczęcia kampanii zniesławiającej franciszkanów, opisywanych jako uzurpatorzy, obcy i nieprzyjaciele imperium tureckiego. Obrona i odzyskiwanie miejsc świętych była zasługą nieustannych i wytrwałych zabiegów ze strony zakonników i Stolicy Apostolskiej. Często zwracano się z prośbą do katolickich władców, aby podejmować dyplomatyczne rozmowy z islamskimi władcami w Konstantynopolu i upominać się o prawa katolików w miejscach świętych. W ten sposób zrodziła się długa tradycja dyplomatyczna w różnych rejonach imperium osmańskiego.

Słowa kluczowe: Imperium Osmańskie, zakon franciszkański, Stambuł, miejsca święte, władcy katoliccy.

Wprowadzenie

Azja Mniejsza, której terytorium obejmuje dzisiejsza Turcja, słusznie uchodzi za ziemię pierwocin chrześcijaństwa. Ewangelia bardzo szybko została zaniesiona z terytorium palestyńskiego na obszary Wschodu, najpierw do Azji Mniejszej, Anatolii, aby później dojść do serca imperium rzymskiego. To tam działali apostołowie: Piotr, Jan i Paweł z Tarsu, a wielcy Ojcowie Kościoła jak św. Bazyli Wielki i św. Jan Chryzostom tworzyli wspólną tradycję duchową i teologiczną. Zwoływane w tamtych ośrodkach kościelno-administracyjnych sobory niepodzielonego Kościoła sprecyzowały i wyjaśniły prawdy wiary chrześcijańskiej. Losy tamtego terytorium nie były obojętne europejskim chrześcijanom w późniejszych epokach, a chodziło nie tylko o wymianę handlową czy rozszerzanie strefy wpływów. Pierw-

sze wzmianki o obecności franciszkanów w Azji Mniejszej sięgają schyłku czasów bizantyńskich i początków tworzenia się potęgi Osmanów. „Bracia od sznura” stale byli obecni w Stambule, by bronić praw katolików w miejscach świętych, które znalazły się pod władzą sułtanów i nieść świadectwo Ewangelii.

Od XIII wieku franciszkańska obecność na Bliskim Wschodzie i w stolicy imperium osmańskiego nabierała znaczenia wręcz symbolicznego, mimo iż Bracia Mniejsi podjęli z czasem działalność misyjną we wszystkich zakątkach kuli ziemskiej. W epoce dominacji tureckiej na Bliskim Wschodzie to nad brzegami Bosforu zapadało wiele decyzji, wpływających w zasadniczy sposób na przebieg „epopei miejsc świętych” w Palestynie.

1. Początki misji franciszkańskiej i obecność w stolicy Bizancjum

Wszystko zaczęło się od spotkania św. Franciszka z Asyżu z sułtanem Malekiem al-Kamalem w Egipcie pod Damietą¹. Mimo niebezpieczeństwa asyjski Święty dotarł przed oblicze sułtana. Wtedy „dzikie i pełne grozy spojrzenie władcy zmieniło się w samą łagodność, bo dostrzegł w nim męża Bożego. Przez kilka dni pozwolił Franciszkowi głosić wiarę Chrystusową sobie i swoim ludziom i uważnie mu się przysłuchiwał”². Kroniki mówią bardzo ogólnie o przebiegu tego spotkania. Jakkolwiek by ono przebiegło, pewnym jest, że muzułmański władca potraktował Biedaczynę z wielkim szacunkiem i udzielił pozwolenia na odwiedzenie miejsc świętych w Palestynie. Spotkanie odbiło się wielkim echem w świecie chrześcijańskim.

Postawa Franciszka stała się zapowiedzią nowej formy „krucjaty bez oręża”³, która miała się okazać skutecznym antidotum na krótkotrwały eksperyment wypraw krzyżowych. Wracając ze spotkania z sułtanem Franciszek wysłał do Konstantynopola swoich braci⁴. Osiedlili się tam około 1220 roku⁵.

Braterski i pokojowy stosunek do drugiego człowieka św. Franciszek z Asyżu rozciągnął na niewierzących w Chrystusa, a zwłaszcza na muzułmanów. W *Regule*, gdzie zostały sformułowane m.in. sposoby prowadzenia pracy misyjnej, Biedaczyna

¹ Miejscowość ta leżała w delcie Nilu. Al-Kamal dowodził wojskami Mameluków.

² *Epistula* VI. Zdarzenie to opisał współczesny św. Franciszkowi Jakub z Vitry.

³ Zadanie duchowych synów św. Franciszka z Asyżu to naśladowanie Ewangelii Chrystusa i głoszenie ludziom Ewangelii. Por. S. Kiełtyka, *Święty Franciszek z Asyżu*, Kraków 1982, s. 88.

⁴ Wśród nich był zaufany Biedaczyny bł. br. Benedykt Senegallia di Arezzo. Kronikarz zapisał: „Anno 1219 heic apparuerunt advenientes ex oris Italicis homines in paupertate et humilitate Domino famulantes et in simplicitate abbreviati sermonis evangelizantes pacem, evangelizantes bona. Franciscuales hi sunt: eorum dux fr. Benedictus ab Aretio missus a Seraphico nostro S. P. Francisco”. Zob. *Archivum Conventus S. Antonii, Sent Antuan Kilisesi*, Stambuł, notatka s. 163 i 209-211. Cyt. wg. A.M. Sammut, *I francescani nel cuore dell'Impero Ottomano*, w: *I francescani nella storia dei popoli balcanici nell'VIII centenario della fondazione dell'Ordine*, red. V. Nosilia i M. Scarpa, Venezia 2011, s. 4, przyp. 5.

⁵ Por. M.A. Belin, *Histoire de la latinité de Constantinople*, Paris 18942, s. 187; G. Abate, *Missioni francescane italiane d'Oriente. I Frati Minori Conventuali a Costantinopoli, nell'Arcipelago e in Moldavia*, „Rassegna Italiana del Mediterraneo”, 3 (1923), s. 31. Cyt. wg. A.M. Sammut, *I francescani nel cuore dell'Impero Ottomano*, s. 2.

zalecił, aby bracia nie wdawali się w żadne kłótnie lub spory, lecz będąc „poddanymi wszelkiemu stworzeniu”, odważnie przyznawali się do wiary chrześcijańskiej⁶.

Św. Franciszek rozpoczął swoje dzieło w specyficznej rzeczywistości społeczno-ekonomicznej, gdy Europa Zachodnia stawała się powoli potęgą. Wtedy Bizancjum utraciło większą część Azji Mniejszej na rzecz Turków i stopniowo handel morski przechodził w ręce republik włoskich. Główne ośrodki polityczne i cywilizacyjne przeniosły się gdzie indziej. Bizancjum starało się jeszcze utrzymywać jedność terytorialną i resztki prestiżu, ale poczynszy od 1180 roku gmach dawnej chwały zaczął walić się ze wszystkich stron. Kolejne dekady obfitowały w wydarzenia, które zmieniły oblicze Bizancjum: zdobycie Konstantynopola przez rycerzy IV krucjaty, ustanowienie łacińskich państweczek na niegdysiejszym obszarze cesarstwa, uformowanie się greckich enklaw władzy, czy rekonstrukcja cesarskich rządów Konstantynopola w 1261 roku.

Centrum działalności ewangelizacyjnej zakonu franciszkańskiego stanowił najpierw Cypr, mimo iż powołano jednostki zakonne w Syrii i Palestynie (zwane „kustodiami”). W tym okresie franciszkanie zajmowali się głównie opieką duszpasterką nad przybyszami z Europy. Z listu papieża Aleksandra IV (1254-1261) wynika, że opieka duchowa podjęta przez minorytów polegała na głoszeniu kazań, udzielaniu zbawiennych upomnień oraz słuchaniu spowiedzi⁷.

Obecność franciszkanów miała znaczenie nie tylko religijne, ale także dyplomatyczne, bowiem nie ograniczała się wyłącznie do ewangelizacji i duszpasterstwa wśród garstki katolików. Konieczne były liczne wyrzeczenia, zabiegi, a nawet heroizm męczeństwa, by utrzymać obecność w stolicy imperium osmańskiego. Od XIV w. Bracia Mniejsi przejęli stałą opiekę nad najświętszymi miejscami chrześcijaństwa⁸ i reprezentowali na Bliskim Wschodzie cały Kościół zachodni⁹. Wraz z przybyciem do Palestyny Osmanów w grudniu 1516 roku sytuacja tego regionu uległa radykalnej zmianie¹⁰. Turcy uszanowali przywileje niektórych grup etnicznych

⁶ *Regula bollata* 3,10-11. Tekst wg *Pisma Świętego Franciszka i Świętej Klary z Asyżu*, opr. K. Ambrożkiewicz, Kraków 2002.

⁷ Dokument nosi nazwę *Ex relatu*, skierowany został do Ministra i braci Zakonu Braci Mniejszych Prowincji w Syrii. Ojciec Święty wyraził podziw i wdzięczność braciom za ich posługę. Zaznaczył też, że informacje o sposobie życia franciszkanów dotarły do niego od ludzi godnych zaufania, którzy relacjonując mu sytuację na Bliskim Wschodzie zapewnili go, że Bracia Mniejsi, nieraz z narażeniem własnego życia, otaczają opieką duchową rycerzy, którzy walczą z saracenami w obronie wiary. Por. M. Adinolfi – G.B. Bruzzone, *In Terra Santa con i papi*, Casale Monferrato 2000, s. 29-30.

⁸ Stało się to m. in. dzięki zabiegom dyplomatycznym oraz wielkim nakładom finansowym pary królewskiej z Neapolu Roberta Andegaweńczyka i jego żony Sancji.

⁹ O długich i niełatwych pertraktacjach z sułtanem był informowany papież Klemens VI (1342-1352), który do Ministra Generalnego Zakonu Braci Mniejszych skierował bullę *Gratias agimus* datowaną na 21 listopada 1342 r. Tekst opublikował D. Baldi, *Enchiridion Locorum Sanctorum. Documenta S. Evangelii Loca Respicientia*, Jerusaleń 19823, s. 509.

¹⁰ Imperium Osmanów rozciągnęło swe panowanie na tereny Syrii i Palestyny na skutek zwycięstwa Salima w 1516 roku w bitwie pod Marg Dabiq z Mamelukami; Por. P.K. Hitti, *Dzieje Arabów*, Warszawa 1969, s. 590-592.

i religijnych¹¹. Władze osmańskie¹² stworzyły w owym czasie system tzw. *milletu*, co oznaczało, że każda wspólnota religijna i narodowa posiadała autonomię, kierując się prawami partykularnymi oraz własnymi zwyczajami¹³. Sułtan dążył do tego, by jego władza objęła całość społeczności zamieszkującej imperium, a system *millet* miał temu właśnie służyć.

Poprzednicy Osmanów, Turcy Seldżycy byli z zasady nietolerancyjni, a to ich nastawienie jeszcze się wzmocniło po wyprawach krzyżowych. Bezbronna garstka Braci Mniejszych musiała nieustannie walczyć o przetrwanie na wzburzonym morzu islamu¹⁴. Okresy pokoju i względnej tolerancji mieszały się z okresami przemocy i bezmyślnego rozlewu krwi, gdy ginęli chrześcijanie, w tym wielu franciszkanów.

Obecność franciszkanów w Konstantynopolu jest poświadczona w epoce walki o utrzymanie resztek cesarstwa Wschodu, a także po jego upadku. Ponadto począwszy od XIII w., kiedy chodziło o wysyłanie posłów na Wschód – Bliski, Środkowy czy Daleki, Kuria Rzymska i władcy europejscy szczególnym zaufaniem obdarzali franciszkanów¹⁵. Do upadku resztek imperium bizantyjskiego miasto nad Bosforem było szczególnym miejscem w kontaktach z Kościołem Wschodnim.

Bizantyjczycy mimo odrębności obrządku liturgicznego, pewnych przekonań teologicznych i poczucia „kulturowej wyższości” życzliwie przyjęli braci. Otrzymali oni kościół pod wezwaniem św. Franciszka¹⁶. Stał się on „matką i kościołem katedralnym”¹⁷ wspólnoty rzymskokatolickiej nad Bosforem. Po zdobyciu Konstan-

¹¹ Po 1516 roku prawosławny patriarcha Konstantynopola stał się w zakresie spraw cywilnych najwyższym sędzią. On i duchowieństwo byli zwolnieni z podatku pogłównego, por. C.A. Bouman, *Kościół pochalcedoński w Imperium Osmańskim*, [w:] *Historia Kościoła*, t. 3 (1500-1715), tł. J. Piesiewicz, Warszawa 1986, s. 260-261.

¹² Pierwszy przedstawiciel dynastii osmańskiej - Osman I, rozpoczął swe rządy w 1299 i trwały one do 1326 roku; por. J.P. Roux, *Historia Turków*, Gdańsk 2003, s. 289.

¹³ Zgodnie z nauką Koranu nie musieli oni przechodzić na islam; por. J. i D. Sourdel, *Cywilizacja islamu*, tł. M. Skuratowicz – W. Dembski, Warszawa 1980, s. 48.

¹⁴ Emblematyczny przypadek stanowią losy brata Fidencjusza z Padwy, który był prowincjałem Prowincji „Zamorskiej” w ostatnich latach obecności krzyżowców na Bliskim Wschodzie. Papież Grzegorz X w czasie trwania soboru w Lyonie (1274) polecił mu spisać traktat o potrzebie odzyskania Ziemi Świętej. Fidencjusz wspomina nie tylko o męczeństwie swoich konfratrów, ale również o swobodzie poruszania się, którą zapewniał glejt sułtański. Po upadku Antiochii mógł nawet pomagać wziętym do niewoli chrześcijanom, podążając za oddziałami wojsk sułtana. Por. M. Piccirillo, *I Frati Minori al servizio dei Luoghi Santi*, w: wyd. tenże, *In Terrasanta. Dalla Crociata alla Custodia dei Luoghi Santi*, Florencja-Mediolan 2000, s. 45. Autor cytuje teksty zapisków brata Fidencjusza z Padwy (s. 101 v. i s. 104 r.).

¹⁵ Por. H.E. Mayer, *The Crusades*, Oxford 19882, s. 225.

¹⁶ G. Matteucci, *Un glorioso convento francescano sulle rive del Bosforo: Il S. Francesco di Galata in Costantinopoli, (c. 1230-1697)*, Firenze 1967, s. 44.

¹⁷ Por. M.A. Belin, *Histoire de la latinité de Constantinople*, Paris 18942, s. 187.

tynopola przez Turków¹⁸, mimo rozlicznych trudności¹⁹, udało się ten kościół utrzymać²⁰. Było to związane także z faktem, że znajdował się na terenie dzielnicy Galata zamieszkałej przez kupców genueńskich²¹.

Zdobycie Konstantynopola w 1453 roku oznaczało kres cesarstwa bizantyjskiego. Historycy są zgodni, co do faktu, że ta data jest końcem średniowiecza i początkiem epoki nowożytnej. Państwo Osmańskie w krótkim czasie rozwinęło się zarówno pod względem politycznym, jak i kulturalnym.

2. Obecność franciszkańska w okresie osmańskim

W 1583 roku franciszkanie z Ziemi Świętej otworzyli dom zakonny w Konstantynopolu. Był to ważny punkt w imperium, rozciągającym swe panowanie na tereny Syrii i Palestyny²². Ten klasztor był punktem odniesienia w kontaktach z Wysoką Portą²³. Ta stała placówka istniała do 1820 roku²⁴, gdy od imperium tureckiego zaczęły odpadać spore jej części.

Jak donoszą kroniki, po podboju Konstantynopola sultan odwiedził kościoły, by przyglądać się obrzędom i celebracjom religijnym z czasem obecność władcy, baszów i miejscowych notabli stała się normą. Dominikanin o. Jerzy de Hungaria opowiada o sultanie Mehmedzie, który uprzejmie wypytywał zakonników franciszkańskich o ich zwyczaje i porządek liturgii opis kończy się następująco: „Czy przybysz z dalekich krajów, poznawszy zwycięstwa, boje, wielkość i siłę armii sultana, mógłby podejrzewać go o podobną i zadziwiającą prostotę?”²⁵.

Jednak to prawosławni byli traktowani ze szczególną atencją. To sultan doprowadził od razu do wyboru na tron patriarchy Konstantynopola Gennadiosa, który był przeciwny jedności z Rzymem. Patriarcha ekumeniczny został wybrany „z ła-

¹⁸ Upadek Konstantynopola w 1453 roku wywołał wstrząs w kręgach religijnych i kulturalnych Europy Zachodniej, jednakże względy ekonomiczne były tu najważniejsze, dlatego potęgi europejskie zmierzały do szybkiego uregulowania stosunków z Turcją, por. S. Runciman, *Upadek Konstantynopola 1453*, tł. A. Dębicki, Warszawa 1994, s. 160-162.

¹⁹ Świątynię *Hagia Sofia* (Mądrości Bożej) wzniesioną w VI wieku sultan Mehmed II zamienił na meczet bezpośrednio po zajęciu miasta. W 1934 roku władze świeckiego państwa tureckiego zamieniły ten zabytek w muzeum.

²⁰ Por. G. Matteucci, *Un glorioso convento francescano*, s. 44.

²¹ Por. Ch.A. Frazee, *Catholics and Sultans: The Church and the Ottoman Empire 1453-1923*, London – New York 1983, s. 7.

²² Stało się tak na skutek zwycięstwa Selima w 1516 roku w bitwie pod Marg Dabiq z Mamelukami. Por. P.K. Hitti, *Dzieje Arabów*, Warszawa 1969, s. 590-592. Na temat ogólnej sytuacji franciszkanów w tym okresie por. A.S. Jasiński, *Franciszkańska obecność w Ziemi Świętej w kontekście polityki międzynarodowej (1516-1856)*, „Quaestiones Selectae” 12 (2001), s. 49-51.

²³ Etymologię słowa „Porta” wywodzono od wielkiej bramy, która prowadziła do pałacu wielkiego sultana w Stambule. Określenie „Wysoka Porta” w językach orientalnych oznacza „sprawiedliwość”, „majestat” i „szczęście”; A. Żal-Kędzior, *Obraz Ziemi Świętej w polskim piśmiennictwie geograficznym i podróżniczym osiemnastego wieku*, Toruń 2010, s. 286.

²⁴ Taką wiadomość podaje Album Missionis Terrae Sanctae, Jerusalem-Milano 1882-1893

²⁵ G. Matteucci, *dz. cyt.* s. 88.

ski z Allacha i woli” Mehmeta II. Sam sułtan przewodniczył ceremonii inwestytury i wygłosił swego rodzaju życzenia: „Bądź pewnym naszej przyjaźni i ciesz się wszystkimi prawami oraz przywilejami, które mieli patriarchowie poprzedzający cię”²⁶. Osmańscy władcy zatwierdzali prawosławnych patriarchów i ich orientalnych odpowiedników wydając odpowiednie „firmany”. Często był to kandydat, który mógł zaoferować najwyższą sumę za swoje uznanie.

Turcy osmańscy rządili odległymi prowincjami (paszalikami) Bliskiego Wschodu i Bałkanów ze stolicy – Istambułu, położonego na europejskim brzegu Bosforu. Głównym celem Wysokiej Porty było ściąganie jak najwyższych podatków z podległych prowincji. W relacjach Europejczyków rządu muzułmańskie w Lewancie były pasmem nieszczęść, bo skorumpowana administracja i ucisk podatkowy rujnowały podległe obszary.

Na kontakty i oficjalne stosunki z muzułmanami należało mieć pozwolenie Stolicy Apostolskiej. Skuteczność misji była uzależniona od możliwości swobodnego obcowania i rozmawiania z ludźmi nienależącymi do Kościoła katolickiego, jak również z „Żydami, schizmatykami, saracenami i innymi, którzy żyją poza Kościołem rzymskim”. Sam papież Kalikst III (1455-1458) zezwolił również braciom na uczestniczenie w ich rozmowach oraz posiłkach, z wyjątkiem współuczestnictwa „w ich występny życiu”²⁷. Zwierzchnik Kościoła katolickiego zwrócił uwagę, że Bracia Mniejsi nie boją się pogroźek, niewygody, a nawet bicia, którego często doświadczają z rąk niewiernych. Takowa postawa, w oczach papieża, zasługuje na ogromny podziw²⁸. Ograniczenia ze strony Stolicy Apostolskiej wobec kontaktów z muzułmanami dotyczyły także wielu innych kwestii, jak chociażby zajmowanie się sztuką leczenia chorób przez zakonników, a świeckim katolikom przypominano o nałożeniu embarga na pewne produkty²⁹.

Choć środowisko muzułmańskie tolerowało Braci Mniejszych, to jednak postrzegani oni byli zawsze jako cudzoziemcy i przedstawiciele wrogich mocarstw europejskich. Z tego względu nabywanie praw do obiektów czy posiadłości, a nawet odbudowa lub niezbędne prace remontowe zajmowanych już sanktuariów wymagały żmudnych i z reguły kosztownych pertraktacji oraz wielu pozwoleń, które lokalne władze wydawały niechętnie i w ograniczonym wymiarze³⁰.

Wtedy trzeba było udać się do Wysokiej Porty i postarać się o odpowiednie do-

²⁶ N. Vatin, *L'ascesa degli Ottomani (1451-1512)*, w: *Storia dell'Impero Ottomano*, red. R. Mantran, Lecce 2000, s. 103.

²⁷ Por. M. Adinolfi – G.B. Bruzzone, *In Terra Santa con i papi*, s. 49-50.

²⁸ Por. Kalikst III, *Et si ex debito*, por. M. Adinolfi – G.B. Bruzzone, *In Terra Santa con i papi*, s. 49-50.

²⁹ W stosunkach handlowych z muzułmanami nakładano embargo na pewne produkty, broń i niewolników. Żydów i „heretyków” izolowano pozwalając na bardzo ograniczoną działalność rzemieślniczą, finansową i intelektualną.

³⁰ W XVII wieku jeden z kustoszy Ziemi Świętej w specjalnym liście wyjaśniał konsulom Francji, Wenecji i cesarstwa Habsburgów, jak wielkich prześladowań, przemocy i cierpień doświadczają zakonnicy katoliccy i wierni chrześcijanie w Nazarecie. Por. S. De Sandoli, *Cento Fioretti di Terra Santa*, Jerusalem 1975, s. 252-254.

kumenty (firmany)³¹. Płaciło się od długości takiego dokumentu³². Ważne było, by mieć dostęp do pisarzy kancelarii sułtańskiej. Można było uprzedzać działania hierarchii prawosławnej w kwestii miejsc świętych lub po prostu preparować korzystne dokumenty. W archiwum Kustodii Ziemi Świętej jest przechowywany ciekawy dokument z 1427 roku, który mówi o tym, że zwycięscy sułtani, którzy usunęli krzyżowców z terenu Bliskiego Wschodu, gwarantowali jednak obecność franciszkanów w Jerozolimie i w Betlejem przez wydawanie odpowiednich firmanów³³.

Ważne było, by mieć dostęp do urzędującego przy Wysokiej Porcie *dragomana* – czyli oficjalnego tłumacza. Pośredniczył on między Portą i zagranicą, tłumaczył mowy i dokumenty³⁴. Istniała także funkcja lokalnych *dragomanów* w ważniejszych miastach czy przy głównych sanktuariach Palestyny. Rolę tę pełnili głównie arabscy chrześcijanie.

Aż do upadku imperium osmańskiego kontakty z Wysoką Portą utrzymywały ambasady chrześcijańskich mocarstw i za ich pośrednictwem prowadzono pertraktacje. Bracia Mniejsi byli tam kapelanami. Bracia całego Bliskiego Wschodu prowadzili ożywioną korespondencję z placówkami dyplomatycznymi. Należało bronić stanu posiadania, bowiem przedstawiciele Kościoła prawosławnego, jako poddani osmańscy, mogli sprawować ważne urzędy w administracji imperium, a tym samym realnie wpływać na jego decyzje, zwłaszcza te dotyczące spraw religijnych.

W myśl zasad *milletu* władze osmańskie dyskryminowały chrześcijan. To oni razem z Żydami, choć należeli do „ludów Księgi”³⁵, byli traktowani jako osoby drugiej kategorii. Musieli pozostawać w swoistym oddaleniu od muzułmanów. Zróźnicowanie traktowanie chrześcijan było bardzo chytrym zabiegiem politycznym. Głównie katolicy mieli żyć w stanie niepewności, w ciągłej obawie przed niekorzystnymi zmianami związanymi z sytuacją polityczną. Osmanowie wydawali specjalne zarządzenia, aby usankcjonować obecność obcokrajowców w stolicy imperium. Specjalny firman sułtański określał prawa i obowiązki Europejczyków, czyniąc ich wyjętymi spod prawa koranicznego³⁶.

Była to polityka *divide et impera*. Nie brakowało w owym czasie przykładów męczeństwa, ale są także epizody świadczące o przyjaznych relacjach pomiędzy władzami muzułmańskimi a minorytami. Papież Innocenty IV otrzymał od sułtana list, który dostarczył Brat Mniejszy, przebywający na Wschodzie.

Zabiegi dyplomatyczne były uwarunkowane ówczesnymi realiami. Ponadto we znaki dawała się wschodnia kultura „bakszyszu” i bezkarność w prześladowaniu

³¹ Zwyczajowo to sułtan wydawał odpowiedni firman czyli dokument potwierdzający przywileje i prawa danej wspólnoty chrześcijańskiej.

³² Nic dziwnego, że niektóre z nich miały nawet 15 m.

³³ Spisu tych dokumentów dokonał E. Castellani, *Catalogo dei firmani ed altri documenti... conservati nell'Archivio della Custodia di Terra Santa*, Jerusalem 1922.

³⁴ Zwykle urząd ten pełnili Grecy, ale w XVI – XVII wieku zdarzali się również Polacy.

³⁵ Przedstawiciele „ludów Księgi” (*ahl al-kitab*), zgodnie z nauką Koranu, nie musieli przechodzić na islam, por. J. Sourdel – D. Sourdel, *Cywilizacja islamu*, Warszawa 1980, s. 48.

³⁶ Por. N. Vatin, *dz. cyt.*, s. 103.

„giaurów”. Charakterystyczne u muzułmanów było nastawienie do gestów uprzejmości czy życzliwości. Uważano je za znak słabości, bowiem na wszelkie sposoby należało pokazywać siłę, wpływy i dumę. W przypadku braku środków na oczekiwane napiwki czy po prostu dla rozrywki, przybysze z Europy byli obrażani, wyśmiewani i okładani kijami. Tylko najbogatsi mogli tego uniknąć dzięki hojnie rozdawanym pieniądзом. Tak było w na poziomie lokalnym. To rzeczy często opisywane, tak więc zachowało się wiele interesujących i barwnych opisów zabiegów dyplomatycznych i konkretnych działań w niesprzyjających warunkach wschodnich despotycznych rządów. Gdy protestowano przeciwko bezprawiu, urzędnicy tureccy odpowiadali, że „być może te miejsca należały kiedyś do łacinników, ale teraz najwspanialszemu sułtanowi podobało się dać tę własność Grekom”. Tych ostatnich porównuje się do wiernych psów, pilnujących domu, a katolików z Europy do ich bezpańskich odpowiedników³⁷. We znaki dawało się także ubóstwo środków, jakimi dysponowali Bracia Mniejsi. Ich misja w znacznym stopniu uzależniona była od finansowego i politycznego wsparcia ze strony chrześcijańskiego Zachodu.

Dyplomaci europejscy nie zawsze dawali dobry przykład. Przedstawiciele zachodnich potęg, przede wszystkim konsul Wenecji, ambasador Francji i cesarstwa Habsburgów, przed wejściem do głównego kościoła w Stambule często rywalizowali o pierwszeństwo. To mało budujące widowisko mogło stać się przyczyną przejęcia świątyni przez muzułmanów. W końcu wszystkie kościoły w stolicy Osmanów przejął sułtan Murat IV. Bezpośrednią przyczyną takiego kroku była budowa kaplicy w obrębie rezydencji ambasadora francuskiego. Restrykcje tureckie stawały się coraz gorsze, tak więc franciszkanie, gdy po pożarze odbudowali w 1662 roku swój klasztor, bardzo szybko go stracili. Przy okazji pożarów, tumultów wśród ludu klasztoru i kościoły okradano oraz dewastowano.

Spośród potęg Zachodu franciszkanów w Palestynie wspierała zwłaszcza Republika Wenecka, a po jej upadku Francja. Sułtan nie chciał jednak wiązać się paktami z jedną potęgą, obawiając się utraty władzy nad poddanyimi, którzy byli katolikami. Początkowo protektorat francuski okazał się być skuteczny. Jednak naprawdę korzystna sytuacja zaistniała na skutek klęski Osmanów pod Wiedniem w 1683 roku, do czego w decydujący sposób przyczyniła się interwencja Sobieskiego. Ówczesne traktaty pokojowe zawierały klauzule dotyczące Ziemi Świętej. Franciszkanie odzyskali ponownie sporą ilość sanktuariów. W Palestynie tak korzystna sytuacja nie mogła trwać zbyt długo. Tak więc konsulowie i przełożeni franciszkańscy w Europie i na Wschodzie mieli pełne ręce roboty. Nic dziwnego, że polski poseł Miaskowski w XVII wieku³⁸ deklarował, że przy okazji omawiania spraw pokoju, także „u wezyra [wniósł] intercesję imieniem J. K. M[o]ści..., o przywrócenie kluczy [do bazy-

³⁷ Por. F. Cassini, *Storia di Gerusalemme corredata di un compendio delle principali vicende dei re e dei principi*, t. 2, Roma 1857, s. 217-218.

³⁸ Choć Rzeczpospolita Obojga Narodów nie otrzymała oficjalnie zgody na ustanowienie nad Złotym Rogiem stałej placówki dyplomatycznej, to jednak do połowy XVIII w. pobyt polskich przedstawicieli był tam faktycznie nieprzerwany.

liki Grobu Świętego w Jerozolimie] Zakonowi Franciszka Ś[więte]go za przyczyną i powodem... Wezyra Mustafy Paszy wziętych”³⁹.

Cieszący się wielkim autorytetem jako geograf jezuita ks. Karol Wyrwicz wystawił Stambułowi w XVIII stuleciu bardzo pochlebną opinię. Pisze on, że „miasto to nad cieśniną carogrodzką⁴⁰ położone zaszczyca się pięknym i bezpiecznym portem i jest jedno z największych na świecie”⁴¹. Europejczycy zarzucali Turkom, że nie stosują się do wymogów prawa międzynarodowego i lekceważą instytucję „posłów cudzoziemskich”. W innych krajach tacy wysłannicy byli poważani jako reprezentanci swoich krajów, w Turcji natomiast obchodzono się z nimi w grubiański sposób, wtrącano do więzienia, brano jako zakładników i traktowano jak szpiegów⁴². Sam rytuał audiencji u sultana wydawał się wielce poniżający. Przed obliczem sultana kazano im upadać na ziemię i bić czołem. Polski poseł Miaskowski stanowczo tego odmawiał, choć jak pisał, „uczynili to niektórzy posłowie, angielski z weneckim (gdyż oni wszystko dla zysków handlowych robią)... Posłałem do wezyra deklarując się, że nie inaczej cesarza witać nie będę, tylko jako zwyczaj dawny posłów wielkich. Wolę z niczem i na wojnę na ostatek do Pana się wrócić, aniżeli niezwyčajną adoracją (jaka tylko samemu Bogu należy) na dyshonor i kontempt zarobić”. Prowadzący go dostojnicy tureccy „chcieli przyciągnięciem rękawów, niskiego na kolana ukłonu. Pojrzałem na wezyra, *innuendo*⁴³ głową i ramionami, że *inter alia*⁴⁴ zmowa nie taka i słowo było. Pojrzał i on surowo i ręką dał znać... aby mnie wolno wiedli. Przystąpiłem do cesarza i głową tylko uczyniłem rewerencję”⁴⁵.

Despotyczne sprawowanie władzy przez sultana raziło Europejczyków nawet w okresie rządów monarchów absolutnych. Józef Drohojowski określił sultana jako „despotycznego dziedzica poddanych”, a jego rządy mianem „tyrańskich” i „samowolnych”⁴⁶. Na kartach kompendium geograficznego Karola Wyrwicza znajdujemy informacje o funkcjonowaniu najważniejszych tureckich urzędów i instytucji państwowych. Wzmiankuje się tam, że ważną rolę spełniała w imperium prywatna rada sultańska, która zajmowała się wszelkimi „sprawami politycznymi i cudzoziemskimi”. Zwracano ponadto szczególną uwagę na funkcję wielkiego wezyra, który przewodniczył „Wielkiemu Dywanowi” – najwyższemu tureckiemu trybunałowi sędziowskiemu – i rozstrzygał wszystkie ważniejsze sprawy cztery razy tygodniu⁴⁷. Okres

³⁹ J.U. Niemcewicz, *Zbiór pamiętników historycznych o dawney Polsce*, t. 5, Puławy 1830, s. 65.

⁴⁰ „Carogród” to polskie określenie Stambułu.

⁴¹ K. Wyrwicz, *Geografia czasów terażniejszych albo opisanie naturalne i polityczne królestw, państw, stanów wszelakich, ich rządu, praw, rzemiosł, handlu, przemysłu, przymiotów, obyczajów etc. ku pożytkowi młodzi narodowej* wydana, t. I (i jedyny), Warszawa 1768, s. 248.

⁴² Por. A. Żal-Kędzior, *dz. cyt.*, s. 287.

⁴³ Łac. „czyniąc/dając znak”.

⁴⁴ Łac. „między innymi”.

⁴⁵ J.U. Niemcewicz, *dz. cyt.*, s. 62-63.

⁴⁶ J. Drohojowski, *Pielgrzymka X J. Drohojowskiego, reformata do Ziemi Świętej, Egiptu i niektórych zachodnich i południowych krajów, odbyta w roku 1788*, 89, 90, 91, pobożno ciekawej publiczności ofiarowana, Kraków 1812, t. I, s. 243-244. Cyt. za: A. Żal-Kędzior, *dz. cyt.*, s. 288.

⁴⁷ K. Wyrwicz, *dz. cyt.*, s. 268-271, cyt. za: A. Żal-Kędzior, *dz. cyt.*, s. 287.

oczekiwania na audiencję u sułtana mógł się bardzo wydłużać, stąd opieka duchowa w trudnych i nieprzewidywalnych misjach odgrywała ważną rolę.

Na rubieżach imperium osmańskiego trudno było wyegzekwować posłuszeństwo dla rozporządzeń sułtana. Dotyczyło to także przedstawicieli państw europejskich. Niektórzy dyplomaci nie mogli dotrzeć na swoje placówki. Tak było z konsulem francuskim Jerozolimy Bremondem w XVII wieku, który podawał się za pielgrzyma, gdyż muzułmanie czyhali na jego życie. Dekret sułtański nakazujący uznanie go za konsula spowodował niemal otwartą rebelię przeciwko paszy. W końcu niedoszły konsul udał się na teren Libanu⁴⁸.

Sułtanowi w pewnych okolicznościach nie można było odmówić. Gdy władca turecki zapragnął usłyszeć muzykę organową, natychmiast przetransportowano instrument do pałacu Topkapi. Tam franciszkanin dał popis swojego muzycznego kunsztu, co sułtana bardzo ukontentowało. Nawet odmowa propozycji przyjęcia islamu nie spotkała się z gniewem. Sułtan nawet okazał hojność, ofiarując sakiewkę pełną sztuk srebra. Jednak zakonnik każdemu z odźwiernych pałacu musiał dać napiwek. To samo towarzyszącym mu janczarom. Tak więc, gdy znalazł się na ulicy, pozostała mu tylko pusta sakiewka⁴⁹. Słodkich dźwięków organów chcieli słuchać także baszowie w Jerozolimie. Także i w tym przypadku byli zachwyceni, ale gdy przybył mnich grecki z prymitywnym instrumentem z monasteru, zrobił już zupełnie inne wrażenie (odwrotne od zamierzonego).

Na przestrzeni stuleci wielu bezimiennych duchownych, w tym wielu Polaków, podjęło obowiązki kapelanów lub, jak w przypadku franciszkanów, posługiwało jako misjonarze w Lewancie⁵⁰. Zostawili oni liczne, choć anonimowe ślady, o których przekazy historyczne wspominają bardzo rzadko. A przecież obok zabiegów dyplomatycznych, sytuacja często wymagała heroizmu i samozaparcia. Tym musieli się wykazać franciszkanie w trosce o miejsca święte w „jaskini Iwa” w Stambule.

* * *

Historia Azji Mniejszej i Bliskiego Wschodu to trudne i złożone kwestie. Słabnące imperium osmańskie dawało więcej praw chrześcijanom. W 1856 roku sułtan Abdul-Megid wydał dekret, który gwarantował wolność kultu i znosił opresyjne prawa. Dzięki temu liczba chrześcijan zaczęła systematycznie rosnąć, popierano przenikanie wpływów europejskich. Religia chrześcijańska otrzymała więcej swobód. Odbudowywano dawne miejsca kultu i zakładano instytucje dobroczynne w prowincjach imperium osmańskiego.

Był to obiecujący okres odbudowy. Jednak nieco ponad pół wieku później konflikty narodowościowe i religijne z okresu pierwszej wojny światowej wstrząsnę-

⁴⁸ Por. S. De Sandoli, *Cento Fioretti di Terra Santa*, Jerusalem 1975, s. 255.

⁴⁹ Anegdota zapisana w: A.M. Sammut, *I francescani nel cuore dell'Impero Ottomano*, s. 11-12.

⁵⁰ W XIX wieku znanym misjonarzem franciszkańskim był o. Manswet Aulich, który apostołował na terenie Konstantynopola i Anatolii. Por. G. Wiśniowski, *Aulich H. M.*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1973, kol. 1132.

ły Bliskim i Środkowym Wschodem. Patrząc z perspektywy historii Zakonu Braci Mniejszych należy podkreślić fakt, że dialog z muzułmanami jest wpisany na stałe w posługę i misję franciszkanów. Ten styl jest nadal realizowany. Dziś misja na terytorium Turcji to mozolne i cierpliwe utrzymywanie chrześcijańskiego charakteru wielu ważnych dla historii i duchowości miejsc. Chodzi również o obecność „żywych kamieni” – członków Kościoła, w kraju, gdzie 99 % ludności wyznaje islam.

Literatura

- Abate, G., *Missioni francescane italiane d'Oriente. I Frati Minori Conventuali a Costantinopoli, nell'Arcipelago e in Moldavia*, „Rassegna Italiana del Mediterraneo”, 3 (1923), s. 31.
- Adinolfi, M. – Bruzzone, G.B., *In Terra Santa con i papi*, Casale Monferrato 2000.
- Album Missionis Terrae Sanctae*, Jerusalem - Milano 1882 – 1893.
- Baldi, D., *Enchiridion Locorum Sanctorum. Documenta S. Evangelii Loca Respicientia*, Jerusalem 19823.
- Balfour, J.P.D., *The Ottoman Centuries. The Rise and Fall of the Turkish Empire*, New York 1977.
- Belin, M.A., *Histoire de la latinité de Constantinople*, Paris 18942.
- Bouman, C.A., Kościoły pochaldeńskie w Imperium Osmańskim, w: *Historia Kościoła*, t. 3 (1500-1715), tł. J. Piesiewicz, Warszawa 1986.
- Cassini, F., *Storia di Gerusalemme corredata di un compendio delle principali vicende dei re e dei principi*, t. 2, Roma 1857.
- Castellani, E., *Catalogo dei firmani ed altri documenti... conservati nell'Archivio della Custodia di Terra Santa*, Jerusalem 1922.
- De Sandoli, S., *Cento Fioretti di Terra Santa*, Jerusalem 1975.
- Frazer, Ch.A., *Catholics and Sultans: The Church and the Ottoman Empire 1453-1923*, London – New York 1983.
- Girardelli, P., *Between Rome and Istanbul: Architecture and Material Culture of a Franciscan Convent in the Ottoman Capital*, „Mediterranean Studies” 19 (2010), s. 162-188.
- Hitti, P.K., *Dzieje Arabów*, Warszawa 1969.
- Jasiński, A.S., *Franciszkańska obecność w Ziemi Świętej w kontekście polityki międzynarodowej (1516-1856)*, „Quaestiones Selectae” 12 (2001), s. 49-51.
- Kieltyka, S., *Święty Franciszek z Asyżu*, Kraków 1982.
- Matteucci, G., *Un glorioso convento francescano sulle rive del Bosforo: Il S. Francesco di Galata in Costantinopoli (c. 1230-1697)*, Firenze 1967.
- Mayer, H.E., *The Crusades*, Oxford 19882.
- Niemcewicz, J.U., *Zbiór pamiątek historycznych o dawnej Polsce*, t. 5, Puławy 1830.
- Piccirillo, M., *In Terrasanta. Dalla Crociata alla Custodia dei Luoghi Santi*, Firenze-Milano 2000.
- Pisma Świętego Franciszka i Świętej Klary z Asyżu*, opr. K. Ambrozkiewicz, Kraków 2002.
- Roux, J.P., *Historia Turków*, Gdańsk 2003.
- Runciman, S., *Upadek Konstantynopola 1453*, tł. A. Dębicki, Warszawa 1994.
- Sammut, A.M., *I francescani nel cuore dell'Impero Ottomano*, w: *I francescani nella storia dei popoli balcanici nell'VIII centenario della fondazione dell'Ordine. Atti del convegno internazionale di studi, Venezia, 13-14 novembre 2009*, red. V. Nosilia – M. Scarpa, Venezia 2011, s. 1-14.
- Sourdel, J. – Sourdel, D., *Cywilizacja islamu*, tłum. M. Skuratowicz – W. Dembski, Warszawa 1980.
- Vatin, N., *L'ascesa degli Ottomani (1451-1512)*, w: *Storia dell'Impero Ottomano*, red. R. Mantran, Lecce 2000, s. 95-134.
- Wiśniowski, G., *Aulich H. M.*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1973, kol. 1132.
- Wyrwicz, K., *Geografia czasów teraźniejszych albo opisanie naturalne i polityczne królestw, państw, stanów wszelakich, ich rządu, praw, rzemiosł, handlu, przemysłu, przymiotów, obyczajów etc. ku pożytkowi młodzi narodowej wydana, t. I (i jedyny)*, Warszawa 1768.

Źródła franciszkańskie, red. R. Prejs – Z. Kijas, Kraków 2005.

Żal-Kędzior, A., *Obraz Ziemi Świętej w polskim piśmiennictwie geograficznym i podróżniczym osiemnastego wieku*, Toruń 2010.

Religion and Diplomacy. The Franciscan Friars at the Sultans' in Istanbul

Summary: The story of the Franciscan presence in the Middle East began with the encounter between St. Francis and the sultan. The Turkish sultans had their seat in Constantinople and for this reason there was a need for a continued presence of the Franciscans on the banks of the Bosphorus. During the period of Ottoman rule Istanbul was not only that largest Islamic city, but also the center of Jewish and Christian minorities. They were subjected to so-called millet. The capital of the Empire functioned also as the seat of the Oriental Patriarchates. The Greek Orthodox communities, taking advantage of the fact that their members were subjects of the Ottoman Empire, had many privileges. Competition for the possession of the Holy Places led those communities to begin a defamation campaign against the Franciscans, depicting them as usurpers, foreigners and enemies of the Turkish Empire. The defense and recovery of the Holy Places were due to the laborious action undertaken by the Franciscans and the Holy See. They asked Catholic rulers to begin diplomatic work with the Muslim sultans of Constantinople for the defence of Catholic rights in the Holy Places. This is a long tradition marked by diplomacy in various regions belonging to the Ottoman Empire.

Keywords: Ottoman Empire, Franciscan Order, Istanbul, Holy Places, Catholic rulers.

MATEUSZ IHNATOWICZ

Muzeum Piaśnickie w Wejherowie
Oddział Muzeum Stutthof w Sztutowie

Charakterystyka operacyjna jezuitów Prowincji Wielkopolsko-Mazowieckiej na podstawie materiałów aparatu bezpieczeństwa w Polsce Ludowej z lat 1945-1989

Streszczenie: W artykule przedstawiono wyniki badań nad jezuitami w okresie Polski Ludowej. Bezpieka przez cały okres Polski Ludowej starała się ujarzmić jezuitów z północy. Jednak nie odniosła na tym polu wielu sukcesów. W jednej z prac dyplomowych funkcjonariusz Służby Bezpieczeństwa przyznawał się do poniesionej porażki. Zakon jezuitów dzięki swojej specyficznej formacji, duchowości, strukturze i stylowi działania zdołał się obronić zmasowanemu atakowi aparatu bezpieczeństwa.

Słowa kluczowe: bezpieka, zakon jezuitów, rozpracowanie, inwigilacja, Kościół rzymskokatolicki, Polska Rzeczpospolita Ludowa.

Wprowadzenie

Artykuł przedstawia bilans z rozpracowania Prowincji Wielkopolsko-Mazowieckiej Towarzystwa Jezusowego na przestrzeni Polski Ludowej w latach 1945-1989. W artykule ukazuję, jak resort bezpieczeństwa postrzegał Prowincję, jak ją rozpracowywał oraz jak oceniał efekty własnego zaangażowania. Materiały aparatu bezpieczeństwa nie pozwalają na sporządzenie pełnego bilansu odnośnie do rozpracowania Prowincji, niemniej jednak zawierają bogatą paletę jej ocen na ten temat. Przy rozpatrywaniu zjawiska rozpracowywania jezuitów wyłączyłem z obszaru mojego zainteresowania problem identyfikacji i ujawnienia tajnych informatorów, czyli tzw. lustrację. W obliczu dotychczasowych polemik medialnych oraz procesów sądowych, będących następstwem oskarżenia pewnych osób o agenturalność, doszedłem do wniosku, że w przedsięwzięciu deszyfracji pseudonimów tajnych informatorów resortu bezpieczeństwa nie można ograniczyć się do jej ewidencyjnych zapisów, bowiem sam zapis ewidencyjny nie przesądza definitywnie o rzeczywistej współpracy. W stosunku do zarejestrowanego tajnego współpracownika jezuity, żeby stwierdzić jego rzeczywistą współpracę, trzeba wykazać przede wszystkim, iż wykonywał za-

dania aparatu bezpieczeństwa. W tym celu należy dotrzeć w pierwszej kolejności do teczek osobowych i teczek pracy TW. Ale jest to zadanie niewykonalne, bowiem tecki TW jezuitów zachowały się w pojedynczych przypadkach i w postaci wybra-
kowanej.

Pisząc o zakonie jezuitów¹ w Polsce należy pamiętać, że jezuita na ziemiach polskich zorganizowani są w dwie autonomiczne prowincje: Polski Południowej (pojawiają się w dokumentacji bezpieki² nazwy: Małopolska i Krakowska) oraz Wielkopolsko Mazowieckiej (pojawia się nazwa: Warszawska). Taki stan prawny istnieje od 1926 r.³

Zmianie uległy granice Prowincji spowodowane przekształceniami terytorialnymi Rzeczypospolitej po drugiej wojnie światowej powstałe w wyniku ustaleń trzech mocarstw: USA, Wielkiej Brytanii i Związku Sowieckiego podczas konferencji w Jałcie (4–11 lutego 1945 r.) oraz Poczdamie (17 lipca–2 sierpnia 1945 r.). Jak wiadomo skutkiem tych konferencji było znalezienie się na czterdzieści pięć lat Polski w sowieckiej strefie wpływów oraz utrata suwerenności⁴.

1. Charakterystyka zakonu jezuitów

Jezuici w Polsce po 1945 r. znajdowali się w pierwszoplanowym zainteresowaniu bezpieki, ponieważ stanowili elitę intelektualną Kościoła rzymskokatolickiego: „ze względu na swe wpływy, działalność i pozycję materialną oraz (...) decydującą rolę w Kościele rzymskokatolickim w Polsce”. Ich celem jest: „obrona katolicy-

¹ W tym miejscu warto przypomnieć, że w taki sposób zaczęto nazywać zakonników z Towarzystwa Jezusowego dopiero pod koniec XVI w. Równie szybko przyłgnęła do nich etykieta „iniguas” lub „ignatiani”, tzn. uczniowie Ignacego. Co ciekawe oni nigdy się w taki sposób nie nazywali. Zwyczajnie byli oni towarzyszami Ignacego. Wynikało to z tego, że słowo „towarzystwo” nie cieszyło się dobrą reputacją, gdyż było związane z terminologią kupiecką, było synonimem merkantylnego imperium. W szesnastowiecznej Hiszpanii „towarzystwo” oznaczało „organizację religijną bądź formację wojskową” albo „zrzeszenie przyjaciół”. Pierwsi członkowie zakonu uważali siebie za „towarzyszy Jezusa”. Zob. H. Yannou, *Jezuici i Towarzystwo*, tł. B. Dydula, Kraków 2010, s. 5-6, 57-61.

² Słowo „bezpieka” ma często wydźwięk pejoratywny. Potocznie oznacza ono organy bezpieczeństwa państwa powstałe w 1944 r. na mocy dekretu Krajowej Rady Narodowej z 21 lipca 1944 r. powołującego Polski Komitet Wyzwolenia Narodowego. Wtedy utworzono Resort Bezpieczeństwa Publicznego. Zob. K. Szwańgrzyk, *Aparat bezpieczeństwa w latach 1944-1956*, w: *Aparat bezpieczeństwa w Polsce. Kadra kierownicza*, t. 1 (1944-1956), red. K. Szwańgrzyk, Warszawa 2005, s. 19. W artykule stosuję zamiennie „bezpieka”, „resort bezpieczeństwa” i „aparatus bezpieczeństwa”. W literaturze przedmiotu najczęściej stosowanym terminem jest „aparatus bezpieczeństwa” oraz „bezpieka”. Dla mnie słowo „bezpieka” nie ma zabarwienia pejoratywnego. Pod tym słowem rozumiem wszystkie nazwy centralnych instytucji zajmujące się tzw. „bezpieczeństwem” w Warszawie (Ministerstwo Bezpieczeństwa Publicznego, Komitet ds. Bezpieczeństwa Publicznego, Ministerstwo Spraw Wewnętrznych) oraz jednostki terenowe na prowincji (Urząd Bezpieczeństwa i Służba Bezpieczeństwa) po 1945 r.

³ *Dekret generalski z dnia 31 lipca 1926 roku, ustanawiający dwie nowe prowincje, w: 50 lat Prowincji Wielkopolsko-Mazowieckiej Towarzystwa Jezusowego (1926-1976). Sylwetki i wspomnienia*, red. F. Paluszkiwicz, Rzym 1976, s. 7-8.

⁴ A. Frydrysiak, *Walka o rząd dusz. Polska administracja kościelna na Pomorzu Zachodnim 1945-1972*, „Rocznik Koszaliński” 32 (2004), s. 19-44.

zmu i papieża oraz utrzymanie wpływów Kościoła na życie społeczne, polityczne i kulturalne⁵. Będąc zakonem międzynarodowym mieli swój ośrodek decyzyjny w Rzymie, w stolicy „imperialistycznego państwa”, a w ramach Asystencji Słowiańskiej⁶ kontaktowali się z zakonnymi prowincjami byłej Jugosławii i Czechosłowacji. Ta okoliczność narażała ich na intensywniejszą inwigilację, ale z drugiej strony ich pozycja oraz międzynarodowe powiązania stanowiły parasol ochronny. Jezuiti z powodu ślubu posłuszeństwa w przekonaniu aparatu bezpieczeństwa stawali się instytucją najbardziej wrogią komunizmowi⁷. Z tego i innych względów anonimowy funkcjonariusz w lutym 1953 r. w „Referacie na odprawę krajową Wyzd. XI po linii Wyzd. I Dep. XI” napisał: „Zacznijmy od Jezuitów, o których przeciętnie uświadomiony obywatel wie, że jest to bojowy zakon i »mądrych« ma zakonników i że oni najwięcej mają do gadania w kościele katolickim, że politycznie zorientowani są dobrze, nazywają ich popularnie »gestapo watykańskie«⁸”.

Od początku istnienia Polski Ludowej jezuitów otoczono szczególną „opieką”. Traktowano ich jako „mafię watykańską”, jako świetnie zorganizowaną „szturmówkę” Kościoła katolickiego. Traktowano jako zakon, który najlepiej wyczuwał ducha czasu i postępu. Parto do konfrontacji z nimi na wszystkich możliwych frontach. K. Podkoliński (prawdopodobnie funkcjonariusz w Ministerstwa Bezpieczeństwa Publicznego) w elaboracie pt. „Societas Jesu (Zakon OO. Jezuitów)” z 1945 r. pisał m.in.: „Dla tzw. »szarego człowieka« w Polsce jezuiti, to czarna międzynarodówka, a ich generał to czarny papież (ze względu na wpływy w kościele i w porównaniu z białym papieżem). Ludzie sprytni, chciwi nie tylko dusz ale i władzy konkretnej, świeckiej, materialnej władzy. Przeciętny inteligent wie nadto coś o kazuistyce jezuickiej, o sofistyce jezuickiej zwłaszcza zaś o parafii jezuickiej, która już dawno stała się przysłowiowa. Jeżeli nawet jezuitom przyznaje się swojego rodzaju »potęgę« to ma się na myśli jakąś czarną magię, czarnoksiężstwo i jakieś wyrafinowane środki,

⁵ AIPN BU, 001708/2155, M.K. Jeleniewski, *Antysocjalistyczna działalność polityczna bydgoskiego ośrodka jezuitów w latach 1981-1984*. Praca dyplomowa napisana pod kierownictwem naukowym mjr. dr. H. Szczerbińskiego, Wyższa Szkoła Oficerska MSW im. F. Dzierżyńskiego, Legionowo 1985, s. 3-4. Kopia pracy jest również dostępna w Archiwum Delegatury IPN w Bydgoszczy pod sygnaturą IPN By, 08/26.

⁶ Asystencja jest jednostką administracyjną zakonu. Towarzystwo Jezusowe składa się z asystencji a te z prowincji. W 1929 r. stworzono Asystencję Słowiańską, którą obejmowała Polskę, Jugosławię i Czechosłowację. Od 1995 r. cały świat jest podzielony na dziesięć asystencji. Polskie prowincje należą do Asystencji Europy Wschodniej. Przynależą do ponadto Prowincje: Chorwacka, Czeska, Rumuńska, Słowacka, Słoweńska i Niezależny Region Rosyjski. Por. J. Kołacz, *Słownik języka i kultury jezuitów polskich*, Kraków 2006, s. 55-56; *Asystencja*, w: *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564-1995*, red. L. Grzebień i in., Kraków 2004, s. 20.

⁷ AIPN BU, 01283/1100, *Informacja. Dotyczy zakonu Jezuitów*, Warszawa [brak daty dziennej] 1958 r., k. 86-92 (pdf). Profesi poprzez składane dodatkowe śluby proste są zobligowani do bardzo restrykcyjnych, wręcz denuncjacyjnych zasad postępowania. Profesem nazywamy jezuitę kapłana, który złożył trzy uroczyste śluby oraz czwarty ślub specjalnego posłuszeństwa papieżowi w sprawach misji. Zwany jest także „profesem czterech ślubów”. Por. J. Kołacz, *dz. cyt.*, s. 201, 213.

⁸ AIPN BU, 01283/1062, *Referat na odprawę krajową Wyzd. XI po linii Wyzd. I Dep. XI*, Warszawa 20 II 1953 r., k. 212-213 (pdf).

którymi doszli do władzy. Słowem są jezuici, jakby spirytystami naopak [tak w oryg. – M.I.] jakby antypodie [tak w oryg. – M.I.] masonerii, krótko; mafia, a mafia to jakiś tajemny związek, tajemny nie z potrzeby, a z zamiłowania do tajemniczości, posiadający ukryte nawet wobec członków, nieznane nikomu cele, a ta tajemniczość jest zawsze pociągająca więc niestety mają swoich zwolenników i co gorsza umieją pozyskiwać nawet adeptów”. W Polsce po 1945 r. jezuici: „żyją na poziomie naszego przeciętnego urzędnika państwowego, żadnych wygód i luksusów nie mają”. W innym miejscu autor stwierdza: „Jezuici to reakcja katolicka na reformację, to jakby awangarda papieżstwa w walce z herezjami i sektami oraz świetnie zorganizowana i zdyscyplinowana armia, w której na każdym stopniu hierarchii znajduje się właściwy człowiek”. Jeszcze dodaje, że jezuici są: „nowocześni, postępowi (w uznawaniu zdobyczy cywilizacyjnych i przemian społecznych) i uważają, że Chrystus równie dobrze będzie się czuł w nowoczesnych kościołach podobnych do dworców kolejowych lub sal kinowych, jak niegdyś czuł się w tumach gotyckich”⁹.

2. Zainteresowania operacyjne resortu bezpieczeństwa

Zaraz po drugiej wojnie światowej aparat bezpieczeństwa zainteresował się kadrą pozostałą po „Misji Wschodniej”¹⁰ oraz mieszkańcami Collegium Russicum¹¹ w Rzymie z tego powodu, że byli oni najlepiej poinformowani o sprawach wschodnich i stanowili w oczach bezpieki potencjalne zagrożenie nie tylko dla Polski Ludowej, ale dla całego bloku państw komunistycznych¹².

W szczególnym zainteresowaniu bezpieki znajdował się zarząd Prowincji, któ-

⁹ AIPN BU, 01283/1100, *Societas Jesu (Zakon OO. Jezuitów)*, [brak miejsca] 13 XI 1945 r., k. 42-48 (pdf). Zob. M. Ihnatowicz, »Kompania żołnierzy w służbie Watykanu«. *Obraz Towarzystwa Jezusowego na podstawie materiału szkoleniowego przeznaczzonego dla funkcjonariuszy SB w PRL z lat 50. XX w.*, „Universitas Gedanensis” 23/42 (2011), s. 139-159.

¹⁰ „Misja Wschodnia” (1924–1942) w Albertynie koło Słonimia, na terenie dzisiejszej Białorusi była prowadzona przez jezuitów polskich. Patronował jej papież Piusa XI (1922–1939). Od 1926 r. zakonnicy prowadzili w Albertynie dwuletni nowicjat jezuicki obrządku bizantyjsko-słowiańskiego (uczono w nim języka starosłowiańskiego, białoruskiego, rosyjskiego i łacińskiego). Po jego ukończeniu klerycy odbywali studia gimnazjalne w Pińsku, filozoficzne w Krakowie i teologiczne w Lublinie oraz Rzymie. W Albertynie istniały dwie kaplice: unicka i rzymskokatolicka. Tej stacji misyjnej były podporządkowane: parafia we wsi Synkowiczach w powiecie słonimskim, Małe Seminarium w Wilnie (1934) oraz Papieskie Seminarium Wschodnie w Dubnie na Wołyniu (1931). Jezuici w Albertynie prowadzili również działalność duszpasterską oraz wydawali pismo religijne w języku białoruskim „Da Złuczeńnia”. Zakonnicy kazania głosili w języku ukraińskim i białoruskim. Stacja misyjna wspierała dwa obrządki. Zob. M. Ihnatowicz, *Rozpracowywanie operacyjne jezuitów uczestniczących w »Misji wschodniej« w latach 50. XX w. w Polsce Ludowej*, „Roczniki Teologiczne” 61 (2014), s. 181-198.

¹¹ Papieskie Collegium Russicum (1929) utworzył papież Pius XI. Przekazał je w opiekę Towarzystwu Jezusowemu. Przygotowywało ono misjonarzy obrządku wschodniego dla Rosji. Przed wojną i krótko po niej pełniło rolę seminarium duchownego. Alumni kolegium zajmowali się pracą duszpasterską wśród wiernych narodowości rosyjskiej w Europie Zachodniej i obu Amerykach. Zob. M. Ihnatowicz, *Collegium Russicum w przykładowym materiale aparatu bezpieczeństwa z lat 50. XX w.*, „Studia Gdańskie” 33 (2013), s. 63-72.

¹² AIPN BU, 01283/40, *Informacja dot. organizacji watykańskiej na terenie Polski pn. „Misja*

ry w czasach stalinowskich został w całości osadzony w więzieniu. Dodać w tym miejscu należy, że do końca Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej nie porzucono represji za pośrednictwem kar administracyjnych¹³ a nawet represji karnych z powodów politycznych. Jednak to nie złamało jezuitów. Kilka razy przymierzano się do rozwiązania zakonu, zwłaszcza w dekadzie lat pięćdziesiątych¹⁴ – jednak bez skutku, bowiem bezpieczeństwa zdawała sobie sprawę z tego, że jezuita przetrwali kasatę¹⁵ i posiedli umiejętność życia w rozproszeniu. Lepiej zatem jest ich mieć pod jakąś kontrolą, którą ułatwia ich skoszarowanie.

Poszczególnych jezuitów rozpracowywano przy użyciu całego arsenału środków i metod pod każdym możliwym względem. Monitorowano ich zamiłowania i hobby, predyspozycje i kwalifikacje, charakter i temperament, postawy i oceny, słabości i nałogi, sentymenty i resentymenty. Sporządzano im wnikliwie charakterystyki. Chociaż z reguły koncentrowano się na informacjach istotnych z punktu widzenia operacyjnego – to nie gardzono również błahostkami. Szukano jakiegokolwiek podstawy pod ewentualny werbunek czy neutralizację danego zakonnika¹⁶.

Szczególnie interesowano się kandydatami do objęcia eksponowanych stanowisk

Wschodnia”, Warszawa 29 X 1954 r., k. 41-58 (pdf).

¹³ AIPN BU, 0397/468, t. 3, *Zestawienie faktów i przejawów wrogiej działalności dokonanych przez osoby duchowne Kościoła Rzymsko-katolickiego na terenie diecezji pelplińskiej (helmińskiej) w okresie 1945-1963*, [brak miejsca i daty], k. 3, 17, 35.

¹⁴ Zob. AIPN BU, 01283/1110, *Doniesienie (ustne) z dnia 17.7.50 r.*, [brak miejsca i daty, prawdopodobnie 1950], k. 17-18 (pdf); AIPN BU, 01283/902, *Informacja dotyczące kleru. Nr 19 (119)*, Warszawa 1 VII 1952 r., k. 151-155 (pdf); AIPN BU, 01283/902, *Informacja Nr. [nieczytelne] dot. kleru*, [nieczytelne miejsce i data, prawdopodobnie 1953 r.], k. 426-430 (pdf); AIPN BU, 01283/1100, *Informacja o sytuacji w zakonie jezuitów po wydanym zarządzeniu o podatkach lokalowych i dochodzeniach p-ko kurii jezuickiej*, Warszawa 30 V 1959 r., k. 230-232 (pdf); AIPN BU, 01283/907, *Sprawozdanie z pracy Wydziału V-ego Dep. III MSW za II kwartał 1959 r.*, Warszawa 20 VII 1959 r., k. 237-246 (pdf); AIPN BU, 01283/907, *Sprawozdanie z pracy Wydz. V Dep. III MSW za III kwartał 1960 r.*, Warszawa 15 X 1960 r., k. 390-400 (pdf).

¹⁵ Jezuitów zaczęto wyrzucać z: Portugalii (1759), Francji (1764) i Hiszpanii (1767). Ostatecznie w 1773 r. papież Klemens XIV, franciszkanin, pod naciskiem monarchów Europy Zachodniej, zwłaszcza z linii Burbonów, za pomocą breve „Dominus ac Redemptor” (Pan i Odkupiciel) skasał Towarzystwo Jezusowe. Przywrócił je w 1814 r. papież Pius VII. Dekret kasacyjny papieża Klemens XIV nie został jednak wszędzie ogłoszony. Nie objął on ziem wcielonych do Rosji w pierwszym rozbiórce Polski. Tam też zakon kontynuował swą działalność aż do chwili przywrócenia go w odniesieniu do całego świata. Carya Katarzyna II i car Paweł I traktowali jezuitów przedmiotowo. Stanowili oni ważny element w kształceniu inteligencji rosyjskiej oraz pomost łączący Rosję z Zachodem. Ich sytuacja w Rosji uległa pogorszeniu za panowania Aleksandra I. W 1820 r. jezuita zostali wyrzuceni z Rosji i z zaboru rosyjskiego w następstwie ich wskrzeszenia. Zakon przetrwał czasowo również w Prusach Fryderyka II Wielkiego pod nazwą „Kaplani Królewskiego Instytutu Szkolnego” (lub też „Księża Królewskiego Instytutu” czy „Korporacja Księża Królewskiego Instytutu Szkolnego dla Śląska”). Kres temu eksperymentowi położył następca Fryderyka II Wielkiego, Fryderyk Wilhelm II, który „Korporację Księża” rozwiązał w 1800 r. Zob. J. Umiński, *Historia Kościoła*, t. 2, Opole 1960, s. 333-337; Ch. Hollis, *Historia jezuitów*, t. J.S. Łoś, Warszawa 1974, s. 149-173, 184; L. Grzebień, *Jezuici*, Kraków 1999, s. 9-10, 14; H. Yannou, *dz. cyt.*, s. 42.; A. Młotek, *Teologia katolicka na Uniwersytecie Wrocławskim ze szczególnym uwzględnieniem dziejów teologii moralnej*, Wrocław 1998, s. 21.

¹⁶ AIPN BU, 01283/1100, *Doniesienie agenturalne*, Olsztyn 7 XI 1949 r., k. 49-50 (pdf).

czy jezuitami z perspektywą kariery zakonnej lub kościelnej. Wnikliwie też bezpieka rozpracowywała młodego jezuity, zanim wyraziła zgodę na jego wyjazd na zagraniczne studia. Preferowano tych, z którymi wiązano jakąś nadzieję na chociażby luźną przyszłą współpracę¹⁷.

W zainteresowaniu operacyjnym resortu bezpieczeństwa byli jezuici, którzy pod jakimś względem wybijali się ponad przeciętność¹⁸.

Resort bezpieczeństwa interesował się domami formacji i formacją jezuitów na wszystkich szczeblach. Lecz na tym odcinku przyszło mu się zmierzyć z największymi trudnościami, bowiem jezuici oddelegowani do formacji byli postrzegani przez aparat bezpieczeństwa jako „psy węszące agentów”. Wystarczy wymienić w tym szeregu o. Stefana Miecznikowskiego SI czy o. Kazimierza Dąbrowskiego SI. O. Kazimierz Dąbrowski SI, będąc ojcem duchowym (spowiednikiem) Wyższego Seminarium Duchownego w Płocku (1949-1955) miał ustalać, jacy uczniowie współpracowali z władzami bezpieczeństwa („Chodziło o ustalenie »wtyczek«”). To, według bezpieki, było jego główne zadanie, które mu wyznaczył bp Tadeusz Zakrzewski ([...] „prosił Jezuitów o pomoc w sprawie ingerencji czynników wywiadu UBP w seminarium”). Nieznany z nazwiska funkcjonariusz Urzędu Bezpieczeństwa informował, że: „Ks. Dąbrowski b. dobrze wywiązał się z zadania i w tej chwili sytuacja jest opanowana, ponieważ ustalono uczniów współpracujących z władzami bezpieczeństwa”¹⁹.

W szczególnym zainteresowaniu aparatu bezpieczeństwa znajdowały się placówki kluczowe z punktu widzenia Prowincji czy z punktu widzenia bezpieki. Jako że jezuici posiadali swoje placówki w ośrodkach akademickich, kulturalnych i robotniczych, a także pielgrzymkowych²⁰, dlatego też żadna z nich nie pozostawała poza tym zainteresowaniem. Największą uwagę bezpieki przywiązywała do rozpracowywania duszpasterstw akademickich i duszpasterstw inteligencji, a była to szczególna domena jezuitów²¹.

¹⁷ AIPN BU, 01283/1106, *Notatka dotycząca: wniosków o wyjazd na studia zagraniczne ks. ks. Stanisława Musiała i Henryka Bolińskiego (OO. Jezuitów)*, [brak miejsca i daty, prawdopodobnie 1965 r.], k. 643 (pdf); AIPN BU, 01283/1106, *Szanowny Panie Prezesie!*, Warszawa 5 V 1965 r., k. 645-649 (pdf); AIPN BU, 01283/1106, [Do] *Naczelnik Wydziału V Biura Paszportów MSW w miejscu*, Warszawa 11 V 1966 r., k. 640 (pdf).

¹⁸ Zob. np. AIPN BU 1510/516, M. Michałowski, *Zakon OO. Jezuitów w Polsce (Problemy prawno operacyjne)*. Praca magisterska napisana pod kierunkiem naukowym ppłk. doc. dr. J. Langnera, Zaoczne Studium Magisterskie, Akademia Spraw Wewnętrznych, Warszawa – Kalisz 1979, s. 60-61.

¹⁹ AIPN BU, 01283/1104, [brak tytułu, miejsca i daty], k. 473 (pdf).

²⁰ AIPN BU, 01283/1123 cz. 4, *Charakterystyka zakonu OO Jezuitów w Św. Lipce k/Kętrzyn, Olsztyn 27 XII 1976 r.*, k. 1590 1591 (pdf).

²¹ Zob. AIPN BU, 1510/3413, *Kpt. J. Dębek, Antysocjalistyczna działalność duszpasterstwa akademickiego w Lublinie*. Praca magisterska napisana pod kierunkiem naukowym ppłk. doc. dr. J. Langnera, Instytut Kryminalistyki i Kryminologii Akademii Spraw Wewnętrznych, Warszawa 1975.

3. Przełom Soboru Watykańskiego II

Zmiana w podejściu resortu bezpieczeństwa do jezuitów widoczna jest w latach sześćdziesiątych dwudziestego wieku w czasie Soboru Watykańskiego II (1962–1965)²² oraz pontyfikatu papieża Pawła VI (1963–1978)²³, gdy generałem zakonu został o. Pedro Arrupe SI (1965–1983)²⁴. Jezuita wtedy przeszli na pozycję walki z ateizmem, a nie z komunizmem. Tę walkę prowadzili za pomocą takich środków jak otwartość, zrozumienie i dialog. Bezpieka uznała to za bardzo wyrafinowaną grę. Podjęła się próby wpływania na środowisko zakonne w kierunku polityki zbieżnej z polityką komunistów²⁵.

Stan ostrej konfrontacji trwał do prowincjalstwa o. Stefana Dzierżka SI (1961–1967). Za jego kadencji pojawiła się strategia niedrażnienia władz państwowych. Ta polityka była wynikiem soborowego otwarcia się na dialog z niewierzącymi, co jezuita momentalnie skonsumowali na XXXI Kongregacji Generalnej²⁶, która

²² Warto pamiętać, że Sobór zwołał 25 stycznia 1959 r. papież Jan XXIII. Sobór odbywał się w czterech odrębnych sesjach, które były organizowane co roku jesienią. Każda sesja trwała około dziesięciu tygodni. Pierwsza sesja odbyła się za pontyfikatu papieża Jana XXIII, zaś trzy pozostałe za pontyfikatu Pawła VI. Szesnaście dokumentów soborowych ogłosił papież Paweł VI. Zob. J.W. O'Malley, *Co się zdarzyło podczas Soboru Watykańskiego Drugiego*, tł. A. Wojtasik, Kraków 2012, s. 13-14.

²³ Został nazwany „papieżem odnowy”. Jako „główny moderator Soboru podczas wszystkich sesji był człowiekiem wybitnie refleksyjnym, analitycznym, rozważnym, odwołującym się w swoich przemyśleniach do różnych komisji i podkomisji, zlecającym poszczególne zadania teologom do rozpatrzenia, indywidualnie lub zespołowo” (s. 121). Cyt. za: S. Kowalski, *Wkład błogosławionego Papieża Pawła VI w dzieło Soboru Watykańskiego II. W 50. rocznicę Soboru*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 25 (2014), s. 105-122. Autor daje szczegółowy opis sesji soborowych.

²⁴ O. Pedro Arrupe SI (1907–1991) był dwudziestym ósmym Przełożonym Generalnym zakonu jezuitów. Jego postać wzbudzała kontrowersje. Na jego osiemnaście lat rządów przypadł okres intensywnego kryzysu wewnętrznego i zewnętrznego w Towarzystwie Jezusowym. Został wybrany na Generała Zakonu po trzech turach głosowania. Z pochodzenia był Baskiem, tak jak założyciel Towarzystwa Jezusowego św. Ignacy Loyola. Do nowicjatu wstąpił w 1927 r. w Loyoli. Przez cztery lata studiował medycynę w Madrycie. Przez jakiś czas pracował w biurze potwierżeń przy sanktuarium w Lourdes, gdzie prowadził dokumentację cudownych uzdrowień. W 1932 r. został wygnany z Hiszpanii z powodów politycznych. Działo się to wtedy, gdy republikański rząd zniósł Towarzystwo Jezusowe. Studiował teologię w Belgii, Holandii i Stanach Zjednoczonych. Od 1937 r. przybywał w Japonii. Trzy lata po później był podejrzewany o szpiegostwo na rzecz Amerykanów i przetrzymywano go z tego powodu w więzieniach. W 1942 r. został przełożonym i mistrzem nowicjuszy w Nagatsuka, osiem kilometrów od Hiroszimy, następnie w 1954 r. wiceprowincjałem a w 1958 r. prowincjałem Prowincji Japonii. Prowincjałem był do czasu wyboru na Generała Zakonu. 6 sierpnia 1945 r. jako naoczny świadek przeżył eksplozję bomby atomowej w Hiroszynie. W 1969 r. odwiedził Polskę. Z Polakami był związany więzami przyjaźni. W 1983 r. XXXIII Kongregacja Generalna przyjęła jego rezygnację z urzędu. Powodem złożenia rezygnacji była choroba. Był to pierwszy przypadek w dziejach Towarzystwa Jezusowego, gdy przełożony generalny składa urząd, zamiast pełnić go do śmierci. Zob. H. Yannou, *dz. cyt.*, s. 69-70, 357; Arrupe, w: *Encyklopedia wiedzy o jezuitach*, s. 18.

²⁵ AIPN BU 01283/1100, *Analiza celów, form i metod pracy zakonu jezuitów w okresie dwudziestolecia oraz ich ewolucja, w celu przystosowania się do warunków obecnych*, Warszawa 13 XI 1965, k. 122-166 (pdf).

²⁶ Kongregacją nazywamy zebranie delegatów dla omówienia ważnych spraw. Kongregacja Generalna jest najwyższym organem władzy ustawodawczej. Delegaci zbierają się w Rzymie w celu wyboru

obradowała w trakcie Soboru Watykańskiego II. Sytuację otwarcia bezpieczeństwa zaczęła szerzej wykorzystywać do werbunku²⁷.

Następny prowincjał o. Władysław Janczak SI (1968–1973) poszedł krok dalej: prowincjałat i elita jezuitów warszawskich posiadali monopol na prowadzenie dialogu z komunistami, zaś placówki na „prowincji” zachowywały dotychczasową strategię niedrażnienia władz²⁸. Za kadencji o. Władysława Janczaka SI i przy jego aktywnym udziale doszło z inspiracji bezpieczeństwa do groźnej konfrontacji zakonu jezuitów z prymasem Stefanem Wyszyńskim (1901–1981)²⁹ na rzymskim forum. Ministerstwo Spraw Wewnętrznych w dokumencie analitycznym z 1965 r. konstatuje, że przed 1956 r. Prymas znajdował się w zażyłej relacji z o. Stanisławem Wawrynem SI. Kiedy Prymas powrócił z internowania, miał zażądać od o. Stanisława Wawryna SI, już jako prowincjała, „aby dał mu do dyspozycji pewną liczbą jezuitów, ponieważ brakuje mu księży”. Prowincjał odmówił Prymasowi, a ponadto zaczął publicznie na posiedzeniach wyższych przełożonych zakonów męskich krytykować niektóre postulaty jego planu duszpasterskiego. „Prymas, który już wtedy poczuł się władcą absolutnym, zaczął się mieszać w wewnętrzne sprawy jezuitów. W odpowiedzi Wawryn złożył skargę do Kongregacji do Spraw Zakonnych w Rzymie na Wyszyńskiego i w dodatku list ze skargą przesłał przez samego Wyszyńskiego”. W tym konflikcie jezuitów poparli jedni biskupi, a drudzy – Prymasa. Konflikt został zażegnany, gdy prowincjałowie „po naradzie postanowili trzymać się jednej linii i bronić prymasowskiej polityki w stosunku do państwa”³⁰.

Nowy rozdział w konfrontacji aparatu bezpieczeństwa z jezuitami z północy nastąpił z chwilą ogłoszenia stanu wojennego, co się pokrywa z drugą kadencją prowincjała o. Zygmunta Perza SI (1979–1985), uznawanego za zdeklarowanego antykomunistę³¹. Wtedy jezuita w skali całej prowincji zaangażowali się w tzw. „pozareligijną działalność”. Rozmiar tego zaangażowania dokumentują między innymi prace dyplomowe i sprawy obiektowe zakładane na całe placówki – a także na spra-

nowego generała lub też rozstrzygnięcia najważniejszych spraw, dotyczących całego zakonu. Por. J. Kołacz, *dz. cyt.*, s. 148-150.

²⁷ AIPN BU, 01283/1069, *Pismo do Naczelnika Wydziału I Departamentu IV w/m*, Warszawa 15 VIII 1963 r., k. 314-316 (pdf).

²⁸ AIPN By, 069/1262, t. 1, *Wyciąg z doniesienia ustnego nr 2/68 t. w. „Ostrożny” z dnia 4.3.68 r.*, [brak miejsca i daty, prawdopodobnie 1968 r.], k. 107-108 (pdf).

²⁹ Zob. K. Lewandowska, *Kardynał Stefan Wyszyński – obrońca Historii, Tradycji i Kultury Polski*, „Pesspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 20 (2012), s. 59-78.

³⁰ AIPN BU, 01283/1100, *Analiza celów, form i metod pracy zakonu jezuitów w okresie dwudziestolecia oraz ich ewolucja, w celu przystosowania się do warunków obecnych*, Warszawa 13 XI 1965 r., k. 163-164 (pdf).

³¹ „Postawa społeczno polityczna: negatywnie nastawiony do władzy, sam nie prowadzi działalności politycznej, jednak toleruje jej przejawy u swoich podwładnych”. Cyt. w: AIPN BU, 01283/1126, *Charakterystyka osobowa. Przełożony Prowincji OO Jezuita. Warszawa ul.*, [brak miejsca i daty], k. 87 (pdf).

wy operacyjnego rozpracowywania zakładane na poszczególnych jezuitów³².

4. Problemy operacyjne resortu bezpieczeństwa

Bezpieka przez cały czas Polski Ludowej narzeka na trudności występujące w trakcie operacyjnego rozpracowania jezuitów. Jezuiti umiejętnie i skutecznie asekurowali się przed rozpracowywaniem i werbunkiem. W latach pięćdziesiątych XX w. bezpieka informuje często centralę o praktycznej niemożności pozyskania agentury wśród jezuitów i wykorzystania jej do działań dezintegracyjnych. Jezuiti z reguły opierali się werbunkom, gdy w kontaktach z władzami stosowali się do różnych instrukcji prowincjałów³³.

Wprawdzie bezpieka posiadała sieć informatorów w Prowincji, ale nie była to ilość, która ją zadowalała, nie wspominając o jakości. Poza tym nie darzyła pełnym zaufaniem informatorów pozyskanych z zakonu. Jezuiti w opinii resortu bezpieczeństwa byli podstępni, obłudni i nieobliczalni. Np. funkcjonariusz E. Napierała wspominał w 1962 r., że wprawdzie w środowisku bydgoskich jezuitów tkwi jeden tajny współpracownik: „to jednak – jeśli się zważy chytryść i przebiegłość jezuitską – nie należy się łudzić 100 % jego szczerością”³⁴.

Rozpracowywanie pojedynczych jezuitów utrudniała bezpiece także duża ruchliwość zakonników w obrębie Prowincji, wynikająca z dyspozycji prowincjała, jak i rotacja w zakresie pełnionych funkcji. Z drugiej strony bezpieka wykorzystywała tę sytuację i poprzez różne naciski przetrzucała niewygodnych dla siebie zakonników po Prowincji, by w ten sposób, poprzez permanentne trzymanie ich w niepewności, zniechęcić do pracy z zaangażowaniem. Żeby wytworzyć taki stan, wpływano na władze administracyjne i wyznaniowe, kurie biskupie a nawet sekretariat Episkopatu Polski. Modelową ofiarą takiej taktyki była przez pewien czas osoba o. Huberta Czumy SI³⁵.

U schyłku komunizmu, w 1988 r., funkcjonariusz Służby Bezpieczeństwa, plut. Sławomir Antczak w swojej pracy dyplomowej, podejmując kwestię rozpracowania jezuitów w Kaliszu, zawiera wiele spostrzeżeń natury ogólnej, które odnoszą się do całej Prowincji. Ośrodek w Kaliszu znajdował się w pierwszoplanowym zainteresowaniu bezpieki, bowiem w nim funkcjonował dwuletni nowicjat, w którym dokonuje się podstawowa formacja jezuita. Autor skonstatował, że prawie niemożliwe jest pozyskanie wartościowej agentury, co jest efektem reguły zakonnej (np.

³² Zob. np. AIPN BU, 001708/3534, Chor. T. Rozwandowicz, *Formy i metody wykorzystania kościoła przez opozycję na przykładzie klasztoru jezuitów w Piotrkowie Trybunalskim w latach 1982-1986*. Praca dyplomowa napisana pod kierownictwem naukowym ppłk. mgr. W. Graczyńskiego, Wyższa Szkoła Oficerska im. F. Dzierżyńskiego, Legionowo 1989.

³³ AIPN BU, 01283/1100, *Notatka opracowana na podstawie instrukcji zakonnej pouczającej zakonników o zachowaniu się w czasie wezwania do Urzędów*, Warszawa 23 XII 1955 r., k. 200 (pdf).

³⁴ AIPN By, 069/1222 t. 8, *Notatka na temat działalności oo jezuitów bydgoskich, Bydgoszcz 15 VI 1962 r.*, k. 88-90 (pdf).

³⁵ Zob. M. Paziewski, *O. Hubert Czuma*, w: *Opozycja w PRL. Słownik biograficzny 1956-1989*, t. 3, red. J. Skórzyński – P. Sowiński – M. Strasz, Warszawa 2006, s. 68-70.

konfidencyjne zasady) i formacji młodych jezuitów. Co więcej, nawet pozyskanie informatora nie jest wielkim osiągnięciem: „[...] z chwilą pozyskania źródła do końca nie można sprawdzić jego wiarygodności i mieć pełnej gwarancji, czy nie jest to świadomie podjęta przez przeciwnika gra w celu dezinformacji, rozpoznania zainteresowań Służby Bezpieczeństwa, a nawet rozpracowania stosunków personalnych wewnątrz wyżej wymienionych organów resortu”. Autor przyznaje, że dotychczasowe rozpracowanie jezuitów dotyczy jedynie: „zewnętrznych symptomów ich wrogiej działalności, i że w żadnym wypadku nie można uzyskać pełnej informacji o stosunkach wewnątrzklasztornych, czy programie działalności politycznej”³⁶.

Funkcjonariusz SB, plut. Sławomir Antczak podkreśla, że jezuita po Soborze Watykańskim II podjęli się „zadania walki z ateizmem i »szerzenia sprawiedliwości« wewnątrz społeczeństwa socjalistycznego”. Na przeszkodzie w utrudnianiu jezuitom życia stoi ich umiejętność przystosowania się do ewoluującej rzeczywistości przez korzystanie w działalności z metod zarówno typowych jak i awangardowych. Co więcej, „opracowanie modelowej koncepcji ich neutralizacji jest praktycznie niemożliwe i należy traktować jako proces nie skończony, dopóki zakon działa w kraju legalnie”.

Nie powiodło się również poróżnienie jezuitów ze sobą czy jezuitów z hierarchią. Nawet inspiracja przez aparat bezpieczeństwa urzędów państwa przeciw jezuitom nie przynosiła oczekiwanych efektów. Jezuita odporni byli również na wszelkie inicjatywy profilaktyczno zapobiegawcze instytucji państwa. W trakcie tzw. rozmów profilaktycznych „przedstawiciel zakonu stawiał swoją działalność w kontekście »sprawiedliwości społecznej, obrony praw człowieka, wolności sumienia i wyznania«, itp. Tym samym wykluczał zawsze zarzut łamania prawa”³⁷.

Wnioski

Aparat bezpieczeństwa wystawia Prowincji Wielkopolsko Mazowieckiej ocenę pozytywną w całym okresie po 1945 r. Trzeba jednak przyznać, że funkcjonariusze SB, którzy specjalizowali się w rozpracowywaniu jezuitów, posiadali obszerną i rzetelną wiedzę na ich temat.

Resort bezpieczeństwa zdawał sobie sprawę z nietypowości zakonu jezuitów. Nie był w stanie wypracować nietypowych środków do operacyjnego ujarzmienia Prowincji. Typowe środki ujarzmiania zawodziły, bowiem były dostosowane do życia zakonnego jako takiego, np. życia zakonnego w obrębie jednego domu zakonnego (klasztora). Zakon jezuitów prezentował się jako zakon o charakterze „sił specjalnych”. W takim przypadku nawet wypróbowane środki ujarzmiania nie sprawdzały się. Żadna z placówek Prowincji nie była kontrolowana w całości przez aparat bez-

³⁶ AIPN BU, 509/4204, S. Antczak, *Antypaństwowa działalność Zakonu OO. Jezuitów w Kaliszu w latach 1980-1987*. Praca dyplomowa napisana w Katedrze I pod kierownictwem naukowym mjr. mgr. A. Stąbego, Wyższa Szkoła Oficerska MSW im. F. Dzierżyńskiego, Legionowo 1988, s. 59-60.

³⁷ Tamże, s. 3-5, 61.

pieczeństwa nawet przez krótki czas.

W dokumentach wysłanych przez komórki terenowe bezpieki do MSW czasem chęlnie się sukcesami na polu rozpracowania jezuitów, natomiast w opracowaniach zwartych aparatu bezpieczeństwa panuje inny tenor: przeciwnik jest niepokromiony, a sukcesy są niewspółmierne do oczekiwań i użytych środków; rozpracowanie nie osiąga serca systemu zakonu jezuitów (duchowość oraz strategia i styl działania), ale jedynie „zewnątrznych symptomów ich wrogiej działalności”³⁸.

Ustaliliśmy, że bezpieka brała poprawkę na jakość informacji operacyjnie pozyskiwanych od jezuitów jako informatorów. Aparat bezpieczeństwa nie podchodził do zarejestrowanych informatorów jezuitów z pełnym zaufaniem³⁹. Narzekał, że miał utrudnioną możliwość weryfikacji informacji operacyjnej pozyskanej od jednego informatora jezuita przez konfrontację z informacją pozyskaną od innego informatora-jezuicy wywodzącego się z tego samego kręgu rozpracowania oraz, że informatorzy jezuita niechętnie i ogólnikowo informowali o stosunkach wewnątrzzakonnych⁴⁰.

W okresie Polski Ludowej jezuita pozostawali w długofalowym i doraźnym rozpracowaniu bezpieki. Rozpracowanie długofalowe znajdowało się w gestii centrali – rozpracowaniem doraźnym zajmowały się jednostki terenowe. Rozpracowanie długofalowe dotyczyło całego zakonu w Polsce czy jednej prowincji, rozpracowanie doraźne dotyczyło konkretnych osób, placówek, instytucji czy wydarzeń. Te dwa typy rozpracowania zachodzą na siebie w niejednym przypadku. W ramach niniejszego artykułu nie starczyłoby miejsca, aby wymienić sprawy operacyjne, jakimi byli objęci jezuita. Rozpracowanie i inwigilacja dotyczyła zakonników znajdujących się we wszystkich domach zakonnych w Polsce Ludowej.

Uważam, że wymaga wnikliwszego zbadania stosunek prymasa Stefana kardynała Wyszyńskiego do jezuitów warszawskich zwłaszcza w latach 1956-1976. Zagadnienie to zasługuje na oddzielną monografię.

Literatura

Archiwalia:

Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Bydgoszczy (AIPN By):

069/1222, t. 8; 069/1262, t. 1.

Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Warszawie (AIPN BU):

509/4204; 1510/516; 1510/3413; 0397/468, t. 3; 01283/40; 01283/902; 01283/907; 01283/1062; 01283/1069; 01283/1100; 01283/1104; 01283/1106; 01283/1126; 01283/1110; 01283/1123 cz. 4; 001708/2155; 001708/3534.

Źródła wydane:

Dekret generalski z dnia 31 lipca 1926 roku, ustanawiający dwie nowe prowincje, w: 50 lat Prowincji

³⁸ Tamże, s. 60.

³⁹ AIPN By, 069/1222, t. 8, *Notatka na temat działalności oo jezuitów bydgoskich*, Bydgoszcz 15 VI 1962 r., k. 88 90 (pdf).

⁴⁰ AIPN BU, 509/4204, S. Antczak, *dz. cyt.*, s. 59-60.

Wielkopolsko-Mazowieckiej Towarzystwa Jezusowego (1926-1976). Sylwetki i wspomnienia, red. F. Paluszkiewicz, Rzym 1976, s. 7-8.

Opracowania:

- Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564–1995*, red. L. Grzebień i in., Kraków 2004.
- Frydrysiak, A., *Walka o rząd dusz. Polska administracja kościelna na Pomorzu Zachodnim 1945-1972*, „Rocznik Koszaliński” 32 (2004), s. 19-44.
- Grzebień, L., *Jezuici*, Kraków 1999.
- Hollis, Ch., *Historia jezuitów*, tł. J.S. Łoś, Warszawa 1974.
- Ihnatowicz, M., *Collegium Russicum w przykładowym materiale aparatu bezpieczeństwa z lat 50. XX w.*, „Studia Gdańskie” 33 (2013), s. 63-72.
- Ihnatowicz, M., *»Kompania żołnierzy w służbie Watykanu«. Obraz Towarzystwa Jezusowego na podstawie materiału szkoleniowego przeznaczony dla funkcjonariuszy SB w PRL z lat 50. XX w.*, „Universitas Gedanensis” 23/42 (2011), s. 139-159.
- Ihnatowicz, M., *Rozpracowywanie operacyjne jezuitów uczestniczących w »Misji wschodniej« w latach 50. XX w. w Polsce Ludowej*, „Roczniki Teologiczne” 61 (2014), s. 181-198.
- Kołacz, J., *Słownik języka i kultury jezuitów polskich*, Kraków 2006.
- Kowalski, S., *Wkład błogosławionego Papieża Pawła VI w dzieło Soboru Watykańskiego II. W 50. rocznicę Soboru*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 25 (2014), s. 105-122.
- Lewandowska, K., *Kardynał Stefan Wyszyński – obrońca historii, tradycji i kultury Polski*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 20 (2012), s. 59-78.
- Młotek, A., *Teologia katolicka na Uniwersytecie Wrocławskim ze szczególnym uwzględnieniem dziejów teologii moralnej*, Wrocław 1998.
- O'Malley, J.W., *Co się zdarzyło podczas Soboru Watykańskiego Drugiego*, tł. A. Wojtasik, Kraków 2012.
- Paziewski, M., *O. Hubert Czuma*, w: *Opozycja w PRL. Słownik biograficzny 1956-1989*, t. 3, red. J. Skórzyński – P. Sowiński – M. Strasz, Warszawa 2006, s. 68-70.
- Szwagrzyk, K., *Aparat bezpieczeństwa w latach 1944-1956*, w: *Aparat bezpieczeństwa w Polsce. Kadra kierownicza*, t. 1 (1944-1956), red. K. Szwagrzyk, Warszawa 2005, s. 19-75.
- Umiński, J., *Historia Kościoła*, t. 2, Opole 1960.
- Yannou, H., *Jezuici i Towarzystwo*, tł. B. Dydula, Kraków 2010.

Operational Characteristics of the Jesuit Province of Greater Poland and Mazovia on the Basis of Materials of the Security Apparatus in People's Poland in the Years 1945-1989

Summary: The article presents the results of research on the Jesuits during the Polish People's Republic. The security police throughout this period tried to subdue the Jesuits from the North. However the security police did not have much success in this field. In one dissertation, an officer of the Security Service admitted it had suffered defeat. The Jesuits, thanks to their specific formation, spirituality, structure and style of operation, managed to see off the massive attack of the security apparatus.

Keywords: security force, Jesuits, working out, surveillance, the Roman Catholic Church, People's Republic of Poland

KS. TOMASZ DUTKIEWICZ

Wydział Teologiczny
Uniwersytet Mikołaja Kopernika
Toruń

Filozoficzny spór o przedmiot poznania, a koncepcja poznania duchów czystych w wykładzie angelologii św. Tomasza z Akwinu

Streszczenie: W filozoficznym sporze o właściwy człowiekowi przedmiot poznania wskazać można dwa najważniejsze stanowiska: idealistyczne, w myśl którego - wobec zawodności danych zmysłowych - punktem wyjścia refleksji filozoficznej należy uczynić, tak czy inaczej pojmowane, idee; oraz realistyczne, uznające wartość poznania zmysłowego, które jako jedyne umożliwia człowiekowi kontakt z rzeczywistością, a także podstawę dla poznania intelektualnego. Idealistyczny punkt wyjścia filozofii pozostaje w ścisłym związku z antropologiczną redukcją, w wyniku której człowiek ujmowany jest jako swego rodzaju byt świadomości, „czysty duch” poznający. Tego typu spirytualizm odcisnął swoje piętno także na myśli chrześcijańskiej, która przez wiele wieków pozostawała pod przemożnym wpływem platonizmu. Św. Tomasz z Akwinu, który – nawiązując do filozofii arystotelesowskiej – kreśli personalistyczną wizję człowieka jako transcendującej świat materialny, duchowo-cieleśnej jedności, wiele uwagi poświęca problematyce angelologicznej, chcąc wskazać na istotne różnice, zachodzące pomiędzy naturą ludzką oraz naturą czystych inteligencji, jakimi są aniołowie. Różnice te w szczególności dotyczą ludzkiego i anielskiego poznania, w wielu jego aspektach. Teoriopoznawcze ujęcia, jakie od czasu Platona i Arystotelesa wypracowano w filozoficznym sporze o przedmiot poznania, okazały się przydatnymi dla wyjaśnienia sposobu pozyskiwania wiedzy, odpowiadającemu naturom – anielskiej i ludzkiej. O ile bowiem to drugie uwikłane jest zawsze w materię i skazane na pozyskiwanie w punkcie wyjścia zmysłowych danych, o tyle dla pierwszego – pozbawionego w naturalny sposób możliwości percepcji zmysłowej – jedynym możliwym punktem wyjścia pozostaje kontemplacja wrodzonych idei.

Słowa kluczowe: aniołowie, realizm, idealizm, idee wrodzone, kontemplacja.

Wprowadzenie

W centrum słynnego watykańskiego fresku, zatytułowanego *Szkola ateńska*, Rafael Santi umieścił postacie dwóch gigantów starożytnej filozofii, toczących między sobą niemą dysputę. Pierwszy z nich, Platon, symbolicznym gestem wskazuje na niebo, jak gdyby – w zamiarze artysty – chciał przekonywać, że jedynie świat

idei uznany może być za godny mędrca przedmiot zainteresowania i kontemplacji. Jego uczeń, Arystoteles, prawą rękę ma opuszczoną, gestem dłoni wskazując ziemię, po której obaj stąpają, co interpretować zwykło się z kolei jako wyraz - charakterystycznej dla tego myśliciela - postawy poznawczej, w myśl której to rzeczywistość, dana w bezpośrednim doświadczeniu zmysłowym, stanowi właściwy punkt wyjścia filozoficznych dociekań.

Stanowiska w sporze o właściwy człowiekowi przedmiot poznania pozostają w ścisłym związku, z przyjmowanymi przez jego uczestników koncepcjami o charakterze antropologicznym. Odpowiedź na pytanie o punkt wyjścia ludzkiego poznania oraz o jego naturę zakłada bowiem konieczność ustalenia, jaka jest natura poznającego podmiotu, kim jest poznający człowiek. I tak, idealizmowi teoriopoznawczemu towarzyszy zazwyczaj dualizm antropologiczny, w skrajnej swojej formie przyjmujący postać, redukującego człowieka do jego wymiaru duchowego, spirytualizmu. Człowiek to – jak utrzymywał Platon – dusza, bądź też – jak ujął to później Kartezjusz – byt świadomości¹. Przeciwno takiej redukcji w sposób jednoznaczny opowiedział się w starożytności Arystoteles, w średniowieczu zaś św. Tomasz z Akwinu, który - rozwijając myśl Stagiryty - dał początek personalistycznej antropologii, podkreślającej duchowo-cieleśną jedność ludzkiej natury.

Jest jednak rzeczą znamionną, że – odrzucając pokusę spirytualizmu w kontekście odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek – Akwinata wiele uwagi poświęca osobowemu bytom, z natury swojej istniejącym w oderwaniu od materii, które tradycja religijna zwykła nazywać aniołami². W przypadku świata duchów czystych, które - jako niecielesne – pozbawione są zdolności poznania zmysłowego, uzasadnionym staje się odwołanie do idealistycznej epistemologii w celu zrozumienia charakteru, jaki posiada ich poznanie.

Szereg prawd dotyczących istnienia i natury aniołów mieści się w przestrzeni, którą św. Tomasz określa terminem *revelabilia*, co oznacza, że zostały one jedynie „potwierdzone” poprzez nadprzyrodzone objawienie, gdyż jako takie, dostępne są również naturalnemu ludzkiemu poznaniu³. Fakt ten tłumaczy obecność problematyki dotyczącej duchowych substancji, także na terenie rozwijanej od czasów starożytnych refleksji filozoficznej. Angelologia Tomaszowa, w szczególności zaś zawarte w jej ramach analizy dotyczące anielskiego poznania, stanowią dobry przy-

¹ Zob. K. Gloy, *Wprowadzenie do filozofii świadomości*, tł. T. Kubalica, Kraków 2009, s. 25.

² Interesującą uwagę czyni w tym kontekście Świeżawski, który stwierdza, że „św. Tomasz zapewne dlatego tak gorliwie zajął się światem duchów czystych, że w tradycyjnej filozofii i teologii, która dominowała w łacińskim świecie chrześcijańskim, nieraz tendencyjnie mieszano człowieka z aniołem. Dlatego Tomasz chciał pokazać zasadniczą różnicę, jaka zachodzi między światem duchów czystych i naturą człowieka”. S. Świeżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Kraków 1983, s. 111.

³ Św. Tomasz wprowadza rozróżnienie prawd zawartych w objawieniu nadprzyrodzonym na tzw. *revelabilia* – prawdy, do których rozum ludzki zdołałby dojść o własnych siłach, oraz *revelata* – prawdy, które poznać można wyłącznie dzięki objawieniu. W stosunku do pierwszej z wymienionych grup Akwinata podkreśla, że pożyteczną dla człowieka rzeczą jest to, że zostały one przekazane również w tej formie, gdyż w przeciwnym razie jedynie nieliczni, po długim czasie żmudnych poszukiwań oraz z domieszką wielu błędów, mogliby je poznać. Zob. *Summa contra gentiles*, I, 4.

kład realizacji scholastycznego ideału, w myśl którego wiara winna szukać zrozumienia, teolog zaś - w celu jej racjonalizacji - słusznie sięga po instrumentarium wypracowane na gruncie filozofii⁴.

1. Ludzkie poznanie jako intelektualna kontemplacja idei

Prekursorem koncepcji ludzkiego poznania, w myśl której właściwy jego przedmiot stanowią idee, jest twórca szkoły eleackiej, Parmenides. Myśliciel ten – przyjmując, że prawdziwym bytem może być jedynie to, co wieczne, ogólne, nie podlegające zmianom - jako pierwszy w sposób radykalny zakwestionował wartość poznania zmysłowego. Obraz świata, jaki wyłania się w oparciu o dostarczane przez zmysły dane, jest – jego zdaniem – obrazem z gruntu fałszywym, skoro znajdujemy w nim ruch, stawanie się, powstawanie i giniecie. Droga poznania zmysłowego jest zatem drogą bezwzględnego fałszu, drogą złudnych mniemań. By uchwycić poznawczo byt takim, jakim jest on naprawdę – wiecznym, ogólnym, niezmiennym – pójść należy drogą prawdy, tzn. posłużyć się nie zmysłami, ale rozumem⁵.

Klasykiem idealistycznej teorii poznania pozostaje jednak Platon, który idealizm

⁴ Problematykę angelologiczną św. Tomasz podejmuje zarówno w obu swoich Sumach – teologicznej (*Summa theologiae*) i filozoficznej (*Summa contra gentiles*), jak również w odrębnych traktatach, z których na szczególną uwagę zasługują *De substantis separatis – O substancjach czystych oraz kwestie dyskutowane De spiritualibus creaturis – O stworzeniach duchowych*. Szereg uwag dotyczących anielskiego poznania pojawia się również w *Quaestiones disputatae de veritate – Kwestiach dyskutowanych o prawdzie*. Pisząc o aniołach Akwinata odwołuje się do całego szeregu określeń podkreślających ich niematerialność, takich jak: *substantiae separatae* – „substancje oddzielone”, *substantiae abstractae* – „substancje oderwane” (od materii), *substantiae immateriales* – „substancje niematerialne”, *substantiae purae* – „substancje czyste”. Byty te w sensie ścisłym nazywać można aniołami wówczas jedynie, kiedy pełnią funkcję posłańców, na co zwraca uwagę św. Augustyn, podkreślając fakt, że imię anioł nie oznacza natury, lecz zadanie (*Enarratio in Psalmos*, 103, 1, 15). W podobnym duchu wypowiada się również św. Grzegorz Wielki (*Homilia* 34, 8). Św. Tomasz posługuje się terminem „anioł” w sensie szerszym, używając go w kontekście, w jakim w innych miejscach używa wymienionych wyżej określeń. W ramach niniejszego opracowania, ze względów praktycznych, używać będziemy terminu „anioł” – tak jak czyni to Akwinata - w znaczeniu szerszym, jako synonimu stworzonej przez Boga istoty niecielesnej.

⁵ Parmenides przestrzega swoich uczniów przed podążaniem drogą fałszu i zachęca ich do wejścia na drogę prawdy: „oby siła przyzwyczajenia nie zmusiła cię kroczyć po tej drodze, na której wyrokuje nieodpowiedzialne oko, słuch chwytający odgłosy, a także język; tylko rozumem rozsądza się najbardziej sporne i najważniejsze problemy”. D. Laertios, *Żywoty i poglądy sławnych filozofów*, IX, 3, tł. I. Krońska, Warszawa 1982. Prawdziwości głoszonej przez Parmenidesa, oderwanej od powszechnego doświadczenia, doktryny bronił w błyskotliwy sposób inny z eleatów, Zenon, formułując swoje słynne argumenty przeciwko ruchowi (Achilles i żółw, dychotomia, strzała, stadion). Zjawisko ruchu, które wydaje się być czymś oczywistym na poziomie potocznego doświadczenia zmysłowego, nie daje się obronić – jak próbował wykazywać Zenon – gdy poddane zostaje intelektualnej krytyce. Eleata, w którym Arystoteles widzieć będzie twórcę dialektyki, miał przemawiać tak przekonująco, że – jak relacjonuje to Platon - „słuchający także głowy tracą i zdaje im się, że jedno i to samo jest równe i nierówne, że jest jedno i że go jest wiele albo że stoi, to znowu, że się rusza”. Platon, *Fajdros*, 261 d, tł. W. Witwicki, Warszawa 1958.

teoriopoznawczy łączy z idealizmem ontologicznym, odwołując się zarazem do – sięgającej dawnych orfickich wierzeń – spirytualistycznej antropologii. Ontologia platońska przedstawia obraz świata rozdartego. Z jednej strony jest to prawdziwy świat bytów ogólnych, niezmiennych, wiecznych, niematerialnych, bez postaci; z drugiej zaś - pozorny świat cieni, które cechuje jednostkowość, zmienność, przemijalność, materialność. Podobnie jak świat, rozdarty jest także człowiek, w którym spotykają się ze sobą dwie sprzeczne zasady: duch i - stanowiąca przejaw niebytu - materia. Człowiek to w gruncie rzeczy dusza, która istniejąc przed połączeniem się z ciałem mogła kontemplować świat idei – bytów bez postaci. Znalazłszy się w ciele zapomniała jednak swoje wcześniejsze doświadczenia i skłonna jest traktować jako prawdziwy, poznawany przy pomocy zmysłów, świat cieni⁶.

Platońska teoria idei posiada swoje inspiracje sokratejskie. Na potrzeby uprawianej przez siebie etyki Sokrates stworzył teorię definiowania pojęć, dążąc do ujęcia istoty poszczególnych ludzkich zachowań. Zauważył bowiem, że na różne sposoby, w zależności od konkretnych warunków, manifestować się może to, co w istocie swojej pozostaje tym samym. Ujęcie definicyjne miało pozwolić tę istotę uchwycić i określić, tak by wiedzieć, czym jest np. pobożność jako taka, czym męstwo, czym sprawiedliwość itp. Co więcej, Sokrates był przekonany, że to właśnie w definicjach i pojęciach ogólnych zawarta jest prawda o zmiennej i jednostkowej rzeczy⁷.

Tak powstałe pojęcie pozostaje jednak dziełem ludzkiego umysłu, który odrywając w procesie abstrakcji cechy wspólne dla danej grupy desygnatów, tworzy w ten sposób intelektualny obraz rzeczy. W ujęciu realistycznym pojęcia jako takie istnieją zatem jedynie w intelekcie, po stronie rzeczywistości odpowiadają im natomiast zbiory cech wspólnych istniejące w bytach, stanowiących desygnaty tych pojęć. Platon jest jednak innego zdania: skoro – jak twierdził Sokrates – w pojęciach ogólnych zawarta jest prawdziwa wiedza o rzeczach, to muszą również istnieć realnie, odpowiadające tym pojęciom ogólne desygnaty – wieczne, niematerialne, niezmienne. Innymi słowy, Platon uprzedmiotawia sensy pojęć ogólnych, powołując tym samym do istnienia nową dziedzinę bytów - idei⁸.

Co więcej – jak już wcześniej wspomniano - to właśnie świat idei stanowi w filozofii platońskiej jedyny świat prawdziwy. W tym to właśnie świecie przebywała

⁶ Aktualną sytuację, w jakiej znajdują się ludzkie dusze, Platon przedstawia przywołując słynny mit jaskini, w której od dzieciństwa siedzą uwięzieni „kajdaniarze osobliwi”. Nie mogąc poruszyć się ani odwrócić głowy, zmuszeni są oni wpatrywać się w grę cieni na przeciwległej ścianie, skłonni uznać ją za jedyny prawdziwy świat. Zob. *Państwo*, 514 a, tł. W. Witwicki, Warszawa 2003. Oryginalne przedstawienie platońskiego mitu stanowiło podstawę scenariusza popularnego filmu braci Wachowskich pt. *Matrix* (1999).

⁷ Fakt, iż Sokrates jako pierwszy „szukał pojęć ogólnych” oraz „podał namysłowi definicje”, podkreśla w swojej *Metafizyce* Arystoteles (987b, 1078b, 1086a-b). Zob. więcej na ten temat: R. Legutko, *Sokrates*, Poznań 2013, s. 291 nn.

⁸ Zob. A. Maryniarczyk, *Zeszyty z metafizyki*, Lublin 1998, t. I, s. 80. Zapoczątkowany w starożytności spór o to, co po stronie rzeczywistości odpowiada pojęciom ogólnym, szczególnej intensywności nabierze w średniowieczu jako tzw. spór o uniwersalia. Zob. więcej na ten temat: A.B. Stępień – J. Herbut, *Uniwersalia*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 526-527.

ludzka dusza zanim została uwięziona w ciele. Miała wówczas sposobność kontemplacji idei, podczas gdy w obecnym swoim stanie zdolna jest co najwyżej przypominać je sobie, stąd też wszelkie poznanie ma ostatecznie charakter anamnezy – przypominania sobie tego, co zostało zapomniane⁹. Nic nie przeszkadza, by – jak czytamy w *Menonie* – „przypomniawszy sobie jakiś jeden szczegół – a to ludzie nazywają uczeniem się – wszystko inne człowiek sam odnajdywał, jeśli się trafi męzny, a nie zmęczy się i nie upadnie szukając. Przecież szukanie i uczenie się to w ogóle jest przypominanie sobie”¹⁰.

Przyznanie ideom statusu autonomicznych bytowo wzorów rzeczy, istniejących w sposób transcendentny poza światem oraz poza świadomością zarówno ludzką, jak i poza świadomością Absolutu, pozostaje oryginalnym stanowiskiem Platona. Późniejsi kontynuatorzy jego myśli odmawiać będą ideom ich transcendentnego bytowania, widząc w nich, bądź to wzory rzeczy istniejące w intelekcie Boga (św. Augustyn, św. Bonawentura, R. Bacon), bądź też treści świadomości ludzkiego podmiotu poznającego (nowożytna tradycja postkartezjańska). Wspólny tym stanowiskom będzie jednak pogląd, że właściwy przedmiot poznania stanowią, tak czy inaczej rozumiane, idee.

2. Ludzkie poznanie jako intelektualna analiza danych zmysłowych

Zaproponowana przez Platona wizja człowieka jako istoty „nie z tego świata”, a także przyjęta przezeń koncepcja poznania, w punkcie wyjścia kwestionująca wiarygodność danych dostarczanych przez zmysły, wydawać się mogą frapujące, o czym świadczyć może siła, z jaką platonizm oddziałał na myśl chrześcijańską oraz współczesna popularność filozofii krytycznej.

Zarówno w jednej, jak i w drugiej kwestii stanowisku Platona przeciwstawił się najzdolniejszy jego uczeń, Arystoteles, odrzucając dualistyczną interpretację rzeczywistości na rzecz własnej, realistycznej. Skierowana na obrazie Rafała ku ziemi dłoń Stagiryty wskazuje na właściwy – zdaniem założyciela *Likejonu* - punkt wyjścia filozoficznych poszukiwań, jaki stanowić ma świat bytów, danych człowiekowi w jego bezpośrednim poznaniu zmysłowym. Podczas gdy zwolennicy filozofii idealistycznej swoje analizy zwykli rozpoczynać od eksponowania słabości poznania zmysłowego, akcentując możliwe jego aberracje oraz – co za tym idzie - postulując uznanie jego bezwartościowości, Arystoteles i kontynuatorzy jego myśli, zachowując w pełni świadomość ograniczeń, jakim poznanie to podlega, za punkt wyjścia przyjmować będą świat taki, jakim postrzegają go osoby wolne od zaburzeń¹¹.

Jeśli dla Stagiryty człowiek jest istotą „nie z tego świata”, to w zgoła innym zna-

⁹ Platon odwołuje się tutaj do etymologii greckiego słowa „prawda” – *aletheia*, które tłumaczy jako „cofnięcie zapomnienia”. Zob. A. Maryniarczyk, *Zeszyty z metafizyki*, t. I, s. 87.

¹⁰ *Menon*, 81 c, tł. W. Witwicki, Warszawa 1959.

¹¹ Obszerną część swego traktatu *O duszy* Stagiryta poświęca analizom, dotyczącym sposobu funkcjonowania poszczególnych zmysłów. Zob. *O duszy*, 417 a – 427 a, tł. P. Siwek, w: *Arystoteles, Dzieła wszystkie*, t. III, Warszawa 1992.

czeniu aniżeli sugerowały to pradawne wierzenia orfickie i przedstawiał w swojej filozofii Platon. W arystotelesowskiej antropologii nie ma miejsca zarówno na uznanie preegzystencji ludzkiej duszy, jak i na utożsamienie człowieka z duszą. Człowiek to *zoon logikon* – „zwierzę rozumne”, cieleśno-duchowa jedność transcendująca cała świat przyrody poprzez fakt posiadania boskiego pierwiastka, jakim jest rozum¹².

Konsekwencją złożenia duchowo-cieleśnego ludzkiej natury jest współistnienie dwóch władz poznawczych: duchowej, którą stanowi intelekt oraz cielesnej, jaką są zmysły. Obie one biorą udział w procesie poznania, które w przypadku człowieka swój początek bierze zawsze od zmysłów – to one umożliwiają bowiem pierwotny kontakt z rzeczywistością – na ich aktywności jednak, jak w przypadku zwierząt, poznanie się nie kończy, o czym świadczyć może specyficznie ludzka zdolność tworzenia abstrakcyjnych pojęć¹³.

Jest rzeczą charakterystyczną, że zarówno Arystoteles, jak i św. Tomasz z Akwinu, który myśl jego podejmuje i twórczo rozwija, z szacunkiem – obcym zwolennikom filozofii idealistycznej – odnoszą się do empirii¹⁴. Szacunek ów nie oznacza jednak ciasnego zamknięcia się w kręgu prawd dających się weryfikować za pośrednictwem zmysłów. Tego typu ograniczenie, charakterystyczne dla tradycji skrajnego empiryzmu, obce jest myśli arystotelesowsko-tomistycznej, która z analiz rzeczywistości dostępnej poznaniu zmysłowemu wywodzi istnienie substancji niematerialnych, takich jak ludzkie dusze, aniołowie, czy wreszcie sam Bóg¹⁵.

3. Poznanie ludzkie a poznanie anielskie

Przedstawiony powyżej pokrótce spór o przedmiot poznania, toczący się pomiędzy zwolennikami skrajnego racjonalizmu i idealizmu z jednej, zwolennikami

¹² W ujęciu arystotelesowskim człowiek jest zatem zarazem częścią otaczającego go świata przyrody oraz istotą „nie z tego świata”, czego wyrazem jest stwierdzenie, że „człowiek rodzi człowieka i słońce”. Zob. A. Maryniarczyk, *Zeszyty z metafizyki*, Lublin 1999, t. III, s. 89.

¹³ Choć Arystoteles nie pozostawił odrębnego dzieła z zakresu epistemologii, to jednak szereg istotnych uwag odnoszących się do ludzkiego poznania zawarł w swojej *Metafizyce* oraz w traktacie *O duszy*. Odróżniając dwie płaszczyzny ludzkiego poznania – zmysłową oraz intelektualną – odwrotnie niż Platon, łączył je ze sobą. Według jego koncepcji, określanej mianem empiryzmu genetycznego, ludzki intelekt na podstawie wrażeń i wyobrażeń zmysłowych tworzy drogą abstrakcji pojęcia jakościowo różne od zmysłowych obrazów rzeczy. Zob. S. Kowalczyk, *Teoria poznania*, Sandomierz 1997, s. 15.

¹⁴ Nie bez znaczenia – jak można się domyślać – pozostaje w tym względzie fakt, iż ojciec Stagiryty był cenionym medykiem, mistrz zaś filozoficzny Akwinaty, św. Albert Wielki – obok wybitnych kompetencji filozoficzno-teologicznych - oryginalnym badaczem na polu biologii i zoologii. Na wyjątkowość umysłowości św. Alberta oraz na bogactwo jego spuścizny literackiej, a także zawarty w niej ogrom zebranych przezeń informacji, zwraca uwagę E. Gilson. Zob. *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1987, s. 253.

¹⁵ Charakterystycznym jest fakt, że najbardziej podstawową dziedziną filozofii, podejmującą problematykę bytu, już w starożytności nazywano teologią. Św. Tomasz w pierwszym artykule swojej *Sumy teologicznej*, wykazując potrzebę istnienia oraz wyjaśniając specyfikę teologii jako nauki opartej na nadprzyrodzonym objawieniu, podkreśla, że jest ona „innym rodzajem wiedzy niż teologia, którą uważa się za część filozofii”. ST I, 1, 1.

zaś realizmu z drugiej strony, stanowi tło, na którym w sposób syntetyczny ukazać można, w jaki sposób poznanie duchów czystych różni się od ludzkiego poznania. To bowiem, co pierwsze z wymienionych stanowisk, w sposób niezasadny i błędny, twierdzić zwykło w odniesieniu do sposobu, w jaki poznaje człowiek, w sposób uprawniony odnieść można – jak wykazuje w swojej angelologii św. Tomasz z Akwinu - do poznania duchów czystych¹⁶.

Pierwsza z różnic pomiędzy poznaniem ludzkim i poznaniem anielskim dotyczy samej natury poznającego podmiotu. Konsekwencją faktu, że człowiek stanowi *compositum* - duchowo-cieleśną jedność - jest to, że nawet spełniane przezeń akty niematerialne, są w pewien sposób uwikłane w jego materialność. Dotyczy to w szczególności sposobu ludzkiego myślenia, któremu towarzyszy zawsze aktywność mózgu, zaś wykorzystywane w tym procesie dane pochodzą ze zmysłowych wyobrażeń, które nieustannie procesom myślowym towarzyszą. Dlatego też – jak wyjaśnia Akwinata – ludzkie dusze są niższymi od aniołów jestestwami duchowymi, którym – jako formom substancjalnym ciał – z samego sposobu ich istnienia przysługuje, by „od ciał i poprzez ciała” zdobywały doskonałość swego poznania intelektualnego¹⁷. Duchy czyste natomiast posiadają poznanie czysto intelektualne, w żaden sposób nie uwarunkowane materią, której w swojej bytowej strukturze nie posiadają¹⁸.

W ścisłym związku z różnicą natur ludzkiej i anielskiej pozostaje różnica kolejna, dotycząca tego, co stanowi punkt wyjścia aktów poznawczych. W przypadku człowieka – jak już wcześniej wspomniano - wszelkie poznanie bierze swój początek od empirii, nie ma w ludzkim intelekcie niczego, co nie przeszłoby przez „bramę zmysłów”¹⁹. Substancje czysto duchowe w sposób oczywisty pozbawione są zdolności bezpośredniego kontaktu z materią, stąd też pierwotnym przedmiotem, ku któremu zwraca się ich poznanie, są wrodzone im formy poznawcze, posiadające cha-

¹⁶ W przypadku człowieka realistyczne stanowisko Akwinaty każe odrzucić możliwość istnienia w jego intelekcie jakichkolwiek treści wrodzonych, które nie wywodziłyby się genetycznie z wcześniejszych wrażeń zmysłowych. Inaczej jest jednak w przypadku czystych inteligencji, jakimi są aniołowie, „wyposażeni” z natury we wrodzone formy poznawcze, na których określenie w pismach Tomaszowych pojawia się cały szereg określeń, takich jak np. *species adquista*, *species accepta*, *species influxa*, *species infusa*, *species connaturalis*, *species innata*. Zob. red. R.J. Deferrari – M.I. Barry, *A Lexicon of Saint Thomas Aquinas*, New Hampshire-New York, 2004, s. 1042.

¹⁷ ST I, 55, 2.

¹⁸ Zob. *Questiones disputatae de veritate*, VIII, 9; tł. A. Anuszkiewicz – L. Kuczyński – J. Ruszczyński, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, Kęty 1999. Cytowane dalej jako *De veritate*. Zob. też. *Summa contra gentiles*, II, 96.

¹⁹ Zob. S. Świeżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, s. 113. Akwinata podejmuje to zagadnienie wielokrotnie, także w kontekście zmysłowych osłon, w jakich Bóg objawia się człowiekowi, wyjaśniając, że „jest stosowne, by w Piśmie świętym rzeczy boskie i duchowe były przekazywane przez podobieństwa rzeczy cielesnych. Bóg bowiem wszystkiemu udziela tego, co jest zgodne z naturą każdej rzeczy. Zgodne zaś z naturą człowieka jest to, że przechodzi on od tego, co poznawalne zmysłowo, do tego, co poznawalne umysłowo, ponieważ wszelkie nasze poznanie bierze początek ze zmysłów”. ST I, 1, 9.

rakter czysto intelektualny, dostosowany do natury bytu całkowicie bezcielesnego²⁰.

Skutkiem odmiennej struktury bytowej ludzi i aniołów oraz różnego charakteru właściwych im przedmiotów poznania jest ponadto różnica dotycząca samego rozumienia duchowej władzy poznawczej, jaką w obu przypadkach stanowi intelekt. W przypadku anioła, jest on zawsze intelektem czynnym, aktualnie poznającym ze względu na niematerialny charakter zarówno władzy poznawczej, jak i przedmiotu bezpośredniego poznania, jakim są posiadane przezeń idee. W przypadku człowieka pojawia się natomiast niezgodność pomiędzy naturą intelektu i przedmiotem poznania, który – jak wyjaśnia Tomasz – nie istnieje poza duszą jako niematerialny i aktualnie poznawalny, ale jedynie jako taki w możliwości, stąd konieczność rozróżnienia w człowieku intelektu biernego oraz czynnego²¹.

Idąc dalej – zwrócić należy uwagę na fakt, że ludzkie poznanie stanowi z konieczności pewien proces, w którym intelektualne formy rzeczy muszą dopiero zostać oderwane od ich materialnego podłoża, samo zaś widzenie rzeczywistości nie oznacza jeszcze jej rozumienia. Bezpośrednie, intuicyjne widzenie prawdy, bez konieczności rozumowań, bywa możliwe wyłącznie w wyjątkowych przypadkach i dotyczy jedynie kwestii najbardziej oczywistych (takich jak np. to, że część jest zawsze mniejsza od całości)²². Podobnie, jak dla człowieka naturalnym jest widzenie rzeczy materialnych, tak dla substancji duchowych jest takim bezpośrednie widzenie oraz doskonałe rozumienie treści intelektualnych. Dlatego też ich poznanie nie stanowi, jak w przypadku człowieka, procesu, niekiedy długiego i żmudnego. „Anioł – jak pisze św. Tomasz – obywa się zarówno bez rozumowania, jak i bez łączenia i rozłączania pojęć”²³. Poznając procesy rozumowań oraz łączenia i rozłączania pojęć, czyni to jednym bezpośrednim aktem, ujmując to, co złożone w sposób niezłożony. Podobnie ogarniając jednym aktem cały zasięg danej idei, postrzega ją jednocześnie

²⁰ Dlatego też – jak wyjaśnia św. Tomasz – ludzka władza umysłowa stopniowo dopiero napelnia się, pozyskując formy intelektualne od rzeczy, podczas gdy władza umysłowa aniołów „z natury jest wypełniona przez formy myślowe, jako że – do poznania wszystkiego, co w sposób naturalny mogą poznać – mają formy poznawcze dane im wraz z naturą”. ST I, 55, 2. Zob. też. *De veritate*, VIII, 9. Obrazowo różnicę tę przedstawia Gilson, pisząc, że o ile ludzki intelekt porównać można do czystej, niezapisanej tablicy, która stopniowo dopiero zapełnia się w trakcie naszego życia poznawczego, o tyle intelekt anioła stanowi rodzaj pokrytego gotowym malowidłem płótna, czy – bardziej jeszcze – zwierciadła, w którym odbijają się istoty rzeczy. Zob. E. Gilson, *Tomizm*, tł. J. Rybałt, Warszawa 1998, s. 202. Nie znaczy to jednak, że anioł poznaje w sposób aktualny wszystkie posiadane w swoim intelekcie formy, podobnie jak człowiek nie rozważa w danym momencie wszystkich rzeczy, o których wiedzę posiada. Od woli anioła zależy – jak tłumaczy św. Tomasz – którą z posiadanych form poznawczych zechce się w danej chwili posłużyć”. Zob. *Summa contra gentiles*, II, 101.

²¹ „Konieczność przyjęcia w człowieku myśli biernej – pisze Akwinata – powstała stąd, że my nie zawsze aktualnie myślimy, ale niekiedy jesteśmy w możliwości myślenia”. ST I, 54, 4. Rozróżnienie intelektu biernego i czynnego św. Tomasz przejął od Arystotelesa. Stagiryta przyrównuje intelekt czynny do światła, które „na swój sposób sprawia, że barwy potencjalne stają się barwami aktualnymi”. *O duszy*, 430 a.

²² Zob. T. Stępień, *Doktor anielski o aniołach*, Warszawa 2014, s. 46-47.

²³ ST I, 58, 4.

wraz z wszystkimi konsekwencjami, jakie można z niej wywnioskować²⁴.

Kolejna różnica zachodząca pomiędzy poznaniem ludzkim i poznaniem duchów czystych dotyczy możliwości popełnienia błędu, jaka towarzyszy temu pierwszemu na wszystkich jego etapach, poczynając od możliwych zaburzeń w postrzeganiu zmysłowym, poprzez błędy rozumowań, aż po fałszywe konkluzje²⁵. Poznanie anielskie, które – jak wspomniano powyżej - posiada charakter bezpośredniego intelektualnego oglądu istot rzeczy, pozostaje wolne zarówno od błędów będących konsekwencją zawodności zmysłów, jak i zawodności rozumowań. Aniołowie poznając istotę rzeczy, poznają zarazem – jak wyjaśnia Akwinata – wszystkie sądy, które tej rzeczy dotyczą, dlatego „zasadniczo w umyśle anioła nie może pojawić się fałsz, błąd, czy pomyłka”²⁶. Użyty tutaj kwantyfikator „zasadniczo” dotyczy, jak się wydaje, zastrzeżenia, które autor *Sumy* czyni w kontekście poznania przez aniołów spraw nadprzyrodzonych. O ile bowiem w kwestiach naturalnych wszyscy aniołowie zachowują pewność i nieomyślność poznania, o tyle w sprawach nadprzyrodzonych mogą mylić się aniołowie upadli, którzy aktem przewrotnej woli niejako zamknęli swój umysł na mądrość Bożą²⁷.

W świetle przedstawionych powyżej różnic jest rzeczą oczywistą, że substancje czysto duchowe dysponują zdolnościami poznawczymi pod każdym względem przekraczającymi ludzkie możliwości w tej dziedzinie. Ich poznanie nie jest uwikłane w świat materii, w związku z czym dokonuje się w sposób intuicyjny, bez konieczności wydobywania form poznawczych z rzeczy, bez pośrednictwa rozumowań, bez ryzyka błędu. Podobnie jednak jak w przypadku człowieka, także poznanie anielskie napotyka na swoje ograniczenia, będące konsekwencją przygodnego charakteru duchów stworzonych.

Jako byty przygodne nie są aniołowie zdolni w sposób wyczerpujący poznać Boga w jego istocie, choć poznają go w stopniu doskonalszym aniżeli człowiek. Św. Tomasz zagadnienie to wyjaśnia odwołując się do trojakiemu sposobu widzenia poznawanej rzeczy: 1) w samej jej istocie, gdy istota rzeczy znajduje się w podmiocie poznającym (sposób, w jaki oko widzi obecne w nim światło); 2) poprzez obecność jej podobizny we władzy poznawczej poznającego (sposób, w jaki oko widzi np. kamień, dzięki temu, że posiada w sobie jego podobiznę); 3) poprzez odbicie tej podobizny w innej rzeczy (sposób, w jaki oko widzi rzecz, podobizny której nie

²⁴ ST I, 58, 3-4. Odwołując się do pojęć, którymi posługiwał się Platon, poznanie anielskie posiada charakter poznania noetycznego – kontemplatywnego. Nie posiada ono charakteru dianoetycznego typowego dla wnioskowań oraz operacji na ideach.

²⁵ Starożytni sceptycy eksponując zawodność ludzkiego postrzegania i przeprowadzanych rozumowań w radykalny sposób kwestionowali zarówno wartość poznania zmysłowego, na które jednostronnie powoływali się empirycy (sensualiści), jak i poznania umysłowego, w którym jedyne kryterium prawdy upatrywali zwykli skrajni racjonalści. Zob. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, IX, 11.

²⁶ ST I, 58, 5.

²⁷ Tamże. Akwinata podaje dwa przykłady takiej pomyłki aniołów upadłych: „patrząc na człowieka zmarłego, szatan sądzi, że on już nie zmartwychwstanie; widząc człowieka – Chrystusa – mniema, że on nie jest Bogiem”.

posiada wziętej bezpośrednio od tej rzeczy, ale od innej, tak jak widzi np. podobiznę człowieka odbitego w lustrze). W pierwszy z wymienionych sposobów w sposób wyczerpujący istotę Boga poznaje jedynie sam Bóg, w którym – jako w bycie doskonale prostym – poznanie utożsamia się z Jego istotą i Jego istnieniem. W taki też sposób anioł – jak wyjaśnia Akwinata – poznaje samego siebie. Poznanie Bożej istoty przez anioła dokonuje się na drugi z wymienionych sposobów, dzięki podobiznie Boga, jaką anioł nosi w swojej własnej istocie. Nie jest ono zatem poznaniem doskonałym i wyczerpującym, przewyższa natomiast sposób, w jaki – w porządku przyrodzonym – Boga poznać może człowiek, widząc Go jedynie „niejako w zwierciadle”, za pośrednictwem rzeczy stworzonych²⁸.

Poznanie anielskie nie obejmuje również pełni znajomości rzeczy przyszłych, chociaż – podobnie, jak w omówionym wcześniej przypadku – możliwość poznania przyszłości, jaką dysponują duchy czyste, przewyższa ludzkie możliwości wyrokowania w tej dziedzinie. Poznanie faktów – zauważa św. Tomasz – dokonywać się może zasadniczo na dwa sposoby: w nich samych oraz w ich przyczynach. W pierwszy z wymienionych sposobów fakty przyszłe poznaje jedynie sam Bóg. Drugi sposób ich poznania dostępny jest aniołom i ludziom, a jego pewność i doskonałość zależna jest od dwóch kryteriów: obiektywnego, przedmiotowego (zależnie od tego, czy przyczyna w sposób konieczny czy też jedynie prawdopodobny prowadzi do swojego skutku); oraz subiektywnego, podmiotowego (zależnie od doskonałości poznania przyczyn oraz relacji przyczynowo-skutkowych). Ze względu na drugie z wymienionych kryteriów anielskie poznanie przyszłości, choć ograniczone, przewyższa ludzką zdolność jej przewidywania, gdyż – jak wyjaśnia Akwinata – duchy czyste „ogólniej i doskonalej poznają przyczyny rzeczy”²⁹.

Podobnie jak nie jest poznawczo w sposób bezpośredni dostępna aniołom przyszłość, tak też nie dysponują oni bezpośrednim poznaniem tzw. „tajników serc” (*co-gitationes cordium*), czyli ludzkich myśli i decyzji. Tutaj również, jak w przypadku poznania faktów przyszłych, pozostaje aktualnym stwierdzenie, że w sposób bezpośredni i doskonały wewnętrzne akty intelektu i woli człowieka poznaje jedynie sam Bóg. Istnieje również pewna analogia pomiędzy sposobem pośredniego poznania, jakim w jednym i drugim przypadku dysponują aniołowie. Podobnie jak anielskie

²⁸ ST I, 56, 3.

²⁹ ST I, 57, 3. Bardziej wyczerpujące wyjaśnienie tej kwestii znajdujemy w *De veritate*, VIII, 12: „W poznaniu naturalnym poprzez formy dane z naturą [aniołowie] mogą uprzednio poznać coś z przyszłości, co jest określone w naturalnych przyczynach, czy to w jednej tylko, czy w większym układzie przyczyn, ponieważ coś jest przygodne w odniesieniu do jednej przyczyny, a w odniesieniu do zbioru przyczyn jest czymś koniecznym. Aniołowie zaś poznają wszystkie przyczyny naturalne, stąd pewne rzeczy, które wydają się przygodne, po rozpoznaniu ich przyczyn aniołowie poznają jako konieczne, gdy poznają wszystkie ich przyczyny”. Interesującą uwagę w kontekście ograniczeń, jakim podlega anielskie poznanie rzeczy przyszłych, czyni Stępień, wskazując, że również znajomość przyszłości, jaką szatan niekiedy usuwa z wieść człowieka, jest także jedynie prawdopodobna. Zob. T. Stępień, *Doktor anielski o aniołach*, s. 62. Zagadnieniu przepowiadania przyszłości św. Tomasz poświęcił osobne dziełko zatytułowane *De sortibus*; tł. J. Salij, *O przepowiadaniu przyszłości*, w: red. J. Salij, *Święty Tomasz z Akwinu. Dzieła wybrane*, Kęty 1999.

poznanie przyszłości dokonywało się w sposób prawdopodobny w przyczynach przyszłych skutków, tak poznanie wewnętrznych ludzkich aktów dokonuje się – niejako na odwrót – w ich skutkach (przejawach) zewnętrznych³⁰. Również w tym przypadku poznanie duchów czystych góruje nad poznaniem ludzkim, gdyż – jak pisze św. Tomasz – „im bardziej maskowane są owe przejawy, tym wnikliwszego domagają się poznawcy”, duchy zaś czyste „wnikliwiej dostrzegają i oceniają najskrytsze nawet takowe zmiany cielesne”³¹.

4. Doskonałość poznania anielskiego a hierarchia bytowa aniołów

Na gruncie koncepcji poznania anielskiego jako bezpośredniego oglądu wlanych im idei, św. Tomasz wyjaśnia również, z czego wynika hierarchiczność świata duchów czystych oraz od czego zależy miejsce, jakie poszczególne aniołowie w hierarchii tej zajmują.

W świecie bytów niezłożonych z materii i formy każdy anioł stanowi odrębny gatunek, a zatem także odrębny stopień bytu³². Najwyższe miejsce w anielskiej hierarchii zajmuje ten z nich, który, co do sposobu poznania, najbardziej podobny jest do Boga. Bóg zaś – jak wyjaśnia św. Tomasz – sam jeden posiada pełnię poznania, które dokonuje się jednym bezpośrednim aktem w doskonałej prostocie Jego istoty. To z Niego spływają na aniołów formy poznawalnych rzeczy. Im doskonalszy będzie anioł, tym emanacja tych pojęć mniej się będzie w nim zwielokrotniała, jego zaś władza poznawcza będzie sprawniejsza. Stąd też przyjęte przez Akwinatę kryterium doskonałości duchów czystych sformułować można w sposób następujący: stopień doskonałości anioła pozostaje w stosunku odwrotnej proporcjonalności do liczby form, jakimi zmuszony jest on posługiwać się w spełnianych przez siebie aktach poznawczych³³.

Chociaż z faktu, że każdy z duchów czystych stanowi odrębny gatunek, wniosko-

³⁰ Św. Tomasz ilustruje to w sposób następujący: „skrytości serca niekiedy poznaje się po zewnętrznych postępach, a niekiedy po zmianach na obliczu; lekarze zdołają nawet poznać przeżycia duszy po tętnie”. Akwinata cytuje w tym kontekście św. Augustyna, który zwraca uwagę, że w podobny sposób wiedzę o tym, co dzieje się w ludzkim wnętrzu nabywają również złe duchy, które „z łatwością odczytują usposobienia czy przeżycia wewnętrzne ludzi nie tylko słowem wyrażone, ale także poczęte w duszy, jako że dusza wyraża je na zewnątrz jakowymiś znakami w ciele”. ST I, 57, 4.

³¹ Tamże. Poznanie ludzkich myśli przez aniołów ma jednak charakter jedynie ogólny, gdyż – jak wyjaśnia Akwinata – „wieloma i rozmaitymi myślami w ten sam sposób ktoś zawinia i zasługuje, cieszy się i smuci”. *De veritate*, VIII, 13.

³² Poddając krytyce pogląd Orygenesusa, który twierdził, że wszystkie substancje duchowe Bóg stworzył jako równe, Akwinata wyjaśnia tę rzecz w następujący sposób: „substancje duchowe nie mają materii; jeśli więc różnią się między sobą, musi to wynikać z odmienności form. Niemożliwa jest zaś równość między tymi [bytami], które różni odmienną formą. (...) Tak więc substancje duchowe mogłyby być sobie równe, gdyby mając tę samą formę gatunkową, różniły się jedynie materią”. *De substantiis separatis*, 12; tł. J. Salij, *O substancjach czystych*, w: red. J. Salij, *Święty Tomasz z Akwinu. Dzieła wybrane*, Kęty 1999.

³³ Zagadnieniu temu św. Tomasz poświęca odrębny artykuł w swoich *Kwestiach dyskutowanych o prawdzie*. Wyjaśnia tam, że „im bardziej jednolita jest władza, tym jest skuteczniejsza w działaniu;

wać można – jak zauważa Gilson – że prostota poznania anielskiego oraz związana z nią doskonałość bytowa zmniejszają się w sposób ciągły, to jednak św. Tomasz – nawiązując do Pseudo-Dionizego – wyróżnia w anielskim świecie pewne stopnie³⁴. Poznawanie prawdy – jak zauważa Akwinata – może dokonywać się w sposób mniej lub bardziej ogólny, na trzy sposoby: 1) w samym źródle wszelkiego bytu i wszelkich prawd, czyli w Bogu; 2) w powszechnych przyczynach stworzenia; 3) w wielości ich skutków szczegółowych³⁵. Stosownie do powyższych dróg poznania prawdy Tomasz przyporządkowuje poszczególne duchy czyste do jednej z trzech hierarchii, w ramach których wprowadza dalsze rozróżnienia, obejmujące tzw. rzędy. O ile poszczególne hierarchie określone zostają jedynie opisowo, przez wskazanie na charakterystyczny dla nich sposób poznania, o tyle poszczególnym rzędom przypisane zostają, nawiązujące do tekstów biblijnych, nazwy³⁶. Chociaż zarówno przyporządkowanie aniołów do poszczególnych hierarchii, jak i do poszczególnych rzędów, znajduje swoją ostateczną podstawę w ich zróżnicowanym sposobie poznawania, to jednak w przypadku tych drugich pewną rolę odgrywa również zróżnicowanie, co do spełnianych przez nich posług³⁷.

Podsumowanie

„Wszyscy ludzie z natury dążą do poznania” – tymi słowami Arystoteles rozpoczyna pierwszy z czternastu traktatów poświęconych problematyce bytu, składających się na jedno z najbardziej znanych dzieł filozoficznych, od czasów Andronikosa z Rodos tytułowane jako *Metafizyka*. Stagiryta zakotwicza to poznanie w doświadczeniu, jakiego dostarczają człowiekowi jego zmysły, o których wypowiada się bardzo pochlebnie już w dalszej części przywołanego zdania. Wydaje się jednak, że wraz z pragnieniem poznania prawdy w ludzką naturę wpisana jest także tęsknota za tym, by móc do prawdy tej docierać bez pośrednictwa rozumowań, w sposób wolny od niebezpieczeństwa błędu, kontemplować ją w niej samej. Stąd popularność epistemologii głoszących wyższość poznania intuicyjnego, polegającego na bezpośrednim oglądzie niematerialnych idei, nad poznaniem osadzonym w doświadczeniu, które jawi się jako żmudne i zawodne.

Interpretowana w perspektywie teologicznej tęsknota ta nie jest niczym innym,

dlatego im wyższa jest jakaś władza, tym posługując się mniejszą liczbą działań obejmuje większy zakres (...) W związku z tym wyżsi aniołowie poznają rzeczy przez formy powszechniejsze niż aniołowie niżsi”. *De veritate*, VIII, 10.

³⁴ Zob. ST I, 108, 1. Por. E. Gilson, *Tomizm*, s. 202.

³⁵ ST I, 108, 1.

³⁶ Stary Testament wielokrotnie mówi o Cherubinach, w *Księdze Izajasza* pojawia się również Serafin. Nazwa „anioł” pojawia się wielokrotnie w całym Piśmie Świętym, natomiast „archanioł” jedynie dwukrotnie w Nowym Testamencie. Z Nowego Testamentu, z listów św. Pawła, pochodzą również pozostałe nazwy chórów anielskich – Trony, Panowania, Zwierzchności, Władze oraz Moce. Zob. T. Stępień, *Doktor anielski o aniołach*, s. 115-116.

³⁷ Zob. A.R. Bańka, *Michał Archanioł a św. Tomasz z Akwinu nauka o aniołach*, w: red. S. Łącki, *Michał Archanioł. Zagadnienia teologiczne*, Marki 2012, t. I, s. 311-312.

jak wyrazem pragnienia nieba i zmierza do swojego spełnienia w postaci, oczekującej zbawionych, wizji uszczęśliwiającej. Na doczesnym etapie ludzkiej egzystencji wszelkie ludzkie poznanie dokonuje się jednak w osłonach zmysłowych, tak że nawet Bóg objawiając się człowiekowi, przemawia do niego za pośrednictwem obrazów, przekazując nam – jak poucza św. Tomasz – treści duchowe i boskie przez podobieństwa rzeczy cielesnych³⁸.

Idealizm teoriopoznawczy, będący błędem w kontekście interpretacji natury ludzkiego poznania, znajduje jednak – jak mogliśmy zauważyć śledząc myśl Akwinaty - swoje uprawnione zastosowanie w odniesieniu do poznania właściwego czystym duchom, wypracowane zaś w jego nurcie pojęcia stanowią narzędzie pozwalające przybliżyć sposób, w jaki dokonuje się to poznanie. Filozoficzne instrumentarium pozwala również dokonać racjonalizacji zawartych w objawieniu prawd dotyczących hierarchicznego ustroju świata aniołów, co stanowi interesujący wątek w Tomaszowym wykładzie angelologii.

Literatura:

- Arystoteles, *Metafizyka*, tł. K. Leśniak, Warszawa 1984.
- Arystoteles, *O duszy*, tł. P. Siwek, Warszawa 1988.
- Deferrari, R.J. – Barry, M.I. (red.), *A Lexicon of Saint Thomas Aquinas*, New Hampshire-New York, 2004.
- Bańka, A.R., *Michał Archanioł a św. Tomasz z Akwinu nauka o aniołach*, w: *Michał Archanioł. Zagadnienia teologiczne*, red. S. Łącki, Marki 2012, s. 305-325.
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy sławnych filozofów*, tł. I. Krońska, Warszawa 1982.
- Gilson, E., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tł. S. Zalewski, Warszawa 1987.
- Gilson, E., *Tomizm*, tł. J. Rybałt, Warszawa 1998.
- Gloy, K., *Wprowadzenie do filozofii świadomości*, tł. T. Kubalica, Kraków 2009.
- Kowalczyk, S., *Teoria poznania*, Sandomierz 1997.
- Legutko, R., *Sokrates*, Poznań 2013.
- Maryniarczyk, A., *Zeszyty z metafizyki*, t. 1-3, Lublin 1998-1999.
- Platon, *Fajdros*, tł. W. Witwicki, Warszawa 1958.
- Platon, *Menon*, tł. W. Witwicki, Warszawa 1959.
- Platon, *Państwo*, tł. W. Witwicki, Warszawa 2003.
- Stępień, A.B. – Herbut, J., *Uniwersalia*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 526-527.
- Stępień, T., *Doktor anielski o aniołach*, Warszawa 2014.
- Świeżawski, S., *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Kraków 1983.
- Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, tł. A. Anuszkiewicz – L. Kuczyński – J. Ruszczyński, Kęty 1999.
- Tomasz z Akwinu, *O przepowiadaniu przyszłości*, w: *Święty Tomasz z Akwinu. Dzieła wybrane*, red. i tł. J. Salij, Kęty 1999, s. 481-499.
- Tomasz z Akwinu, *O substancjach czystych*, w: *Święty Tomasz z Akwinu. Dzieła wybrane*, red. i tł. J. Salij, Kęty 1999, s. 501-570.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 4-5, tł. P. Belch, Londyn 1978-1979.
- Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, tł. Z. Włodek – W. Zega, Poznań 2003.

³⁸ ST I, 3, 1.

The Philosophical Dispute over the Subject of Cognition and the Concept of Cognition of Pure Spirits in St. Thomas Aquinas' Lecture on Angelology

Summary: In the philosophical dispute over the subject of cognition appropriate for man it is possible to identify the two most important positions, namely the idealistic stance, according to which ideas, understood one way or another, should be a point of departure for philosophical reflection due to the fallibility of sense data; and the realistic position which acknowledges the value of sensory cognition as it is the only kind that enables man to have contact with reality, as well as being the basis for intellectual cognition.

The idealistic point of departure for philosophy remains intrinsically linked with the anthropological reduction by which man is conceived as a certain form of conscious being, a cognizing "pure spirit." This type of spiritualism left its mark on Christian thought, which for centuries has remained greatly under the influence of Platonism.

St. Thomas Aquinas, referring to Aristotelian philosophy, presents a personalistic vision of man as a spiritual and corporeal unity transcending the material world. Aquinas devotes much attention to angelology, trying to indicate essential differences between human nature and the nature of pure intelligences, namely angels.

These differences refer, in particular, to many aspects of human and angelic cognition. Epistemological concepts in the philosophical dispute over the subject of cognition which have been developed since the times of Plato and Aristotle appeared to be helpful in explaining the way of gaining knowledge in reference to angelic and human nature. As the latter is always entangled in matter, the former, naturally devoid of sensory perception, is left to contemplate innate ideas.

Keywords: angels, realism, idealism, innate ideas, contemplation

KS. ŁUKASZ PONDEL

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego
Wyższe Seminarium Duchowne w Kaliszu

Hermeneutyka symbolu w ujęciu Paula Ricoeura¹

Streszczenie: W swojej rozprawie zatytułowanej Symbol daje do myślenia Paul Ricoeur trafnie zauważył, że symbol jest czymś pierwotnym wobec każdego myślenia, czymś danym. Aby podjąć temat hermeneutyki symbolu, czyli zacząć o nim myśleć, trzeba pokonać krętą drogę myślenia: najpierw metodycznie wyodrębnić z pojęć to, co istotne w symbolu (ejdetyka), następnie odsłonić jego spoistość i całość (fenomenologia), by ostatecznie poddać krytyce i zacząć o nim właściwie myśleć (hermeneutyka). Tak zarysowana droga Ricoeurowskiej hermeneutyki symbolu stała się współczesną próbą poszukiwania filozofii z jej czterema zadaniami: zrozumieniem, odsłonięciem, krytyką i teorią. Autor nie daje się zamknąć w czystym formalizmie, statystykach, zaczyna szukać źródła w najbardziej pierwotnych doświadczeniach człowieka, w tym co nazywamy „przedzrozumieniem”. By nie zatrzymywać się jedynie na dociekaniach i czystych spekulacjach, Ricoeur posłużył się symbolem zła. Zaczynając od pierwszego upadku Adama, pokazał, jak w człowieku dokonuje się odmitologizowanie sensu, czyli przeniesienie upadku Adamowego na każdorazowe ludzkie intymne „ja”, w którym toczy się nieustanna walka, nieustanny wolny wybór. Dla niego życie jest ciągłym dynamis, ciągłym odmitologizowaniem symboli, ciągłą drogą między fenomenologicznym oglądem, a własną dziejowością, własnym stawaniem się. Tak zarysowana filozofia w ujęciu hermeneutycznym w drodze do sacrum stanowi podwaliny pod Ricoeurowską fenomenologię religii.

Słowa kluczowe: ejdetyka, fenomenologia symbolu, hermeneutyka symbolu

*„Żyjemy w świecie symboli,
a świat symboli żyje w nas”²*

Jean Chevalier

¹ Paul Ricoeur (1913-2005), francuski myśliciel protestancki, czołowy przedstawiciel hermeneutyki fenomenologicznej, zafascynowany problemem człowieka, poczuciem winy, tematyką zła oraz zagadnieniami wiary i niewiary. W swoich dociekaniach dążył do ubogacenia klasycznej filozofii, stąd powiązał ze sobą kartezjanizm, fenomenologię, psychoanalizę, semiotykę, religioznawstwo, teologię i egzegezę Pisma Świętego. Za cel filozofii uznał interpretację języka, szczególnie symbolicznego. Por. S. Kowalczyk, *Drogi ku Bogu*, Wrocław 1983, s. 252-253.

² W. Kopaliński, *Słownik symboli*, Warszawa 1990, s. 7.

Wprowadzenie

Hermeneutyka symbolu, temat, który na pierwszy rzut oka brzmi oryginalnie, to jednak stanowi niewielki fragment myśli Ricoeurowskiej będącej nowatorską próbą pogodzenia hermeneutyki z filozofią tak, aby refleksję filozoficzną ukazać w hermeneutycznej postaci. Mimo wszystko jest to bardzo oryginalne podejście, które w głębszym przedstawieniu ukazuje w Ricoeurze człowieka wrażliwego, ekspresyjnego, a na dodatek zdrowo myślącego. Śledząc jego tok myślenia, można zauważać z oddali nurtujące go pytanie: Co tak naprawdę jest przed każdym myśleniem? - niech ono będzie punktem wyjścia do niniejszej pracy.

W swojej rozprawie zatytułowanej „Symbol daje do myślenia” Ricoeur zauważył, że symbol jest czymś pierwotnym wobec każdego myślenia, czymś danym. Aby zacząć myśleć o symbolu, trzeba pokonać pewną drogę myślenia, czyli metodycznie wyodrębnić z pojęć to co istotne w symbolu (ejdetyka), następnie odsłonić jego spoistość i całość (fenomenologia), by ostatecznie poddać krytyce i zacząć o nim właściwie myśleć (hermeneutyka). Tak zarysowana droga Ricoeurowskiej hermeneutyki symbolu stała się współczesną próbą poszukiwania filozofii. „Mam zamiar zbadać tu drogi otwarte przed filozofią współczesną przez coś, co można by nazwać szczerem problemu hermeneutycznego, dokonanym na metodzie fenomenologicznej”³, miał powiedzieć kiedyś Ricoeur. Choć droga ta za punkt wyjścia obiera spekulację, to jednak z biegiem czasu zacznie przeradzać się w typowy dla niego język ekspresyjny⁴.

1. Ejdetyka⁵ symbolu

Ejdetyka według różnych interpretacji stanowi pierwszy kontakt z przedmiotem, wyodrębnia z pojęć to co istotne i ważne, by dalej dotrzeć do istoty rzeczy, a w dalszej kolejności ma prowadzić do hermeneutyki (interpretacji). Etymologia słowa „hermeneutyka” niesie ze sobą nie tylko ciężar źródłowy, ale i ciężar pojęciowy. Nazwa pochodzi od Hermesa, posłańca bogów, któremu zawdzięcza się wynalezienie języka i pisma⁶. Jest metodą, dzięki której można interpretować istotę pojęcia. Hermeneutyka staje się dla współczesnej myśli platońskim „rydwanem”⁷, który pozwala zajrzeć choć na chwilę do świata idei, arystotelesowskim *metaphisicos* z wrodzo-

³ M. Philibert, *Paul Ricoeur, czyli wolność na miarę nadziei*, Warszawa 1976, s. 7; Por. M. Bała, *O możliwości hermeneutycznej filozofii religii. Propozycja Paula Ricoeura*, Warszawa 2007, s. 52-55.

⁴ Por. M. Bała, *dz. cyt.*, s. 85.

⁵ Pojęcie to wprowadził do swojej filozofii E. Husserl, jako poszukiwanie cech stałych, bez badania zjawiska w jego konkretnym ukształtowaniu, a jedynie ukazanie jego istoty. Por. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, Warszawa 1982, s. 99-105.

⁶ A. Veraart – R. Wimmer, *Hermeneutyka*, w: *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, „Teksty filozoficzne” 1993, Kraków 1993, s. 9.

⁷ Por. Platon, *Fajdros*, 25B-25C, w: Tenże, *Dialogi*, t. II, Kęty 1999, s. 140.

nym pragnieniem poznania⁸, kartezjańskim *cogito*⁹ otwierającym „drzwi” do świata kantowskich sądów analitycznych i syntetycznych¹⁰, by na końcu z husserlowską fenomenologią wejść w sferę „naoczności”¹¹ jako najbardziej pierwotnego oglądu rzeczy, by poza niego już dalej się nie cofnąć.

Wróćmy jednak do tematu. Ejdetyka jest wynikiem ludzkich dociekań, wynikiem segregacji pojęć tak, by wydobyć z badanego przedmiotu istotę znaczenia¹². W niniejszej pracy badanym przedmiotem będzie symbol, nie jako konkretna rzecz, ale jedynie jako pojęcie, dające możliwość zdobycia narzędzi, pozwalających zrozumieć, czym jest każdy symbol.

Jak więc wygląda dla naszego autora struktura symbolu? Każdy symbol jest znakiem, gdyż udostępnia w sobie noszony sens, jednak nie każdy znak jest symbolem. Przestaje nim być, kiedy poza dosłownym sensem zaczyna ukazywać się drugi sens, sens ukryty¹³.

Etymologia słowa „symbol” odnosi się do starogreckiego pojęcia *symbolon*, którym nazywano rozłamany na pół przedmiot, wykonany na przykład z metalu, kości, wypalanej gliny lub jakiegokolwiek innego trwałego materiału. Każda połowa stanowiła rozpoznawczy znak dla dwóch osób związanych jakimś interesem, umową lub pokrewieństwem. Połączenie obu części, które miała każda ze stron, stanowiło podstawę do tego, aby obdarzyć drugą stronę zaufaniem. Symbole wyrastały z danej epoki, są efektem ludzkiej historii, zmagania, a nawet dramatów. Można je podzielić na dwa rodzaje: na znaki konwencjonalne, czyli flagi, herby, litery, cyfry, znaki fabryczne, drogowe oraz na przedmioty, pojęcia, wyobrażenia, lub przeżycia związane ze sobą i z podmiotem jakimś stosunkiem¹⁴.

Uwidacznia się w ten sposób różnica zachodząca między znakiem i symbolem. Sens dosłowny znaku odwołuje do sensu ukrytego, a dosłowność znaczeniowa znaku otwiera drzwi głębi symbolu. Przejście od sensu dosłownego do sensu ukrytego dokonuje się dzięki analogii, która w tym przypadku jest „rozumowaniem pozbawionym wniosku”¹⁵. Jeden sens nie może istnieć bez drugiego, bo to właśnie sens dosłowny dzięki analogii twórczej wprowadza w świat symbolu. Znaki konwencjonalne nie noszą w sobie sensu ukrytego, rozumie się je dosłownie. Jednak *per analogiam*, gdy nada się im inny sens, głębszy, zaczynają przenosić do sfery ukrytej. Mity, choć są symbolami wymyślonymi, to jednak jako opowieść stanowią pogłębienie

⁸ „Wszystkim ludziom wrodzone jest pragnienie poznania”. Arystoteles, *Metafizyka*, Warszawa 2003, s. 3.

⁹ Por. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, Kęty 2001, nr. 17-23; 25-26, s. 42-47. Por. E. Husserl, *dz. cyt.*, s. 35-38.

¹⁰ Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, Kęty 2001, s. 59-67. Por. P. Ricoeur, *Symbol daje do myślenia*, w: Tenże, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, Warszawa 1975, s. 22.

¹¹ Por. E. Husserl, *dz. cyt.*, s. 1-2.

¹² Por. P. Ricoeur, *Symbol daje do myślenia*, s. 10.

¹³ Por. tamże, s. 11.

¹⁴ Por. W. Kopaliński, *dz. cyt.*, s. 7.

¹⁵ P. Ricoeur, *Symbol daje do myślenia*, s. 10.

ludzkiego doświadczenia. Mimo, że mówią o postaciach archetypicznych, stanowiących pewien ideał człowieka, przywołują na myśl te doświadczenia, z którymi tak naprawdę zmagają się każdy człowiek¹⁶.

Symbol pierwotnie wyrastał z alegorii, która w starożytności była retorycznym i literackim sposobem tworzenia pseudosymboli, a dokładnie przekładem mitów na opowieści, kryjących w sobie zamaskowaną filozofię. Droga alegorii do symbolu była bardzo długa, wiązała się bowiem z odkrywaniem prawdziwego znaczenia. Alegoria według Ricoeura była pierwotną formą hermeneutyki, którą stosowano do momentu wyjścia na światło dzienne symbolu¹⁷.

Alegoria jako sposób kamuflażu znaczenia oraz próba wydobywania go na zewnątrz była zabiegiem, egzegezą, hermeneutyką symbolu, który jako ukryte znaczenie był wydobywany. Pionierem w pojmowaniu symbolu był dla Ricoeura Eliade, „dla którego symbolami były znaczenia analogiczne, samorzutnie ukształtowane i dane”¹⁸. Alegorie w starożytności przyjęły formy mitów, opowieści rozgrywających się w danym czasie i w danym miejscu. Istotą tego rodzaju symbolu było ukazanie pierwotnych cech człowieka, jego uczuć, myśli oraz relacji¹⁹.

2. Fenomenologia symbolu

Fenomenologia to pojęcie typowo Husserlowskie, przejęte przez Martina Heideggera²⁰ oraz późniejszych filozofów. W swoich założeniach fenomenologia jest filozofią i metodą badawczą wychodzącą od ludzkiej naoczności, pierwszą obserwacją przedmiotu oraz podmiotu obserwującego. Husserl zauważa, że filozofia nie wniknęła dotąd w sferę *praxis*, sferę przedrefleksyjnego doświadczenia. Zaprasza filozofów, by „wzorem Greków zawrócili do rzeczy samych i odtwarzali mozolnie ogrom bytu w oparciu o własną intuicję”²¹. Poświęcił całe swoje życie poszukiwaniu niezliczonych procedur, które umożliwią powrót do punktu, z którego powinno zaczynać się filozofowanie, do doświadczeń i przeżyć, w których tkwi sens rzeczy²². Uczeń Edmunda Husserla, Martin Heidegger, poszedł dalej, gdyż zauważył, że filozofia mistrza nie wykracza poza arystotelesowską relację podmiot-przedmiot. Zaproponował, aby poznanie ująć jako sposób bycia zakorzeniony w sposobach in-

¹⁶ Por. P. Ricoeur, *Hermeneutyka symboli a refleksja filozoficzna - I*, w: Tenże, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, s. 31-32.

¹⁷ Por. P. Ricoeur, *Symbol daje do myślenia*, s. 12-13.

¹⁸ Tamże, s. 14.

¹⁹ Por. tamże.

²⁰ Ten niemiecki filozof żyjący w latach 1889–1976, w swojej najsłynniejszej książce *Bycie i czas (Sein und Zeit)*, nakreślił fenomen *bycia* jako najbardziej podstawowy przejaw jestestwa, stojący u progu wszelkiej ludzkiej egzystencji. „Jestestwo określa siebie jako byt zawsze na podstawie możliwości, którą ono *jest* i którą w swym byciu jakoś rozumie. Taki jest formalny sens ukonstytuowania egzystencji jestestwa”. M. Heidegger, *Bycie i czas*, Warszawa 2004, s. 55. Por. P. Ricoeur, *Symbol daje do myślenia*, s. 22-23.

²¹ P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, s. 310.

²² Por. tamże.

nych, by rozdzielić rzeczywistość na podmiot i przedmiot, aby ukazać ich zależność z przeszłością oraz faktycznym stanem dziejowości. Reasumując, fenomenologia Heideggera miała za zadanie ukazywać podmiot jako „bycie-w-świecie”, ze swoją dziejową przeszłością, będący w zależności od świata i do świata. Jako egzystencjał ze swoim jestestwem, faktycznością oraz sobie przynależnym punktem widzenia zależnym od epokowego momentu stanowi on punkt wyjścia do hermeneutycznej interpretacji²³.

Paul Ricoeur, przejęty ich myślą, wprowadza fenomenologię jako metodę badań oraz punkt wyjścia hermeneutycznych dociekań. Dzięki temu staje się ona pierwszym etapem badania symbolu, poprzez jego fenomenologiczne rozumienie, a ściślej mówiąc „rozumienie symbolu przez symbol, przez ogół symboli”²⁴. By unać symbol, należy wpieryw posłużyć się figurą rozumienia poprzez „wydobywanie i zestawianie wielu wartości tego samego symbolu”, następnie rozumienie „symbolu przez jakiś inny symbol”, dalej rozumienie „przez jakiś obrzęd i mit”, by na końcu ukazać w tym samym symbolu to, jak „ulegają scaleniu liczne sfery [jego] doświadczenia lub przedstawienia: zewnętrzne i wewnętrzne, witalne i spekulatywne”²⁵. Fenomenologia ma za zadanie ukazać w badanym symbolu spoistość oraz to, w jaki sposób uczestniczy w danej całości? Fenomenologiczne rozumienie odsłaniające jest pierwszym krokiem, nie wyczerpuje jednak całego spektrum działań nad symbolem. Integralność oraz zależność współtworzą razem tło badań, ale nie docierają do prawdy.

Należy wykonać następny krok, stanowiący drugi etap badań symbolu, jak podaje Ricoeur, „wraz z egzegetą zatopić się w życiu danego symbolu, danego mitu”²⁶, by go doświadczyć od wewnątrz. Stanowi on pewnego rodzaju koło hermeneutyczne²⁷, „należy rozumieć, żeby uwierzyć, lecz trzeba wierzyć, żeby zrozumieć”²⁸. To ciągłe przemieszczanie się od wiary do rozumu i od rozumu do wiary współcześnie przyjmuje ramy walki duchowej, której celem jest to, aby w samym sobie przezwyciężać pozycję obserwatora, a stawać się czynnym uczestnikiem²⁹. By myśleć fenomenologicznie, należy najpieryw zaobserwować swoje „przedrozumienie” rzeczy, jak się odnosi do przedmiotu, czy żywi do niego jakiś stosunek?³⁰ Tylko wtedy ogląd jest autentyczny, bo jest poruszony daną rzeczą, badanym problemem, a przy tym wyra-

²³ Tamże, s. 311.

²⁴ P. Ricoeur, *Symbol daje do myślenia*, s. 15.

²⁵ Tamże, s. 16.

²⁶ Tamże, s. 17.

²⁷ „Hermeneutyczna reguła, w myśl której podstawą rozumienia całości musi być szczegół, a podstawą rozumienia szczegółu całość”. H.G. Gadamer, *Koło jako struktura rozumienia*, w: *Wokół rozumienia*, s. 227.

²⁸ P. Ricoeur, *Hermeneutyka symboli a refleksja filozoficzna - I*, s. 36.

²⁹ Por. tamże.

³⁰ „Stosunek ten ma swój fundament w układzie życia, w którym tkwi interpretator: tylko ten, kto żyje w państwie, społeczeństwie, może rozumieć społeczne i państwowe zjawiska przeszłości i ich dzieje, podobnie jak tylko ten może rozumieć tekst traktujący o muzyce, kto pozostaje w jakimś stosunku do muzyki”. R. Bultmann, *Czy możliwa jest bezzalożeniowa egzegeza?*, w: *Wokół rozumienia*, s. 30.

za zainteresowanie nim³¹.

Trzeci etap badania symbolu to myślenie wychodzące od symbolu.

3. Hermeneutyka³² symbolu (symbol daje do myślenia)

„Jedynie interpretując możemy ponownie słyszeć i rozumieć”³³. Ricoeur nazywa to działanie „splotem” zależności łączących sam symbol, czyli czegoś co się „daje” oraz krytyka, który „interpretuje” tak, by zbudować pomost między tym, co rozumie (interpretuje), a tym, w co wierzę (co daje siebie)³⁴. Idąc za myślą Bultmanna, każde rozumienie oraz interpretacja są tożsame z określeniem sposobu, w jaki zostanie postawione pytanie, oraz przez to, na co jest skierowane³⁵.

Ricoeur widzi, że zadaniem filozofa jest wynosić sens na wyższy poziom, kształtować go w taki sposób, by był twórczą interpretacją, a nie tylko jałowym „wchodzeniem do królestwa symboli za pośrednictwem fenomenologii religii, mitów i poezji, (...) oraz za pośrednictwem ścisłej hermeneutyki poszczególnych tekstów”³⁶. Według niego są trzy wymiary symbolu zależne od trzech płaszczyzn hermeneutycznej interpretacji: wymiar kosmiczny³⁷ (symbol uchwycony w fenomenologii sacrum), onejryczny (uchwycony w psychoanalizie snów³⁸) i poetycki (urzeczywistniony w wyobraźni poetyckiej, czyli uchwycony w momencie samego początku mowy)³⁹.

Wróćmy jednak do twierdzenia postawionego w tytule, symbol daje do myślenia, ale jak to czyni? Jak myśleć twórczo tak, aby nie wpaść w pułapkę wcześniejszego myślenia tworząc pseudowiedzę?

Do tego celu Ricoeur posłużył się problemem zła, a najlepszym przykładem dla niego stał się fragment z księgi proroka Izajasza: „Biada mi. Jestem zgubiony! Wszak jestem mężem o nieczystych wargach i mieszkam pośród ludu o nieczystych wargach” (Iz 6, 5). Doświadczenie zła, które prorok przeżywa, jest wynikiem ludz-

³¹ Por. tamże.

³² Hermeneutyka dla Ricoeura to „teoria reguł rządzących egzegezą, to znaczy interpretacją poszczególnego tekstu bądź zespołu znaków, które można traktować jako tekst”, zaś symbol to dla niego „wyrażenie językowe o podwójnym sensie, domagające się interpretacji, interpretacja zaś pracą rozumienia, mającą za cel rozszyfrowanie symboli”. P. Ricoeur, *Szkie*, cyt. za M. Philibert, *dz. cyt.*, s. 106. Por. S. Kowalczyk, *dz. cyt.*, s. 253.

³³ P. Ricoeur, *Symbol daje do myślenia*, s. 18.

³⁴ Por. tamże.

³⁵ Por. R. Bultmann, *dz. cyt.*, s. 27.

³⁶ Ricoeur, *Symbol daje do myślenia*, s. 20.

³⁷ „Siła symbolizmu kosmicznego zawarta jest w niedowolnym związku między widzialnym niebem i niewidzialnym porządkiem, który objawia, mówi o tym, co mądre, i o tym, co sprawiedliwe, o tym, co ogromne, i o tym, co uporządkowane, właśnie na mocy analogii zawartej w jego pierwotnym znaczeniu”. P. Ricoeur, *Hermeneutyka symboli a refleksja filozoficzna -II*, w: Tenże, *Egzystencja i hermeneutyka*, s. 56.

³⁸ „Punktem widzenia psychoanalizy jest „ekonomia” popędów, to znaczy chwiejna równowaga wyrzeczeń i satysfakcji rzeczywistych, czy odłożonych na potem, zastępczych czy fikcyjnych”. Tamże, s. 58.

³⁹ Por. M. Bała, *dz. cyt.*, s. 86.

kiej słabości, a powstałe w nim napięcie doprowadza go do głęboko idącej ekspiacji, stanięcia w prawdzie i uznania własnej winy. Odczuwanie zła „otwiera i odsłania dziedziny ludzkiego doświadczenia”⁴⁰.

Gdy człowiek zaczyna myśleć o złu, najpierw poddaje go refleksji, a później spekuluje. Myśl jako refleksja, jako filozofująca interpretacja zła, odmitologizuje każdą symbolikę zła, to znaczy dokonuje w człowieku transpozycji doświadczenia zła przez przeniesienie jej z ogólnego pojęcia do mojego własnego „ja”, staje się moją własną osobistą winą⁴¹.

Gdy odmitologizuje się myśl refleksyjną, czas na myśl spekulatywną. Spekulatywna myśl za swój cel postawiła uratowanie „wizji etycznej zła”. Ricoeur wizję tę rozumie jako interpretację, „która stara się pomieścić zło, możliwie bez reszty, wewnątrz wolności człowieka”⁴². Zło w tym ujęciu jest według niego dziełem wolności, która ze wszech miar próbuje „wyjaśnić” zło i odwrotnie, stając się „istotą etycznej wizji świata i zła”⁴³.

Ludzkie myślenie dotyczące zła zostało wytyczone przez najbardziej pierwotny obraz upadku pierwszego *anthropos* – Adama. Doświadczenie to wywołało najbardziej pierwotne napięcia między początkiem i końcem, upadkiem a zbawieniem, między rozstaniem a pojednaniem. Warto tu przytoczyć myśl Kanta, dla którego „zło nie jest rzeczą, lecz obaleniem pewnego stosunku”, dzięki wolności człowiek ma zdolność i wybór do „odwrócenia porządku, (...) do odchylenia od pionu”⁴⁴.

Ricoeur zauważa, że zło jest najlepszym probierzem symbolu, jego struktury, odniesień i stosunku doń człowieka. Istnieje ono przed wszelką spekulacją oraz teologią, a nawet przed jakimkolwiek opracowaniem mitycznym. Bez względu na to, czy jest się ofiarą zła, czy sprawcą, traktuje to doświadczenie jako zmaczę, zejście z drogi, wykroczenie przeciwko jakiemuś prawu. Ricoeur dostrzega w tym najbardziej wewnętrznym doświadczeniu zła pierwotny symbol. W odróżnieniu do symboli mitycznych, które opisują doświadczenia baśniowych postaci, symbol pierwotny mówi o konkretnym człowieku żyjącym w danej chwili, ze swoją historią i przeżyciami. Symbol pierwotny nosi w sobie pierwotną intencjonalność, czyli treść pierwotnego doświadczenia zła. Intencjonalność ludzkiego zagubienia wznosi się do poziomu drugiej intencjonalności, ukazuje grzeszność człowieka w obrębie *sacrum*⁴⁵.

Pierwotne doświadczenie zła w symbolice Adamowej przeradza się w symbolikę grzechu pierwotnego, następuje zmiana tematu, doświadczenie grzechu jest nie tyle wewnętrznym dramatem, co moim grzesznym „ja” wobec Boga. Zło w pojęciu przestaje być „rzeczą”, a staje się utraconą relacją⁴⁶, nie tylko odwróceniem zastanego porządku, ale czymś istniejącym. To najbardziej destrukcyjne doświadczenie sta-

⁴⁰ P. Ricoeur, *Symbol daje do myślenia*, s. 21.

⁴¹ Por. P. Ricoeur, *Hermeneutyka symboli a refleksja filozoficzna - I*, s. 38.

⁴² Tamże, s. 39.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Tamże, s. 42.

⁴⁵ Por. tamże, s. 26-27.

⁴⁶ Por. tamże, s. 30.

ło się przyczyną sprawczą powstania tak wielkiej ilości mitów⁴⁷. Adam jest archetypem i wzorcem aktualnego zła, które my współcześni niejednokrotnie powtarzamy i naśladujemy. Uratować od tego ciągu zła może jedynie „pojednanie”, coś czego oczekujemy pomimo zła. Ricoeur zauważa, że dzięki złu człowiek czyni dobro⁴⁸.

Reasumując, każdy symbol daje do myślenia, natomiast doświadczenie zła pokazuje, że mity i symbole niosą ze sobą więcej niż cała filozofia i nikt nigdy nie będzie w stanie powiedzieć o nich wszystkiego⁴⁹.

Podsumowanie

Dokonując hermeneutycznej interpretacji tego, czym jest symbol, na pierwszy rzut oka ukazała się filozofia ze swoją ejdetyką i fenomenologią. Ricoeur widzi we współczesnej dobie intelektualnej potrzebę obecności filozofii. Stąd nawet samo stadium badania symbolu, jak można zauważyć, ma strukturę filozoficzną. Dzięki niemu filozofowanie, otrzymując hermeneutyczny wymiar, odzyskuje swoje dawne możliwości. Może tego dokonać jedynie przez powrót do swoich źródeł⁵⁰. Samo mówienie o rzeczywistości jest już interpretacją. Dzięki hermeneutycznej postaci filozofia staje się refleksją historyczną, bez względu na to, w którym kierunku się zwróci ma do pokonania dystans fenomenologiczny i historyczny⁵¹.

Filozofia tak pojęta ma na nowo wybić się poprzez metodyczne zrozumienie tego, co ma być „odsłonięte, poddane krytyce i rozjaśnione w teorii”⁵². Zrozumienie, odsłonięcie, krytyka i teoria – to cztery zadania filozofii.

Myśl Paula Ricoeura stanowi połączenie filozofii z hermeneutyką, myśli z doświadczeniem. Przeszłość przeplata się z przyszłością, jeden sens walczy o następny, a znikomość dąży do wielkości. Nie ma życia bez myślenia i nie ma myślenia bez życia⁵³.

Literatura

Arystoteles, *Metafizyka*, Warszawa 2003.

Bała, M., *O możliwości hermeneutycznej filozofii religii. Propozycja Paula Ricoeura*, Warszawa 2007.

⁴⁷ Por. tamże, s. 32.

⁴⁸ Por. tamże, s. 52.

⁴⁹ „Symbole zła, w których odczytujemy klęskę naszego istnienia, głoszą jednocześnie klęskę wszystkich systemów myślenia, które chciałyby utopić symbole w wiedzy absolutnej”. P. Ricoeur, *Hermeneutyka symboli a refleksja filozoficzna –II*, s. 69.

⁵⁰ „Gdy ustawia swe refleksyjne zwierciadło, już coś się stało, już coś zostało powiedziane. Filozofia rusza tedy z miejsca zawsze po niewczasie i dlatego w pierwszej fazie swego ruchu jest interpretacją”. Tenże, *Egzystencja i hermeneutyka*, s. 312.

⁵¹ Por. tamże.

⁵² Tamże.

⁵³ „Myślenie wychodzące od symboli nie może w swym rozwoju omijać nauk humanistycznych, psychoanalizy, kryminologii, nauk politycznych, jak również musi się skoncentrować na podstawowej trudności, którą stanowi znalezienie spekulatywnego równoważnika mitycznych tematów upadku, wygnania, chaosu, tragicznego zaślepienia”. P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, s. 318.

- Bultmann, R., Czy możliwa jest bezzałożeniowa egzegeza?, w: Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki, „Teksty filozoficzne” 1993, Kraków 1993.
- Descartes, R., Medytacje o pierwszej filozofii, Kęty 2001.
- Gadamer, H.G., Koło jako struktura rozumienia, w: Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki, „Teksty filozoficzne” 1993, Kraków 1993.
- Heidegger, M., Bycie i czas, Warszawa 2004.
- Husserl, E., Medytacje kartezjańskie, Warszawa 1982.
- Kant, I., Krytyka czystego rozumu, Kęty 2001.
- Kopaliński, W., Słownik symboli, Warszawa 1990.
- Kowalczyk, S., Drogi ku Bogu, Wrocław 1983.
- Philibert, M., Paul Ricoeur, czyli wolność na miarę nadziei, Warszawa 1976.
- Platon, Fajdros, 25B-25C, w: Tenże, Dialogi, t. II, Kęty 1999.
- Ricoeur, P., Hermeneutyka symboli a refleksja filozoficzna - I, w: Tenże, Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie, Warszawa 1975.
- Ricoeur, P., Hermeneutyka symboli a refleksja filozoficzna - II, w: Tenże, Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie, Warszawa 1975.
- Ricoeur, P., Symbol daje do myślenia, w: Tenże, Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie, Warszawa 1975.
- Veraart, A., Wimmer, R., Hermeneutyka, w: Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki, „Teksty filozoficzne” 1993, Kraków 1993.

Paul Ricoeur's Hermeneutics of Symbols

Summary: In his work entitled *The Symbol Gives Rise to Thought*, Paul Ricoeur accurately noted that a symbol is primeval in nature with regard to every process of thought, as something which is given. In order to take up the hermeneutics of symbols, i.e. to start thinking about them, one has to engage successfully in a complicated thinking process: first, it is necessary to set apart methodologically from among a variety of notions only those which are essential to the symbol (eidetics); next, one needs to uncover the symbol's cohesion and wholeness (phenomenology), in order to analyze it and begin to think properly about it (hermeneutics). Ricoeur's hermeneutic of symbols, described in this fashion, has become a contemporary attempt to find a philosophy with its four tasks: understanding, uncovering, criticism and theory. Ricoeur does not allow himself to be boxed in within the boundaries of pure formalism and statistics. He begins to look for sources in the most primeval experiences of man, including the so-called state of "pre-understanding". In order to avoid dwelling merely upon inquiries and pure speculations, Ricoeur has made use of the symbolism of evil. Beginning from the first fall of Adam, he has shown how the demythologization of sense takes place in the mind every human being. Such demythologization consists of the transference of Adam's fall on to every intimate human I, within which a constant battle takes place together with an endless process of choosing. For Ricoeur, life is a constant dynamis, a constant demythologization of symbols, an unending path between phenomenological examination and personal history, personal becoming. It is a philosophy thus outlined, understood hermeneutically on the way towards the sacred, which constitutes the foundation of Ricoeur's phenomenology of religion.

Keywords: Eidetics, phenomenology of symbols, hermeneutics of symbols

KS. ARKADIUSZ OLCZYK

Wyższe Seminarium Duchowne
Archidiecezji Częstochowskiej

Zagrożenie infiltracją ze strony sekt w kontekście patologizacji życia rodzinnego

Streszczenie: Kościół jest wspólnotą żywą i dynamiczną, stąd też nie może być bierny wobec tych zjawisk, które występują w orbicie jego działalności. Problemy, jakie w kontekście takich relacji się rodzą, stają się zarazem bardzo konkretnymi wyzwaniem i „znakami czasu” dla Kościoła. Jedną z kwestii domagających się konkretnego stanowiska przez Kościół jest nasilające się zjawisko ekspansji sekt, które dezorganizują życie chrześcijańskich rodzin. Po roku 1989 można zaobserwować w Polsce wyraźnie wzmoczoną działalność nowych ruchów religijnych i sekt. Najwięcej nowych sekt powstało w latach 1987-1996. Jest to także konsekwencją liberalizacji wielu przepisów w zakresie praw obywatelskich. Do roku 1998 wystarczyło 15 wyznawców, by zarejestrować nowy związek religijny. To, co nowe, zazwyczaj jawi się jako atrakcyjne i pociągające. W tym kontekście należy zapewne tłumaczyć popularność sekt, do których werbowana była i jest zwłaszcza młodzież. Z uwagi na bardzo realne niebezpieczeństwo uzależnienia młodych ludzi od destrukcyjnych oddziaływań sekt istnieje konieczność poznania psychologicznych, socjologicznych i religijnych uwarunkowań, które decydują o włączeniu się w struktury określonych sekt. Sekty triumfują wtedy, gdy Kościół lub społeczeństwo (rodziny) nie potrafią zaspokoić realnych i ważnych potrzeb ludzi poszukujących.

Słowa kluczowe: sekta, metody werbunkowe, rodzina, wychowanie

Wprowadzenie

Właściwie każdy człowiek narażony jest dzisiaj na oddziaływanie sekt. Członkiem sekty zostaje się niezależnie od płci, pochodzenia i wieku. Trzeba pamiętać o tym, że werbowanie nowych członków do sekt dokonywane jest poprzez manipulację polegającą często na zatajaniu istotnych informacji o nich (o ich celach, zadaniach, założycielu, pochodzeniu, doktrynie, strukturze organizacyjnej, itd.). Szczególnie żywną glebą, na której rodzą i rozwijają się wszelkiego rodzaju sekty, jest niewątpliwie kryzys Kościoła i rodziny chrześcijańskiej. Nie jest prawdą, że sekty werbują tylko osoby nie zrównoważone emocjonalnie, z problemami psychicznymi albo o niskim poziomie intelektualnym, bowiem wstępują do nich również ludzie wykształceni, ciekawi życia, nowych doznań i doświadczeń, mający wpływ na swoje środowisko życia i pracy. Dlatego warto zapoznać się z tymi czynnikami, które

ułatwiają ekspansję współczesnego sekciarstwa. Pośród nich sytuuje się bez wątpienia denormalizacja życia współczesnych rodzin oraz związany z nią kryzys autorytetu rodzicielskiego. Każde „otwieranie oczu” na te kwestie może stanowić impuls do poprawnej diagnozy oraz podjęcia skutecznej terapii „chorych miejsc”. Można bowiem zamykać oczy, aby nie widzieć problemu i w konsekwencji trwać w „błogiej drzemce”. Jednak – jak napisał św. Jan Paweł II w adhortacji *Christifideles laici* – „bierność, która była zawsze postawą nie do przyjęcia, dziś jeszcze bardziej staje się winą; nikomu nie godzi się trwać w beczynności” (nr 3).

Kościół, obok wielu enuncjacji w kwestii sekt, zwrócił uwagę na wagę tych zagrożeń w *Raporcie* wydanym w roku 1986 przez Watykański Sekretariat Jedności Chrześcijan, Sekretariat dla Niechrześcijan, Sekretariat dla Niewierzących oraz Papieską Radę do Spraw Kultury pt. *Sekty albo nowe ruchy religijne. Wyzwanie duszpasterskie*¹. Podobny dokument kościelny napisał kard. Francis Arinze: *Sekty i nowe ruchy religijne jako problem duszpasterski*². Z kolei takim kompendialnym dokumentem na temat sekt jest *Raport o niektórych zjawiskach związanych z działalnością sekt w Polsce*³ wydany przez Ministerstwo Spraw Wewnętrznych i Administracji w 2000 roku.

1. Czynniki osobowościowe sprzyjające uzależnieniom od sekt

Badacze problematyki tzw. alternatywnych ruchów religijnych zwracają uwagę na dwie podstawowe przyczyny kierujące ludzi do sekt. Pierwsza - określają ją jako „zewnątrzną” - ma swoje źródło poza człowiekiem i polega na odpowiedniej propagandzie, jaką prowadzą współczesne sekty w celu pozyskania nowych członków. Druga, nazywana „wewnętrzna”, tkwi w samym werbowanym człowieku, który nie tylko nie potrafi się tym metodom propagandowym przeciwstawić, ale wręcz odbiera je jako dla siebie „zbawienne”⁴. Ma to swoje źródło w takich osobistych postawach, jak:

- zbytne poleganie na emocjach (wiele sekt chce wprowadzić człowieka
- w stan fascynacji, ekstazy, emocji, ponieważ on nad nimi nie panuje i z nimi sobie nie potrafi radzić);
- zbytne poleganie na wiedzy (dotyczy tych, którzy pragną wszystko sprawdzić i udowodnić naukowo; sekta podsuwa człowiekowi wiedzę, książki i pozytywne życiowo doświadczenia innych członków sekty);
- nierozważna ucieczka przed samotnością (wielu ludzi cierpi dzisiaj na samotność i w nowej grupie odnajduje siebie i swoje plany na życie oraz poczucie wspól-

¹ „L'Osservatore Romano” 7/5 (1986), s. 3-5.

² „L'Osservatore Romano” 12/7 (1991), s. 12-16.

³ Ministerstwo Spraw Wewnętrznych i Administracji, *Raport o niektórych zjawiskach związanych z działalnością sekt w Polsce*, Warszawa 2000.

⁴ Por. A. Wańka, *Użytek czyniony z Biblii w sektach ezoterycznych*, „Ateneum Kapłańskie” 157/3 (2011), s. 428.

noty);

- naiwność, łatwowierność i pochopność (człowiek zbyt szybko powierza dzisiaj swoje problemy komuś nieznanemu, przypadkowo spotkanemu);
- brak krytycznego spojrzenia (człowiek zaangażowany w sektę nie potrafi z dystansu spojrzeć na nową grupę, na jej program działania, na to, co dzieje się z jej członkami i nim samym)⁵.

2. Kryzys współczesnej rodziny

Zdaniem katolickich publicystów charakterystyczną przyczyną zainteresowania sektami przez wielu pogubionych życiowo ludzi jest współczesny kryzys rodziny. Ks. Andrzej Zwoliński wyjaśnia: „Rodziny nieustabilizowane, rozbite (przez rozwód, separację rodziców lub nieobecność fizyczną i duchową rodziców żyjących tylko pracą, pomnażaniem dóbr materialnych), jak również rodziny patologiczne (alkoholizm) mogą być środowiskiem, w którym rodzi się doświadczenie wyobcowania. Ma to z pewnością wpływ na poszukiwanie nowych wspólnot, w których można zaspokoić swe elementarne potrzeby psychiczne i duchowe”⁶.

Człowiek zdezorganizowany życiowo nie znajduje często wsparcia w środowisku rodzinnym, w którym się wychowuje, w którym żyje. Zadaniem rodziny, jako podstawowej komórki społecznej, jest przekazywanie tradycji, obyczajów, symboliki, wartości moralnych, prawd wiary, kultury religijnej, itp. Odejście od tych wartości i wstąpienie do sekty jest na pewno jakimś wyrazem kryzysu wychowawczej roli rodziny. Z wielu przyczyn chrześcijańska rodzina poddawana jest obecnie różnym wstrząsom. Coraz częściej związki małżeńskie kończą się dzisiaj rozwodami czy separacjami. Często jedno z małżonków, lub nawet oboje, nie potrafiąc poradzić sobie z trudnościami codziennego życia, uciekają w alkohol lub inne uzależnienia cywilizacyjne (używki czy internet). Niszczą tym samym tkankę życia rodziny i krzywdzą jej członków. Dzieci, pochodzące z rodzin rozbitych bądź patologicznych czują się niekochane, odrzucone, samotne. W konsekwencji mają one trudności w nawiązaniu relacji ze swymi rówieśnikami, z odnalezieniem się w szkole czy w dorosłym życiu na rynku pracy. Nie są też emocjonalnie zdolne do założenia własnej rodziny i realizowania harmonijnego życia. Właśnie takie „poranione” osoby są najbardziej podatne na wpływy sekt. Wyobcowanie, brak bliskości rodziny, kryzys przyjaźni, to wszystko wykorzystują sekty, wykazując zainteresowanie, słuchając i starając się pomóc takim osobom⁷.

⁵ Por. E. Kosińska, M. Gajewski, *Sekty – religijny supermarket*, Kraków 2000, s. 35-39.

⁶ A. Zwoliński, *Anatomia sekty*, Radom 2004, s. 29.

⁷ Por. P. Szuppe, *Nadużycia duchowe w grupach kulturowych*, „Ateneum Kapłańskie” 157/3 (2011), s. 444.

3. Metody werbunkowe

Sekty wykorzystują takie sytuacje i stosują różne metody werbunku, np. próbują wzbudzać poczucie winy, z jednej strony dopuszczając się manipulacji, a z drugiej - „bombardując miłością”⁸. Dobroć, która zostaje okazana na początku potencjalnej ofierze danej sekty, sprawia, iż u adepta wzrasta poczucie konieczności odwdzięczenia się za doznane wsparcie. Nie powinno zatem dziwić, że nowy wyznawca sekty oddaje jej często cały swój majątek, dlatego potem nie ma dokąd wracać – bo to sekta stanowi jego nowy dom. Manipulacja w sekcie narasta z czasem. Stąd też wszelkie oznaki egoizmu i chęci uzyskania jakichś korzyści tylko dla siebie a nie dla całej grupy odbierane są jako przejaw nielojalności nowo zdobytego członka sekty, co skutkuje u niego rodzącym się poczuciem winy. Szczególnie duży wpływ wywiera ta technika na osoby lękające się odrzucenia, dezaprobaty ze strony sekty, mające niską samoocenę. Uczucia, które im towarzyszą to najczęściej: wstyd, żal, złość na siebie, niepokój, brak zadowolenia ze swego życia, rozczarowanie⁹.

Rodzina jako wspólnota bliskich sobie osób winna być zawsze siłą budującą, zarówno dla każdego poszczególnego jej członka, jak i dla całego społeczeństwa. Sekta natomiast zawsze jest siłą niszczącą, mimo iż tworzy „fasadę” prawdziwej grupy wsparcia, pomocy, zainteresowania problemami i podtrzymania na duchu. Rodzina powołana jest do niesienia człowiekowi nadziei, bezpieczeństwa, miłości. Tam więc, gdzie pojawia się kryzys tych wartości w chrześcijańskiej rodzinie, tam sekty odnajdują przestrzeń dla swojej aktywności. Promując pozorne wartości dla zagubionego człowieka (najczęściej młodego), marnotrawią w rzeczywistości to, co jest dla niego prawdziwie cenne, wykorzystują go, zmieniają, niszczą fundamentalne, ukształtowane właśnie przez rodzinę, więzi i uczucia międzyludzkie oraz zasady moralne płynące z chrześcijańskiej wiary. Sekty, rozumiejąc dobrze to, jak istotna dla każdego poszczególnego człowieka jest rodzina, starają się stworzyć w swoich ramach pozory takowej. Nie bez przyczyny ofiary sekt wskazują, iż stały się one dla nich z czasem prawdziwą rodziną, której przedtem nie doświadczały w swoim życiu¹⁰.

Po wstąpieniu do sekty zniwelowane zostają jakiegokolwiek więzi rodzinne, gdyż sekta omamia swoich członków, stając się ich nowym domem, nową rodziną, nową religią (z wiarą w nowego „boga”, którym najczęściej jest założyciel sekty lub jej „guru”). Manipulacja wpływająca na poczucie wstydu, lęku, czy nawet obrzydzenia związanego ze wspomnieniem dawnego życia przez nowego adepta powoduje, że rodzina traci, często bezpowrotnie, swojego członka. Gdy adekwatna pomoc nie nadejdzie w odpowiednim czasie, wówczas często dochodzi do przeformatowania myślenia i nawet powrót fizyczny do rodziny nie oznacza powrotu mentalnego, du-

⁸ Por. A. M. Piwko, *Destrukcyjne działanie sekt – wyzwaniem duszpasterskim*, „Ateneum Kapłańskie” 157/3 (2011), s. 450.

⁹ Por. E. Sakowicz, *Antypedagogiczne przesłanie sekt*, „Ateneum Kapłańskie” 157/3 (2011), s. 456-457.

¹⁰ Por. A. Zwoliński, *Destrukcyjne działanie sekty w rodzinie*, w: *Współczesne zagrożenia rodziny*, red. J. Zimny, Sandomierz 2006, s. 140-157.

chowego, gdyż dokonała się w człowieku pod wpływem życia w sekcie alienacja osobowościowa¹¹.

4. Potrzeba moralnej rewitalizacji życia rodzinnego

Stąd też tak ważne jest wierne wypełnianie powołania rodziny chrześcijańskiej do obdarzania każdego z jej członków prawdziwą miłością, zainteresowaniem, pasją, empatią. Chodzi o to, by rodzina była prawdziwą komunią osób, w której fundamentalną postawą jest „życie dla drugich” (proegzystencja). Bowiernie w rodzinie wiernej Bogu i będącej prawdziwą wspólnotą osobową tkwi siła, która potrafi uchronić najbliższych przed wstąpieniem do grupy sekciarskiej, zaś w przypadku pogubienia się kogoś, zareagować na czas i uratować przed ostatecznym zatraceniem się w sekcie. Na każdym zatem etapie: profilaktyki, pomocy przy wydobyciu się z danej sekty czy leczenia skutków pobytu w niej, rodzina ma do spełnienia zadania ogromnej wagi, zadania decydujące o uchronieniu swoich członków przed destrukcyjnym wpływem sekt¹².

Destrukcyjne oddziaływanie współczesnych sekt stawia rodzinę w sytuacji dwubiegunowej. Z jednej strony sekta destabilizuje wspólnotę rodzinną i doprowadza do jej załamania, z drugiej natomiast - to rodzina jest najlepszą bronią przed sektami. Profilaktyka wobec zgubnej działalności sekt jest najskuteczniejsza wtedy, gdy swoje źródło znajduje właśnie w rodzinie. Trzeba zatem stwierdzić, iż to zdrowa chrześcijańska rodzina jest głównym celem destrukcyjnego działania sekt, ale i najskuteczniejszą zaporą przed nimi.

Faktem jest, że każdy człowiek pragnie być kochany, rozumiany, wspierany. Takie wartości, niezbędne do właściwego rozwoju osobowościowego, winno nieść ze sobą i pielęgnować życie rodzinne. Dla każdego człowieka żyjącego według prawd chrześcijańskich są one czymś naturalnym, oczekiwanym przez samego Boga. Ich realizacja jest oczywista dla tych rodzin, którzy rozumieją swoje powołanie oraz swoją wyjątkową misję uobecniania Bożego zamysłu w rodzinie ludzkiej.

Rodzina jest także pierwszym środowiskiem kształtującym światopogląd oraz pożądane zachowania moralne u dzieci. W prawidłowo funkcjonującej rodzinie dzieci ufają swoim rodzicom, wierzą, iż treści przekazywane przez nich są właściwe i dla nich dobre, odczuwają przez to wewnętrzny spokój i bezpieczeństwo. „Prawidłowe wychowanie w domu rodzinnym prowadzi do pełnego rozwoju osoby w każdym jej wymiarze. Dzieci uczą się przede wszystkim przez naśladowanie rodziców, co wymaga nie tylko stworzenia optymalnych warunków dla ich pełnego i harmonijnego rozwoju, ale i postępowania zgodnego z wpajanymi dzieciom wartościami. Ważne jest zatem tworzenie atmosfery miłości, ciepła rodzinnego, szczerego dialogu

¹¹ Por. T. Niedziela, *Problem sekt dzisiaj. Spostrzeżenia z posługi duszpasterskiej wśród młodzieży*, „Ateneum Kapłańskie” 157/3 (2011), s. 469.

¹² Por. tamże, s. 473.

i serdecznego otwarcia się na drugiego człowieka¹³.

Poprzez wierne wykonywanie swoich podstawowych zadań rodzina najskuteczniej chroni swoich członków przed działaniem sekt. Zatem wierność swemu powołaniu czyni z rodziny środowisko „antysektowe”¹⁴; jej członkowie są świadomi miłości rodzicielskiej, a jednocześnie prawdziwej miłości samego Boga, którego są dziećmi. Stają się przez to odporni na fałszywe obietnice sekciarskich liderów. Ich metody werbunku stają się nieskuteczne wobec tych młodych ludzi, którzy mają głębokie przeświadczenie o przynależności do szczęśliwej rodziny chrześcijańskiej, w której panuje zgoda i wzajemna miłość. Aby jednak w takim przekonaniu wychowywać swoje dzieci, rodzice powinni mieć świadomość swojej roli bycia dla nich prawdziwymi autorytetami moralnymi.

5. Konieczność właściwych wzorców wychowawczych

Rodzina, jako najważniejszy ośrodek wychowawczy, może wiele dokonać w zakresie formowania u swych dzieci postawy odporności na płytką propagandę i działania manipulacyjne różnych współczesnych sekt. Nie zawsze jednak rodzice dysponują odpowiednim przygotowaniem do wypełnienia tego zadania. Ponadto często bagatelizują oni wielkość ryzyka lub zaniedbują swoje obowiązki wobec dzieci z powodu braku odpowiedniej ilości czasu wolnego od pracy¹⁵. Tymczasem tylko przez odpowiedni stosunek rodziców do dzieci, poprzez poświęcanie im takiej ilości czasu, jakiego potrzebują, poprzez skupianie się na ich problemach i nie bagatelizowanie ich poprzez rozpoznanie czyhających na nie realnych zagrożeń, dzieci mają możliwość przejścia przez prawidłowy proces wychowania.

W takim personalistycznym podejściu w wychowaniu, opartym na świadomym rodzicielstwie, rodzice powinni pozostawać w stałym dialogu, zarówno z dzieckiem, jak i ze sobą nawzajem. Częsta rozmowa, analizowanie zaistniałych problemów, tłumaczenie niezrozumiałych zagadnień, powoduje zbliżenie się dzieci i rodziców. Dziecko ufające rodzicom nie ucieka przed nimi ze swoimi problemami. Stawia im czoła, dzieląc się nimi z bliskimi, którym ufa. Wie, że rodzice posłużą mu właściwą radą i wsparciem.

Także wyniesione z domu rodzinnego zaufanie do Boga, pokładanie w Nim nadziei, lekcje pokory, modlitwa, życie religijne, to wszystko pomaga się młodym ludziom duchowo wyciszyć. Dlatego też rodzice chrześcijańscy winni wskazywać dziecku przykładem własnego życia tę drogę ku Bogu. Mając realne oparcie w Bogu i swojej chrześcijańskiej rodzinie dzieci takie nie będą czuły się wobec swoich problemów osamotnione ani bezradne. Nie będą tym samym uciekały się do poszukiwania innego sposobu na życie, nie będą szukały gdzie indziej (poza domem) poczucia

¹³ *Rodzina wobec współczesnych wyzwań społeczno-kulturowych*, red. J. Gorbaniuk, B. Parysiewicz, Lublin 2009, s. 233.

¹⁴ Por. Tamże, s. 234.

¹⁵ Por. *Sekty jako wyzwanie społeczne i religijne*, red. W. Nowak, S. Ropiak, Olsztyn 2005, s. 151-152.

bezpieczeństwa czy zaspokojenia swoich potrzeb. Nie będą przeto bezbronni wobec działania sekt¹⁶. Wszystko bowiem, czego potrzebują, odnajdą w swojej rodzinie i w życiu osobistym, uformowanym na moralnym kodeksie pochodzącym od Boga. Stąd też tak „istotnym do prawidłowego rozwoju osobowościowego młodego człowieka jest zachowanie właściwej hierarchii celów wychowania. Dotyczy to zwłaszcza kształtowania u dzieci właściwej postawy wobec Boga i całego życia religijnego, co nie oznacza lekceważenia lub pomniejszania innych wartości. Idealem jest umiejętność, wewnątrznie spójne, kompletne i realne formowanie życia religijnego wkomponowanego w całość innych tematów i problemów codziennej egzystencji”¹⁷.

Dzieci wychowane w środowisku rodziny prawdziwie chrześcijańskiej, gdy już same dorosną, odwołują się do własnych pozytywnych doświadczeń przy zakładaniu swoich nowych rodzin. Są one też wyczułone wobec każdej próby werbunkowej ze strony jakiejś sekty oraz wobec działalności propagandowej przypadkowo spotkanych osób. Dlatego też, jak zauważa ks. Andrzej Zwoliński, „podstawowym zadaniem osób wychowujących jest budzenie u wychowanka zmysłu krytycznego i uczenie samodzielnej selekcji ofert i propozycji. Skuteczność profilaktyki jest ograniczona, co nie zmienia faktu, że ta część przeciwdziałania propagandzie sekt jest najważniejsza. O wiele bowiem trudniej podejmować próby niwelowania skutków psychicznych i fizycznych, indywidualnych i społecznych, wynikłych z działania tzw. nowych ruchów religijnych. Terapia zawsze jest trudniejsza niż profilaktyka. W przypadku wieloaspektowości skutków działania sekt trudności te ulegają zwielokrotnieniu”¹⁸.

Często jednak rodzice nie mają wystarczającego zrozumienia skali tego niebezpieczeństwa płynącego z infiltracji życia społecznego przez sekty (zwłaszcza w internecie). W natłoku codziennych spraw zapominają o tym, że im bardziej odsuwają się od swoich dzieci, im mniej spędzają z nimi czasu, tym większą przestrzeń pozostawiają na działalność grup sekciarskich. Im mniejsza doza zrozumienia problemów dzieci przez rodziców, tym bardziej dzieci szukają jakiejś grupy, która zaspokoi w nich potrzebę zainteresowania, opieki, wsparcia, bezpieczeństwa. Dlatego też dzieci muszą mieć pewność, iż z każdym problemem mogą przyjść do rodziców. Jeśli takiej pewności nie mają, wtedy pójdą z nimi do kogoś innego, kto będzie chciał i miał czas ich wysłuchać. Szczególnie nastolatki w okresie dojrzewania wyolbrzymiają własne problemy, gdyż to one stają się dla nich centralne. Niezauważenie kogoś z nich przez rodziców może w rezultacie prowokować rozmaite frustracje, a w konsekwencji emocjonalny rozłam w ich relacjach z bliskimi¹⁹.

¹⁶ Por. M. Saj, *Przynależność do sekty przestępstwem przeciwko wierze Kościoła*, „Ateneum Kapłańskie” 157/3 (2011), s. 462-463.

¹⁷ *Sekty jako wyzwanie...*, dz. cyt., s. 152.

¹⁸ A. Zwoliński, *By chronić się przed sektami*, <http://www.affatha.org.pl/sekty/ogolne/Zwolinski1.htm> [23.03.2016].

¹⁹ Por. T. Niedziela, dz. cyt., s. 470.

6. Sytuacja rodzin „nieprawidłowych”

W sposób szczególny jednak na destrukcyjne działanie sekt narażone są te rodziny, które znalazły się w trudnej sytuacji życiowej. Wynikać może ona chociażby z rozłąki spowodowanej koniecznością emigracji któregoś członka rodziny w poszukiwaniu pracy za granicą czy też pozostawania poza domem przez dłuższy czas (jak w przypadku marynarzy, wojskowych). Dotyczy to również – jak zauważa Jan Paweł II w swej adhortacji *Familiaris consortio* - rodzin więźniów, uchodźców, rodzin niepełnych, bez mieszkania, rodzin z dziećmi upośledzonymi lub dotkniętymi narkomanią; rodzin alkoholików; rodzin wyobcowanych ze swego środowiska kulturalnego i społecznego lub też zagrożonych jego utratą; rodzin dyskryminowanych ze względów politycznych lub z innych racji; rodzin podzielonych ideologicznie; rodzin, które nie potrafią łatwo nawiązać kontaktu z parafią; rodzin, które doświadczają przemocy lub niesprawiedliwego traktowania z powodu wiary; rodzin małżonków małoletnich; osób starszych, nierzadko zmuszonych do życia w samotności i bez wystarczających środków utrzymania (nr 77).

Sytuacja taka wymaga od duszpasterzy a także od ludzi świeckich wielkoduszności, pełnego mądrości i roztropności zaangażowania, opieki i pomocy tym rodzinom. Sekty bowiem właśnie z takich sytuacji najczęściej korzystają. Należy pamiętać o tym, że rodzina patologiczna, niepełna, borykająca się z różnymi wewnętrznymi problemami, nie jest jedyną grupą docelową dla sekt. Są nimi również te rodziny, które pozornie prowadzą normalne życie. Dlatego tak ważne jest to, by rodzice czuwali nad rozwojem duchowym dzieci, byli ich przyjaciółmi i dużo z nimi rozmawiali. Sekta zawsze bowiem powoduje rozłam w rodzinie²⁰. Zabierając oraz zniewalając psychicznie i fizycznie któregoś z członków rodziny, sekta ją dezorganizuje. Sprawia, iż rodzina nie jest w stanie działać i rozwijać się właściwie. Prowokuje to negatywne relacje wewnątrzrodzinne oraz złe emocje, z którymi bardzo trudno jest sobie poradzić. Nawet, gdy po jakimś czasie członek sekty powróci do swojej rodziny, jest ona na tyle mocno zdewastowana psychicznie, moralnie i społecznie, że niezmiernie trudno jest przywrócić w niej dawne harmonijne wzajemne relacje. Dzieje się tak dlatego, że przebywający w sekcie członek rodziny doświadczył w praktyce wartości sprzecznych z dotychczasowymi i przyjął je za swoje. Sekty prezentują bowiem całkowicie odmienny kodeks aksjologiczny od tradycyjnego modelu rodziny. Często propagowane są w nich uczucia pogardy względem rodziców, pomniejszenie roli ojca czy matki²¹.

Niektóre współczesne sekty, w zależności od przyjętych w danym środowisku norm, proponują także np. małżeństwa poligamiczne. Niejednokrotnie ich poligamia jest ukrywana przed społecznością monogamiczną. Sekty stosują również różnego typu uniki, aby nie złamać obowiązującego prawa państwowego: „praktykują wielo-

²⁰ Por. L. Fic, *Postawa chrześcijanina wobec sekt i nowych ruchów religijnych*, „Ateneum Kapłańskie” 157/3 (2011), s. 483.

²¹ Por. *Sekty jako wyzwanie...*, s. 153.

żeństwo, wykorzystując system rozwodów, wybierają nowe żony i pozostają jednocześnie w dawnym związku”²².

Sekciarze dobrze wiedzą, iż rodzina ma dla każdego człowieka ogromne znaczenie, stąd też nie występują przeciwko niej wprost. Wręcz przeciwnie, odnoszą się często do niej z szacunkiem. Jest to forma sprytniej manipulacji. Każda sekta bowiem pragnie sama stać się rodziną dla swoich członków, a więc ta rzeczywistość jest dla niej niejako konkurencją. Sekta dąży do tego, by wspomnienia o prawdziwej rodzinie adepta stały się bądź to negatywne, bądź w ogóle zatarły się w jego pamięci. Sekta nie pozostawia wolnej woli swoim członkom, manipuluje nimi, wymaga od nich ślepego posłuszeństwa, nigdy nie wybacza, decyduje nawet o wyborze dla nich partnera - małżonka. Dewaluje i załamuje zatem strukturę prawdziwie ludzkiej rodziny, wprowadzając jej członków w grupę pozornie rodzinną, pozornie kochającą²³.

Trzeba w tym kontekście wspomnieć również o tym, że spokój rodzinny może zostać zakłócony także wtedy, gdy jedno ze współmałżonków, pozostając pod wpływem sekty i uznając ją za jedyną drogę do zbawienia i pełni życia, stara się nawrócić współmałżonka na właściwą - a zatem wskazaną przez danego „guru” - drogę. „Próby «nawrócenia» współmałżonka i przyciągnięcia do sekty mogą przybierać coraz bardziej dramatyczne formy, włącznie z kłótniami, biciem, szantażem, separacją i rozwodem. Gdy apostołowanie na rzecz sekty nie przynosi efektu, niemal zawsze dochodzi do ostrego konfliktu”²⁴.

7. Destrukcyjność doktryn sekciarskich

Destrukcyjny wpływ sekt na rodzinę wynika często bezpośrednio z ich doktryny, zwłaszcza w tych aspektach, które mówią o rodzinie, małżeństwie, sposobie wychowywania dzieci. W sektach, które wierzą w reinkarnację zakłada się „wybitnie indywidualistyczną koncepcję zbawienia”²⁵, która wiedzie przez wyłączenie się ze świata, bycie z samym sobą, zamknięcie się w swoim wewnętrznym „bezmyśleniu”. Drugi człowiek staje się wówczas przeszkodą powstrzymującą odwieczny ruch całego kosmosu. Dlatego słowo „miłość” w znaczeniu chrześcijańskim jest w tym przypadku obce. Ewentualna rola drugiej osoby może sprowadzać się tylko do bycia narzędziem w przybliżaniu się do „boskiej energii”. Takie pojmowanie swojej roli oraz swego miejsca w świecie przyczynia się bezpośrednio do degradacji rodziny. Spreparowany w sekcie „człowiek egoistyczny” nie potrafi poświęcić się dla drugiej osoby, nie staje się świadectwem miłości Bożej, nie realizuje swojego powołania do bycia «dla» drugiego człowieka, czy to jako mąż, czy żona, a tym bardziej nie stanie się nigdy odpowiedzialnym duchowo nauczycielem własnego dziecka.

Sekty burzą często już w swoich założeniach doktrynalnych właściwą, ustano-

²² Tamże.

²³ Por. M. Gajewski, „*Brainwashing*” – rzecz o manipulacji emocjami i zachowaniem przez grupy kultowe, „*Horyzonty Wychowania*” 9/17 (2010), s. 42-43.

²⁴ *Sekty jako wyzwanie...*, s. 156.

²⁵ Tamże.

wioną przez Boga, równość między członkami rodziny. W sektach wyraźnie zarysowana jest hierarchizacja jej członków. Często kobieta traktowana jest tam jako istota „niższa”, w sposób naganny, pozbawiony szacunku. I tak np. „w ruchu krisznaickim (...) uprawianie miłości dozwolone jest tylko raz w miesiącu, wyłącznie w celu prokreacji i winno być poprzedzone mantrowaniem. To przez kobiety - zdaniem wyznawców Kryszny - mężczyźni nie przestrzegają reguł i łamią śluby czystości. (...) Kobiety nigdy nie mogą tam zostać «guru». Kobiety uważane są za mniej inteligentne, niegodne zaufania, skłonne do upadku. Rolą kobiety jest służyć mężczyźnie, swemu mężowi i rodzić dzieci dla Kryszny. Skala ewolucji przedstawia się następująco: mężczyzna - krowa - kobieta – pies”²⁶. Stąd zrozumiałe jest, że gdy małżonek uratowany spod wpływu takiej sekty powraca do rodziny, to potem bardzo ciężko jest mu wyzbyć się przekonania o swojej wyższości względem żony.

Obserwuje się jednak również efekt odwrotny: takie instrumentalne, a nawet sexistowskie traktowanie kobiety w niektórych sektach, staje się powodem wywyższenia jej osoby, utożsamiania jej z boginią. Prym wiedzie tu feminizm, który w sektach Wschodu wypływa z wszechogarniającej siły żeńskiej zwanej Yin, potrafiącej „wyprowadzać formy z bezkształtu”²⁷.

Widoczna w niektórych sektach przewaga mężczyzn (patriarchat), a w innych kobiet (matriarchat), uniemożliwia budowanie właściwych relacji rodzinnych. Propagowany także niekiedy w sektach homoseksualizm również definitywnie je przekreśla. W grupach tych dąży się do zatracenia cech charakterystycznych dla jednej płci. Takie rozumienie ludzkiej seksualności występuje, według reinkarnacjonistów, jedynie na niższym poziomie duchowości, właściwym dla prymitywnych form gatunku ludzkiego²⁸.

8. Niszczące oddziaływanie sekt

Zaburzony obraz człowieka powołanego w sposób naturalny do małżeństwa i życia rodzinnego sprawia, iż wykluczona jest możliwość stworzenia w sekcie rodziny, która realizowałaby powierzone jej przez społeczeństwo zadania. Tworzenie wspólnoty osób oddanych sobie wzajemnie nie jest tam możliwe, gdyż członkowie sekty są zhierarchizowani. Także homoseksualizm obecny w praktyce niektórych sekt wyklucza realizowanie podstawowego ludzkiego powołania, jakim jest tworzenie małżeństwa będącego związkiem mężczyzny i kobiety. Zamęt aksjologiczny, jaki wprowadzają w społeczeństwo sekty, wpływa również dezorganizująco na pozostałe cele rodziny. A zatem przekazywanie życia w sekcie nie jest wyrazem miłości dwojga osób i nie stanowi daru Bożego. Często jest jedynie aktem reprodukcyjnym, tworzącym dzieci nie dla małżonków, lecz dla sekty, bądź samego „guru”. Wychowanie

²⁶ Tamże, s. 165.

²⁷ Tamże, s. 157; A. Lelito, *Religijność azjatycka jako wyzwanie teologiczne i duszpasterskie*, „Ate-neum Kapłańskie” 157/3 (2011), s. 503-517.

²⁸ Por. *Sekty jako wyzwanie...*, s. 159-160.

w wierze chrześcijańskiej również zostaje w sekcie uniemożliwione. Najczęściej wychowanie dzieci przebiega zgodnie ze wskazówkami mistrza. „Bardzo często sekta usurpuje sobie prawo do decydowania o sposobie wychowania dzieci, bez zgody i wiedzy rodziców. (...) Dzieci w sekcie są wykorzystywane jako bezpłatna siła robocza, niekiedy służą jako uliczni propagatorzy, wspomagający swoją obecnością pracę dorosłych misjonarzy. W sektach destrukcyjnych poddawane są wszystkim manipulacjom, łącznie z podawaniem narkotyków i środków halucynogennych, i wykorzystywane podczas obrzędów i rytuałów jako partnerzy seksualni, ofiary. Niekiedy zmusza się je do czynów niemoralnych: kradzieży, bezczeszczenia świętych miejsc, kłamstwa, zabójstwa. Prowadzi to do silnych zaburzeń osobowościowych i patologii”²⁹.

Destrukcyjny wpływ sekty na chrześcijańską rodzinę to również pochwalanie w nich różnych dewiacji seksualnych wyrażających się poprzez takie akty, jak: prostytutka sakralna, niewierność małżeńska, rozwody czy aborcje. To także wytworzenie nowego modelu seksualności, modelu orgiastycznego, mistycznego oraz represyjnego³⁰. Najczęściej sekty akceptują „wszelkie formy aktywności seksualnej, dewiacji, zmiany partnerów, także seks grupowy oraz traktowanie seksu jako zabawy i źródła przyjemności. Przykładem może być satanizm, który wypracował specyficzny rytuał i wiele ceremonii, których nierozłącznym elementem jest nagość i orgiastyczne uprawianie seksu”³¹. Nurt seksizmu jest uzasadniany przez przywódców sekt podłożem ideologicznym, w rzeczywistości natomiast jest to sposób na rozładowanie swoich seksualnych żądz, na wykorzystanie zaufania swoich poddanych oraz na realizację dewiacyjnych zachowań seksualnych.

Natomiast metoda mistyczna w niektórych sektach polega na organizowaniu sesansów terapeutycznych, podczas których dochodzi do „zespolenia seksualnego terapeuty z pacjentem. Inną formą terapii mają być również cudzołóstwo, «potrójne» stosunki seksualne i «wymiana partnerów»”³². Ten model seksualny opiera się zatem na „terapeutycznej” roli mistrza - guru sekty.

Nadużyć na tle seksualnym w sektach jest wiele. Ich przykładem może być również prostytutka sakralna. Wykorzystywana jest w niej „gorliwość i naiwność adeptów sekty do pewnego rodzaju rytualnej prostytutki w celu werbowania nowych członków. Polecenie to może dotyczyć zarówno dorosłych, jak i dzieci, młodzieży: chłopców i dziewczęta”³³. Mimo rozmaitych form nadużyć seksualnych w sektach, bardzo trudno jest je udowodnić. Ofiary sekt bowiem rzadko zdobywają się na odwagę, by wystąpić na drogę sądową przeciwko nim. Członkowie sekt z trudem uwalniają się spod ich wpływu, z tym większym trudem znajdują siłę, by z nimi wal-

²⁹ Tamże, s. 160.

³⁰ Por. E. Zimnicka-Kuzioła, *Sekty i nowe ruchy religijne jako wyzwanie dla chrześcijaństwa*, „Przeгляд Religioznawczy” 4 (2007), s. 63.

³¹ *Sekty jako wyzwanie...*, s. 161-162.

³² Tamże, s. 163.

³³ Tamże.

czyć. W większości przypadków nadużycia seksualne odciskają piętno na psychice ofiar i na trwałe pozostają skazą w ich wnętrzu³⁴.

A zatem - jak zauważa ks. Andrzej Zwoliński - „pojawienie się sekty w obrębie rodziny zawsze w jakimś stopniu destabilizuje jej życie. Gdy jeden z jej członków wnosi w obszar codziennego życia rodziny odmienne tradycje, zwyczaje, obyczaje i styl życia, reszta czuje się zażenowana, a nawet zagrożona. Może to doprowadzić do pojawienia się licznych sytuacji stresowych, wywołać zdenerwowanie i zniecierpliwienie. Sceny głośnych rozmów i kłótni burzą równowagę domu, psują klimat życia rodzinnego. Może to prowadzić do depresji, której przyczyny leżą poza poszczególnymi członkami rodziny. Wybranie przez jednego członka rodziny sekty, jako miejsca ubogacenia się i rozwoju, wywołuje reakcje depresyjne, które określa się jako «depresję reaktywną» lub «egzogenną» (zewnątrzną). Kryzys rodziny dotyka wszystkich jej członków. Także osoba zafascynowana sektą przeżywa swój kryzys. (...) Wejście sekty w rodzinę jest ogromnym doświadczeniem i wypróbowaniem jej siły, zwartości i żywotności. Jest to próba miłości”³⁵.

Gdy w sekcie pozostaje jeden z członków rodziny, często cała jej energia zużywana zostaje na walkę z nią. Rodzina chce odzyskać swoją żonę, matkę, męża czy dziecko. Często też wstydzą się tego, że ktoś z ich rodziny wstąpił do sekty. Wówczas następuje odseparowanie się od dotychczasowego środowiska. Lęk i wstyd powoduje również często odsunięcie się od wspólnoty kościelnej (parafialnej). Jest to błędne rozumowanie i postępowanie, będące skutkiem destrukcyjnego wpływu sekty na członków rodziny.

Należy podkreślić, iż ignorancja względem sekt wpływa na niedostrzeżenie i niedoceniaenie powagi zagrożeń z ich strony. Nieuświadomienie sobie destrukcyjnego wpływu sekt na rodzinę, bagatelizowanie tego wpływu tylko ułatwia im działanie. Przyczyną takiego postępowania jest stereotypowe traktowanie, postrzeganie i odnoszenie się do sekt.

Agnieszka Lisiecka wyróżnia dwa stereotypowe sposoby takiego zachowania³⁶. Pierwsze z nich zakłada straszenie sektami. Członkowie sekty traktowani są jako zdemoralizowani ludzie, nie myślący rozsądnie. Sekta stanowi jakieś zgromadzenie, które jest uosobieniem zła. Tworzą ją osoby niepoczytalne. Z grupą taką należy walczyć, a jej członków odseparować od społeczeństwa jako osoby niezrównoważone. Ci, którzy w ten sposób straszą sektami, używają jedynie stereotypowych stwierdzeń, haseł bez pokrycia, jednostronnych opinii. Są to stwierdzenia pejoratywne, budzące niepokój. Nie podają oni szczegółowych informacji na temat sekt, zaś straszenie nimi nie jest poparte merytorycznymi argumentami. Nie zachęca to do własnego poszukiwania informacji, gdyż sekta nie jest warta zainteresowania. Takie podejście mitologizuje sekty, sprawia, iż myślenie o nich jest stereotypowe - a więc uprosz-

³⁴ Por. E. Zimnicka-Kuzioła, *dz. cyt.*, s. 63.

³⁵ *Sekty jako wyzwanie...*, s. 167.

³⁶ Por. A. Lisiecka, *W jaki sposób wzmocnić rodzinę przed destrukcyjnym wpływem sekty?*, http://badzwolny.eu/index2.php?option=com_content&do_pdf=1&id=234 [29.03.2016].

czne. Ci, którzy tylko straszą sektami, w rzeczywistości dezinformują i stwarzają wyimaginowanego wroga³⁷.

Z kolei innym podejściem do sekt jest uznanie, że „sekty są fajne”. Przeważa tu przekonanie, iż sekty nie stanowią żadnego zagrożenia ani problemu. Pojawiające się zaś tu i tam obiekcje stanowią jedynie wymysł ludzi, którym zależy na wykorzystaniu ich do straszenia np. swoich wiernych. Stereotypowe myślenie w tym wypadku powoduje, iż nie widzi się, bądź nie chce widzieć, destrukcyjnego wpływu sekt. Często pojawia się stwierdzenie, iż każdy ma prawo wierzyć w to, co chce (wolność wyznania). Przyjmuje się postawę bezkrytyczną, a nie dialogową. Jest to więc banalizacja problemu sekt, ignorowanie ich działania i wpływu na rodzinę. Jak stwierdza Agnieszka Lisiecka „ani bagatelizowanie problemu, ani stwarzanie «sztucznego wroga» nie pokazuje prawdy o tym problemie. Sekty powinny być traktowane jako szczególne wyzwanie. Należy szanować inność, jednak nie zgadzać się z oszukiwaniem, manipulowaniem i wykorzystywaniem członków grupy dla potrzeb przełożonych. Informacja o sposobach manipulacji i destrukcji osobowości stosowanych przez sekty, spotkania i rozmowy z młodzieżą i osobami odpowiedzialnymi za wychowanie i bezpieczeństwo, w dużym stopniu utrudniają destrukcyjną działalność sekt”³⁸.

Zakończenie

Reasumując trzeba podkreślić, iż rodzice i wychowawcy, jak i sami młodzi, powinni być uwrażliwieni na wszelkie sygnały, które świadczą, że w danym środowisku zaczyna działać jakaś sekta. Podstawowe znaki ostrzegawcze to agresywne agitowanie nowych adeptów, ukrywanie przed ich bliskimi adresu i nazwy sekty oraz nazwisk jej najważniejszych przedstawicieli, zakaz przychodzenia na zebrania sekty z rodzicami czy innymi osobami dorosłymi. Ludzie wciągani w sektę zaczynają inaczej się zachowywać, ubierać, a nawet odżywiać. Kiedy rodzice zauważą tego typu sygnały ostrzegawcze, powinni szczerze i stanowczo rozmawiać o tym ze swymi dziećmi oraz uniemożliwić im dalszy kontakt z sektą³⁹. Czasami trzeba zwrócić się o pomoc do policji czy prokuratora. Podobnie, jak w obliczu innych zagrożeń, tak i w odniesieniu do sekt zdecydowanie łatwiej jest zapobiegać problemom niż z nimi walczyć. Najlepszym sposobem uchronienia się przed stanieniem się ofiarą jakiejś sekty jest bliska więź emocjonalna z rodzicami, pogłębiona znajomość własnej religii, a także osobista przyjaźń z Bogiem i czynne włączenie się w życie wspólnoty parafialnej. Tego powinny być świadome zwłaszcza dzieci i młodzież, bowiem to oni są najczęściej obiektem „połowu nowego narybku” do sekt.

³⁷ Por. tamże.

³⁸ Tamże.

³⁹ Por. E. Zimnicka-Kuzioła, *dz. cyt.*, s. 64; L. Fic, *dz. cyt.*, s. 483.

Literatura

Dokumenty Kościoła:

- Arinze, F., Sekty i nowe ruchy religijne jako problem duszpasterski, „L'Osservatore Romano” 12/7 (1991), s. 12-16.
- Jan Paweł II, *Christifideles laici. Adhortacja apostolska o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie*, Gościkowo-Paradyż 1989.
- Jan Paweł II, *Familiaris consortio. Adhortacja apostolska o zadaniach rodziny w świecie współczesnym*, Lublin 1987.
- Katechizm Kościoła katolickiego, Poznań 2002.
- Watykański Sekretariat Jedności Chrześcijan, Sekretariat dla Niechrześcijan, Sekretariat dla Niewierzących, Pa-pieska Rada do Spraw Kultury, Sekty albo nowe ruchy religijne. Wyzwanie duszpasterskie. Raport bieżący wydany przez Stolicę Apostolską na podstawie ok. 75 wypowiedzi i dokumentacji otrzymanych do 30 października 1985 r. od 75 regionalnych i krajowych Konferencji Episkopatów, „L'Osservatore Romano”, 7/5 (1986), s. 3-5.

Opracowania:

- Fic, L., Postawa chrześcijanina wobec sekt i nowych ruchów religijnych, „Ateneum Kapłańskie” 157/3 (2011), s. 475-489.
- Gajewski, M., „Brainwashing” – rzecz o manipulacji emocjami i zachowaniem przez grupy kultowe, „Horyzonty Wychowania” 9/17 (2010), s. 35-50.
- Kosińska, E., Gajewski M., Sekty – religijny supermarket, Kraków 2000.
- Lelito, A., Religijność azjatycka jako wyzwanie teologiczne i duszpasterskie, „Ateneum Kapłańskie” 157/3 (2011), s. 503-517.
- Lisiecka, A., W jaki sposób wzmocnić rodzinę przed destrukcyjnym wpływem sekty?, http://badzwolny.eu/index2.php?option=com_content&do_pdf=1&id=234 [29.03.2016].
- Ministerstwo Spraw Wewnętrznych i Administracji, Raport o niektórych zjawiskach związanych z działalnością sekt w Polsce, Warszawa 2000.
- Niedziela, T., Problem sekt dzisiaj. Spostrzeżenia z posługi duszpasterskiej wśród młodzieży, „Ateneum Kapłańskie” 157/3 (2011), s. 468-474.
- Piwko, A. M., Destrukcyjne działanie sekt – wyzwaniem duszpasterskim, „Ateneum Kapłańskie” 157/3 (2011), s. 447-452.
- Rodzina wobec współczesnych wyzwań społeczno-kulturowych, red. J. Gorbaniuk, B. Parysiewicz, Lublin 2009.
- Saj, M., Przynależność do sekty przestępstwem przeciwko wierze Kościoła, „Ateneum Kapłańskie” 157/3 (2011), s. 461-467.
- Sakowicz, E., Antypedagogiczne przesłanie sekt, „Ateneum Kapłańskie” 157/3 (2011), s. 453-460.
- Sekty jako wyzwanie społeczne i religijne, red. W. Nowak, S. Ropiak, Olsztyn 2005.
- Szuppe, P., Nadużycia duchowe w grupach kultowych, „Ateneum Kapłańskie” 157/3 (2011), s. 440-446.
- Wańka, A., Użytek czyniony z Biblii w sektach ezoterycznych, „Ateneum Kapłańskie” 157/3 (2011), s. 423-439.
- Zimnicka-Kuzioła, E., Sekty i nowe ruchy religijne jako wyzwanie dla chrześcijaństwa, „Przegląd Religioznawczy” 4 (2007), s. 55-70.
- Zwoliński, A., Anatomia sekty, Radom 2004.
- Zwoliński, A., By chronić się przed sektami, <http://www.affatha.org.pl/sekty/ogolne/Zwolinski1.htm> [23.03.2016].
- Zwoliński, A., Destrukcyjne działanie sekty w rodzinie, w: Współczesne zagrożenia rodziny, red. J. Zimny, Sandomierz 2006, s. 140-157.

The Threat of Infiltration by Sects in the Context of Family Life

Summary: The Church is a living and dynamic community, which is why it cannot be passive when facing the phenomena which exist in the orbit of its activity. The problems which are evoked in this context become very specific challenges as well as “signs of the times” for the Church. One of the areas in which the Church takes a specific position is related to the increasingly expansive phenomenon of sects, which disorganize the life of Christian families. Since the year 1989, it has been observed that new religious movements and sects are significantly more active in Poland. Between 1987 and 1996 there was a great growth in the number of sects. This is also the consequence of liberalisation in relations to many civil rights norms. Usually, what is new is more attractive and appealing to people. In this context we should explain why sects are so popular, especially amongst youth. We should be aware that there is a real danger that young people can become addicted to the destructive impact of sects. That is why it is necessary to get to know the psychological, sociological and religious conditions which are responsible for people’s becoming involved in sects. Sects triumph when the Church or the society (families) cannot cater for real and important needs of people who are searching.

Keywords: sect, recruiting methods, family, upbringing

KS. MAREK KLUZ

Wydział Teologiczny
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II
Kraków

Odpowiedzialność za Ojczyznę w zjednoczonej Europie w ujęciu księdza profesora Jerzego Bajdy

Streszczenie: Ojczyzna jest dla człowieka terenem powołania i moralnej odpowiedzialności, jest darem i jednocześnie zadaniem moralnym. Każdy człowiek jest powołany do tego, aby z całą gorliwością i stanowczością dbać o dobro ojczyzny i wszystkie jej potrzeby. Jest to niezwykle ważne zadanie w sytuacji obecności Polski w Unii Europejskiej, w zjednoczonej Europie.

W tej perspektywie niezwykle istotnym zadaniem na dzisiaj jest ukazanie na nowo wartości ojczyzny oraz powinności moralnych związanych z patriotyzmem. Ojczyzna bowiem umożliwia człowiekowi to wszystko, co jest niezbędne do ukształtowania własnej osobowości. W obecnej rzeczywistości potrzeba także właściwej formacji patriotycznej prowadzonej głównie w środowisku rodzinnym, szkolnym i kościelnym. Te wszystkie aspekty odpowiedzialności za ojczyznę można odnaleźć w nauczaniu moralnym ks. prof. Jerzego Bajdy.

Słowa kluczowe: ks. prof. Jerzy Bajda, ojczyzna, patriotyzm, człowiek, odpowiedzialność moralna, formacja

Wprowadzenie

Podjmując zadania w nowym stuleciu, Kościół w Polsce jest świadom tego, że swoją kondycję moralną zawdzięcza pełnej poświęcenia pracy wielu wybitnych ludzi minionego i obecnego wieku. Niewątpliwie jedną z takich postaci kształtującą swoją wiedzę i zapałem apostołskim oblicze chrześcijańskiej moralności w Polsce drugiej połowy XX wieku i na początku XXI wieku był ks. prof. Jerzy Bajda¹. Przez

¹ Ks. prof. Jerzy Bajda urodził się 11 maja 1928 w Krakowie. Świecenia kapłańskie przyjął w 1954 r. w Tarnowie. W 1962 r. uzyskał doktorat z prawa kanonicznego na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. W 1980 na podstawie pracy „Powołanie chrześcijańskie jako zasada teologii moralnej” habilitował się na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. W 1993 r. otrzymał tytuł profesora. Od 1997 r. był kierownikiem Katedry Teologii Moralnej Małżeństwa i Rodziny w Instytucie Studiów nad Rodziną Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. W 1966 biskup Karol Wojtyła powołał go do grona teologów moralistów środowiska krakowskiego, którzy przygotowywali dla papieża Pawła VI ekspertyzę na temat antykoncepcji. Tak zwany memoriał krakowski został w 1968 wręczony Pawłowi VI, który przygotowywał wówczas encyklikę *Humanae vitae*. Był publicystą „Naszego Dziennika”,

wszystkie lata swojej pracy naukowej, w trudnym okresie komunizmu i jego załamania się, aż po czasy współczesne ks. Bajda przekazywał niezmienną Bożą prawdę i ewangeliczne zasady moralne. Jako naukowiec i duszpasterz odpowiedzialny za formowanie i umacnianie życia moralnego dawał konkretne wskazówki, jak należy żyć i co należy czynić, aby życie chrześcijańskie stawało się coraz doskonalsze. W swoich licznych publikacjach i wystąpieniach podejmował najbardziej aktualne zagadnienia i wyzwania ówczesnego czasu. Ks. Bajda pragnął wyjść naprzeciw temu wszystkiemu, co niósł ze sobą współczesny świat i w ten sposób przyczynić się do właściwego ukształtowania życia moralnego chrześcijan.

W przekazywanym przez ks. Bajdę orędziu moralnym nie mogło więc zabraknąć także odniesień do życia społecznego. W całokształcie problematyki społecznej, którą podjął w swoim nauczaniu ks. Bajda, można odnaleźć zagadnienia o kluczowym znaczeniu dla życia społecznego człowieka. Do istotnych zagadnień – oprócz szeroko pojętej tematyki małżeńsko-rodzinnej – trzeba bez wątpienia zaliczyć kształtowanie postawy patriotycznej. Zabiegając tak usilnie o odnowę życia społecznego, pragnął, aby moralnie zdrowe społeczeństwo kształtowało odpowiedzialnych i wrażliwych na miłość ojczyzny obywateli.

Już w tym miejscu należy stwierdzić, że temat patriotyzmu, czyli odpowiedzialności za ojczyznę, podejmowany przez ks. Bajdę w publikacjach naukowych i popularno-naukowych (np. felietony w „Naszym Dzienniku”) wniósł wiele ciekawych wskazówek i mądrych pouczeń². Jest to niezwykle ważne w sytuacji obecności Polski w Unii Europejskiej, w zjednoczonej Europie³. W obecnej rzeczywistości, daje się bowiem łatwo zauważyć, że nowe pokolenie Polaków wzrasta w kontekście jakiejś pustki, zniechęcenia, osłabienia woli życia, duchowego wykorzenia i braku wrażliwości na to, co znaczy „ojczyzna”, służba ojczyźnie, poświęcenie dla niej. Co więcej, mówienie o ojczyźnie i o miłości ojczyzny wielu Polaków dzisiaj drażni. Wynika to nie tylko ze współczesnej alergii na patos i gołosłowność. Socjologowie sygnalizują zatrważająco niską ocenę własnego narodu u wielu dzisiejszych Polaków, zwłaszcza u młodych. Wielu z nich wyjeżdżających za granicę wstydi się tego, że są Polakami. Chcąc więc mieć trwałą i znaczącą pozycję w Europie należy promować własną ojczyznę. Nie może być mniej miłości do Polski, jeśli jest więcej Europy, bo wówczas Europa będzie uboższa o to dobro, które jest zakotwiczone w naszej ojczyźnie– Polsce.

W tej perspektywie istotnym zadaniem na dzisiaj jest ukazanie na nowo bogac-

Radia Maryja, a także współpracował z Telewizją Trwam. Bronił suwerenności Polski m.in. w liście, jaki wystosował 6 maja 2008 roku do prezydenta RP Lecha Kaczyńskiego. Odnosząc się do ratyfikacji traktatu reformującego Unię Europejską przestrzegał przed postawą neutralności.

² Zob. szerzej: zebrane felietony ks. Jerzego Bajdy publikowane na łamach „Naszego Dziennika”: *Obrona i promocja rodziny. Zamyślenia Księdza Profesora Jerzego Bajdy*, red. M. Kluz, J. Młyński, Sandomierz 2015.

³ Por. szerzej: J. Bajda, *Jan Paweł II – promotor rodziny – w kontekście procesów integracyjnych w Europie*, „Studia nad Rodziną” 7/2 (2003), s. 55-77; J. Bajda, *Jutro Europy i świata*, w: R. Buttiglione, *Filozoficzne rozumienie Europy*, Lublin 1997, s. 2-3.

twa i wartości ojczyzny oraz moralnych aspektów i powinności związanych z patriotyzmem i co wydaje się najważniejsze – nieustanne prowadzenie od najmłodszych lat dzieła wychowania do czci, szacunku i miłości własnej ojczyzny i przyjaźni z innymi narodami. Te wszystkie aspekty można odnaleźć w nauczaniu moralnym ks. prof. Bajdy. I należy zaznaczyć, że pisał o tych sprawach odważnie, zgłębiając najważniejsze problemy.

2. Powinności moralne związane z miłością ojczyzny

Myśli, które składają się na pojęcie „ojczyzna”, w doświadczeniu i przekazie ks. Bajdy mają wiele wątków i korelatów. Są nimi: ziemia, ludzie, rodzina, dzieje, historia, tradycja, język, religia, kultura. Tak rozumiana ojczyzna jest dobrem fundamentalnym, jest ona, jeśli tak można powiedzieć, „nośnikiem” wielorakich wartości dla osoby jako jednostki i wspólnoty osób. Ale ks. Bajda powołany do służby wartościom teologicznym i moralnym widział również ojczyznę w perspektywie wiary. Ojczyzna jest dla niego darem Boga, Bożą tajemnicą. Ojczyzna jest także matką, którą mamy obowiązek miłować. Stosuje się więc do niej prawo zawarte w IV przykazaniu. Obowiązek czci i miłości jawi się jako bezwarunkowy. W tej miłości zawiera się też postawa wdzięczności. Jako źródło bytu ludzkiego ojczyzna uczestniczy w wielkości i powadze Stwórcy. Ks. Bajda przypisał jej także pewne uczestnictwo w Chrystusowym dziele zbawczym i dziele uświęcania ludzi przez Ducha Świętego. Wprawdzie nadprzyrodzone dzieło zbawcze dokonuje się w Kościele i on jest matką naszego zbawienia, niemniej jednak ojczyzna rodzi dzieci dla Kościoła oraz otwiera mu i toruje drogę do wykonywania właściwej misji i z tego tytułu zasługuje na głębszą cześć.

Ks. Bajda, mówiąc na temat ojczyzny, powoływał się na słowa Soboru Watykańskiego II, zawarte m.in. w dekrecie o misyjności Kościoła, zachęcającym chrześcijan, aby „żyjąc dla Boga i Chrystusa w uczciwej atmosferze swego narodu, jako dobrzy obywatele pielęgnowali prawdziwą i skuteczną miłość ojczyzny, i unikali wszelkiej pogardy dla innej rasy oraz przesadnego nacjonalizmu”⁴. Podobną myśl wyraża „Konstytucja o Kościele w świecie współczesnym”. Czytamy w niej: „Niech obywatele pielęgnować wielkodusznie i wiernie miłość ojczyzny, jednak bez ciasnoty duchowej, tak by mieli również wzgląd na dobro całej rodziny ludzkiej”⁵. Trzeba wyraźnie podkreślić, że Kościół, który czerpie inspiracje z Ewangelii Jezusa Chrystusa, od samego początku nauczał, że miłość ojczyzny jest obowiązkiem wszystkich chrześcijan. Obowiązek ten sięga tak daleko, że w pewnych warunkach może nawet wymagać złożenia ofiary z własnego życia.

Ks. Bajda, który pracował dla dobra Kościoła Chrystusowego, całym sercem

⁴ Sobór Watykański II, *Dekret o działalności misyjnej Kościoła „Ad gentes divinitus”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1986, nr 15.

⁵ Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, nr 75.

starał się rozbudzić u wiernych poczucie odpowiedzialności za ojczyznę. Czynił to w niektórych swoich artykułach naukowych, a zwłaszcza przez wspomniane felietony publikowane w „Naszym Dzienniku”. Ukazywał w nich cel i potrzebę rozwijania zdrowego i autentycznego patriotyzmu. Uświadamiał, że chrześcijanin, który wsłuchuje się w słowa Pana i realizuje je w codziennym życiu, nie może przejść obojętnie wobec tego wszystkiego, co kryje się pod pojęciem ojczyzna. Pragnął więc, aby każdy chrześcijanin potrafił – wyrażając wdzięczność za wszelkie otrzymane dobra od społeczeństwa – szczerym sercem miłować swoją ojczyznę.

W czym praktycznie – zdaniem ks. Bajdy – ma się przejawiać prawdziwa miłość do ojczyzny, czyli zdrowy i autentyczny patriotyzm? Jest rzeczą oczywistą, że miłość ojczyzny nie polega wyłącznie na uczuciu. Wyżej więc niż więzi uczuciowe trzeba cenić miłość jako życzliwe nastawienie woli wobec ojczyzny – pragnienie dla niej prawdziwego dobra. Życzliwość ta kieruje się ostatecznie do ludzi, czyli do narodu, podstawowego elementu ojczyzny.

Zdaniem ks. Bajdy przejawem prawdziwej i autentycznej miłości ojczyzny nie są też tylko piękne i uroczyste deklaracje słowne, ale przede wszystkim dobre czyny, praktyczne postawy. Dobre czyny i postawy mają szczególnie uwidaczniać się w solidnej pracy wykonywanej dla dobra wspólnego. Tylko bowiem praca, wytrwała i ofiarna, może zapewnić ojczyźnie pomyślność, dobrobyt, pokój i rozwój. Potrzeba dziś konkretnej służby dla dobra ojczyzny. Ta służba polega na poświęcaniu swoich sił, zdolności, troski i starań dobru wspólnoty, podporządkowaniu jej interesów osobistych⁶.

Według ks. prof. Bajdy świadectwem autentycznej miłości ojczyzny jest troska o jej pomyślny rozwój gospodarczy, społeczny, kulturalny, intelektualny, a także rozwój religijny i moralny. Dowodem prawdziwego patriotyzmu jest też troska o poprawne, życzliwe stosunki między ludźmi, szacunek dla wszystkich ludzi, nawet inaczej myślących, pochylanie się nad potrzebującymi, walka o sprawiedliwość i solidarność. Odpowiedzialność za ojczyznę oznacza również zakaz wyrządzania szkody własnemu narodowi i troskę o to, by nie czynili tego inni⁷.

Szczególnym przejawem troski i odpowiedzialności człowieka za ojczyznę jest gotowość do składania dla niej ofiar. „Miłość – podkreślał ks. Bajda – potwierdza się przez gotowość do ofiary”⁸. Im większa będzie ofiarność, tym bardziej człowiek będzie mógł cieszyć się wraz z bliźnimi jej owocami. Kamieniem probierczym prawdziwej miłości ojczyzny będzie przede wszystkim gotowość oddania za nią swojego życia. Czasy współczesne – jak uczył ks. Bajda – nie zawsze jednak wymagają od Polaków ofiary krwi, ale żądają nie mniejszego wysiłku w pracy codziennej oraz wzmoczonego poczucia odpowiedzialności za ojczyznę. Należy więc postawić sobie wymagania uczciwego i szlachetnego życia, bezinteresowności, poszanowania god-

⁶ Por. S. Wyszynski, *Służba matce ojczyźnie*, w: *Z dziejów polskiego patriotyzmu. Wybór tekstów*, red. J. Kloczkowski, Kraków 2007, s. 320-333.

⁷ Por. J. Salij, *Patriotyzm dzisiaj*, Poznań 2005, s. 7-28.

⁸ J. Bajda, *Rodzina miejscem Boga i człowieka*, Łomianki 2005, s. 152.

ności każdego człowieka, umiłowania prawdy, wolności i pokoju oraz tych wszystkich wartości, które służą dobru człowieka i ojczyzny⁹.

Prawdziwy patriotyzm zobowiązuje też człowieka do szacunku i wierności wobec dziedzictwa, „któremu na imię „Polska”. Dziedzictwo jest wartością, której nie wymyślił człowiek. Jest to trwanie człowieka, w określonym miejscu i uczestnictwo w określonych darach, jako trwanie w darze stworzenia¹⁰. W nauczaniu ks. Bajdy słowo „dziedzictwo” pojawia się wielokrotnie. Jest ono filarem, fundamentem przekazu o ojczyźnie. Ma wymiar *sacrum*. W jego rozumieniu, na podstawowe elementy dziedzictwa składają się: ziemia, dziedzictwo wiary, kultura i związana z nią tradycja oraz historia.

Związek z ziemią leży u podstaw dziedzictwa: „Abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną” (Rdz 1, 28). Ziemię należy widzieć jako święty dar Boga. W niej odbija się świętość Boga. Ukazując ziemię jako święty dar Boga, należy apelować do rolników, aby z miłością stali przy ziemi, szanowali ją i bronili ten polski grunt do ostatniej skiby. Wszyscy ludzie mają okazywać szacunek dla ziemi i dla godności pracujących na roli. Rolnicy bowiem żywią i bronią narodu. Mają zatem szczególną rolę w posiadaniu i utrzymaniu dziedzictwa. Rolnicy też stanowią element stałości i trwania. Owa stałość i trwanie wypływają z faktu posiadania ziemi i przekazywania jej następnym pokoleniom. Pozycja rolnika jest zatem jakby u samych podstaw dziedzictwa.

Idąc dalej trzeba stwierdzić, że dziedzictwo to nie tylko podstawa bytu materialnego. Dziedzictwem na równi, a może niejako jeszcze bardziej, jest to wszystko, co stanowi jego duchowy wymiar. Polska – jak podkreślał ks. Bajda – to przede wszystkim dziedzictwo duchowe. Dlatego istotnym obowiązkiem obywateli jest troska zachowania tego dziedzictwa¹¹. U podstaw dziedzictwa duchowego jest wiara. Wiara jest i zawsze była ostoją i ratunkiem dla narodu na trudnych drogach jego historii.

Trwała obecność wiary jest też nośnikiem polskiej tradycji. „Mamy swój honor i poczucie tożsamości, mamy swoją tradycję” – pisał w jednym z felietonów ks. Bajda¹². Tradycja w ogólnym sensie oznacza sumę procesów i zwyczajów zdobytych i ustanowionych w historii i przekazywanych z pokolenia na pokolenie. W nauce ks. Bajdy tradycja ma wymiar *sacrum*. Tradycja zapewnia ciągłość tego, co zostało rozpoczęte, zapewnia więc jakieś zasadnicze trwanie dziedzictwa. W przekazie ks. Bajdy tradycja oznacza odwołanie się do przeszłości, z myślą o tym, co należy do „dziś”, z troską o przyszłość. W tym też kontekście ks. Bajda uważał tradycję

⁹ Por. J. Bajda, *Ku odnowionej Polsce*, „Sprawy Rodziny” 73/1 (2006), s. 94-102. Por. także: J. Bajda, *Bioetyka a godność osoby ludzkiej*, w: *Rodzina wiosną dla Europy i świata. Wybór tekstów z IV Światowego Kongresu Rodzin*, red. K. Mazela, Warszawa 2007, s. 505.

¹⁰ Por. J. Bajda, *Feministki, papież i Europa*, w: *Obrona i promocja rodziny. Zamyślenia Księdza Profesora Jerzego Bajdy*, s. 35-36.

¹¹ Por. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 66.

¹² J. Bajda, *Feministki, papież i Europa*, s. 36.

za podstawę rozwoju narodu¹³.

Przez swój chrześcijański charakter tradycja nosi znamiona świętości. Przynależność bowiem do świętego staje się podstawą moralnej świętości. Ten manifestujący się charakter świętości w polskiej tradycji wskazuje zarazem, że jest ona konieczna i jakoś niepodważalna. Tylko bowiem co ma znamiona świętości, może zapewnić sens ludzkiego życia. W rozumieniu ks. Bajdy na tradycję polską składa się w szczególnej mierze wszystko to, co w jakiś sposób dotyczy kultu, a więc relacji do Boga, Maryi i świętych. Święta obchodzone w Polsce odznaczają się bogato zapisaną tradycją. Święta Bożego Narodzenia mają wymowę rodzinności i ludzkiej solidarności. One zbliżają ludzi do siebie, ludzi czynią ludźmi i przez to obdarzają ich prawdziwym szczęściem. Również święto Zmartwychwstania Pańskiego ma specyficzną polską tradycję związaną z liturgią Wielkiego Tygodnia. W ten sam ciąg tradycji wpisał ks. Bajda uroczystość Bożego Ciała i tradycje świąt maryjnych. Do zapisu należy włączyć także polskie kołеды, pieśni religijne, godzinki o Najświętszej Maryi Pannie. Z ducha narodu zrodziły się też śpiewane w Wielkim Poście Gorzkie Żale, których nie ma gdzie indziej. One są polskimi lamentacjami nad cierpieniem Boga za nas i nad naszą wobec Niego niewdzięcznością, i w ciągu wieków były one źródłem duchowej siły dla Polaków wystawionych na tak trudne i bolesne próby dziejowe¹⁴.

Tak więc można powiedzieć, że aby spłacić dług ojczyźnie, trzeba strzec w sobie i w drugich ojczystego obyczaju. Tradycja i związana z nią obrzędowość jest spoiwem dla narodu. Powtarzalność obyczaju i obrzędu sprawia, że stanowią one czynnik utrwalania zbiorowości – zapewnia jej ciągłość. Tradycja należy do kategorii nakazu. Jest sposobem bycia człowieka i narodu, sposobem utrwalania dziedzictwa. Dziedzictwo związane z tradycją jest gruntem, na którym spotykają się różne pokolenia¹⁵.

W nauczaniu ks. Bajdy ważnym elementem dziedzictwa jest też historia narodu, którą człowiek powinien kochać, szanować i nigdy o niej nie zapominać¹⁶. Człowiek bowiem oderwany od przeszłości, od historii więdnie i zamiera, jak drzewo bez korzeni. Według ks. Bajdy w historii ojczyzny pierwsze miejsce zajmuje Chrystus. On jest fundamentem bytu narodowego. „Niestety słabością Europy – jak twierdził Ks. Profesor – jest zagubienie więzi z Bogiem i tym samym utrata autentycznej podstawy moralności”¹⁷. Tymczasem bez Chrystusa nie można zrozumieć historii Polski, a także i Europy¹⁸. Gdyby ktoś chciał oderwać Chrystusa od historii polskiej, poeł-

¹³ Por. J. Bajda, *Ku odnowionej Polsce*, s. 96-97.

¹⁴ Por. W. Korzeniowska, *Bogactwo i różnorodność tradycji w kulturze polskiej*, w: *Dziecko w świecie tradycji*, t. VII, red. F. Ziemiński, W. Korzeniowska, B. Dymara, Kraków 2002, s. 89-93.

¹⁵ Por. K. Chałas, S. Kowalczyk, *Wychowanie ku wartościom narodowo-patriotycznym*, t. II: *Naród. Ojczyzna. Patriotyzm. Państwo. Pokój*, Lublin-Kielce 2006, s. 84-88.

¹⁶ Por. J. Bajda, *Feministki, papież i Europa*, s. 93.

¹⁷ J. Bajda, *Rodzina miejscem promocji godności osoby ludzkiej – w perspektywie przyszłości Europy*, „Sprawy Rodziny” 77/1 (2007), s. 56.

¹⁸ Por. J. Bajda, *Jan Paweł II w Polsce (1997). Papieskie przesłanie dla Europy*, „Ethos” 41-42

niłby zły czyn, bo Chrystus przez wieki był źródłem największych wartości, które zostały urzeczywistnione w życiu polskiego narodu. Potwierdził to papież Jan Paweł II mówiąc: „Nie sposób zrozumieć dziejów narodu polskiego – tej wielkiej tysiącletniej wspólnoty, która tak głęboko stanowi o mnie, o każdym z nas, bez Chrystusa. Jeślibyśmy odrzucili ten klucz dla zrozumienia naszego narodu, narazilibyśmy się na zasadnicze nieporozumienie”¹⁹. Chrystus był w narodzie i z narodem zwłaszcza w chwilach trudnych doświadczeń. W ciągu tysiąca lat swojej historii Polacy niejednokrotnie odczuwali gorycz opuszczenia. Nigdy jednak nie byli osamotnieni. Zawsze bowiem był z nimi Chrystus ukrzyżowany, który przyciągał ich do swego Serca swoją czułą miłością²⁰.

W wymiarze ojczyzny z Chrystusem złączona jest Maryja²¹. Zdaniem ks. Bajdy specyfika polskiego chrześcijaństwa od początku dziejów jest Maryjną drogą wiary²². Królestwem Maryi było całe średniowieczne uniwersum, które swym charakterem nazaczyło również i dzieje Polski. Dzieje Polski zaczynają się od pieśni *Bogurodzica*. W tej najstarszej pieśni zawarte są główne prawdy wiary i zasady moralności. *Bogurodzica* jest więc niejako dokumentem życia Polaków, który trzeba wiernie zachowywać²³.

Nieocenione jest znaczenie Jasnej Góry w życiu Polaków i w doświadczeniu dziejów. Jakże zbawienne dla naszego narodu, nie tylko w czasie szwedzkiego potopu i szwedzkiej niewoli, lecz zawsze w ciągu długich wieków okazywało się to, że był on w słodkiej niewoli Jasnej Góry. Słusznie nazywa się ta Góra Jasną, bo z niej Niebieska Matka była dla narodu polskiego światłem nawet wtedy, gdy gasły wszystkie inne światła²⁴. Obraz Jasnogórski odzwierciedla całą treść i doświadczenie wiary zawarte w pieśni *Bogurodzica*, a więc cały początek wiary i dziejów Polaków. Jasnogórski obraz posiada dla Polaków także wymiar moralnej wolności. Jan Paweł II tak mocno związany z Jasną Górą stwierdził: „Tutaj zawsze byliśmy wolni”²⁵. Można więc powiedzieć, że Jasna Góra jest miejscem, w którym niejako w całej syntezie

(1998), s. 109-118. Por. także: J. Bajda, *Europa i „człowiek”*, w: *Obrona i promocja rodziny. Zamyślenia Księdza Profesora Jerzego Bajdy*, s. 231-233.

¹⁹ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. na Placu Zwycięstwa (Warszawa – 2 czerwca 1979)*, w: tenże, *Nauczanie społeczne. Pielgrzymka do Polski 2-10 VI 1979*, t. 1, Warszawa 1982, s. 21.

²⁰ Por. J. Bajda, *Wokół pewnego sporu*, w: *Obrona i promocja rodziny. Zamyślenia Księdza Profesora Jerzego Bajdy*, s. 94.

²¹ Por. tamże.

²² Por. J. Bajda, *Rodzina miejscem Boga i człowieka*, s. 153-158.

²³ Por. A. Pawelczyńska, *O istocie narodowej tożsamości. Polacy wobec zagrożeń*, Lublin 2010, s. 99-101.

²⁴ Papież Jan Paweł II r. zanim przyjechał do Polski, aby świętować sześćsetlecie obecności jasnogórskiej ikony w dziejach narodu, w modlitwie 25 sierpnia 1982 r. wypowiedział prawdę o tym, że „wizerunek jasnogórski jest trwałym wyrazem tego, jak historia naszego Narodu związała się z Maryją – i trwale z Nią wiąże”. Cyt. za: J. Nagórny, *Moja Ojczyzna – Ojczyzna Jana Pawła II*, w: *Z Karolem Wojtyłą myśląc Ojczyzna*, red. W. Chudy, Lublin 2002, s. 193.

²⁵ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej pod Szczytem Jasnej Góry (Częstochowa – 4 czerwca 1979)*, w: tenże, *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia, homilie*, Kraków 2005, s. 50.

skoncentrowały się dzieje Polaków. W tym kryterium mieści się również całe odczucie i historyczne doświadczenie chrześcijańskiego narodu. Chrześcijanin kochający swoją ojczyznę musi o tym zawsze pamiętać.

Szczególnym znakiem Bożej obecności w historii ojczyzny są ludzie święci, bohaterowie zmagających na polach bitewnych, uczeni, literaci, politycy, a także ludzie „zwykli”, bezimienni, nieznani, starzy i młodzi. To im Polska zawdzięcza przetrwanie tylu groźnych burz dziejowych. Oni są najszlachetniejszym tworzywem i zwornikiem dziedzictwa. To właśnie dzięki tym ludziom, bohaterom, dzięki ich ofierze Polska nie zginęła²⁶. Dlatego o tej ofierze nie wolno nigdy zapomnieć. W imię nie tylko miłości, lecz nade wszystko sprawiedliwości. Czyny tych, którzy odeszli, są zatem zobowiązaniem dla człowieka.

Analizując nauczanie ks. Bajdy na temat dziedzictwa można stwierdzić, że widział je on jako wielkie dobro dla Polaków. Dziedzictwo, które stanowi ojczyznę, jest zatem szczególną wartością, przedmiotem dążenia, gdyż to właśnie należy do istoty dobra. Jako dobro dziedzictwo stanowi jednocześnie zobowiązanie do wierności i zadań wobec niego. Zadania wobec dziedzictwa wiążą się z kategorią powinności moralnej. Doświadczenia wartości bowiem nie można przyjąć bez odniesienia do powinności. Powinność ma zawsze charakter imperatywu moralnego wyrażającego się w sumieniu. Zadania wobec dziedzictwa mogą być więc najogólniej ujęte jako moralny imperatyw czynu patriotycznego²⁷.

U progu tych zadań – zdaniem ks. Bajdy – jest przyjęcie dziedzictwa związane z potwierdzeniem własnej tożsamości, a także z moralną odpowiedzialnością za dar. Papież Jan Paweł II na Błoniach krakowskich w 1979 r. zobowiązał człowieka do przyjęcia dziedzictwa z wiarą, nadzieją i miłością. Przyjęcie dziedzictwa oznacza więc wierność wartościom, które wraz z dziedzictwem zostały człowiekowi dane i zadane. „O ile pozostajemy wierni nauczaniu Papieża – uświadamiał ks. Bajda – mamy większe prawo nazywać się Europą niż ci, którzy odrzucili Boga i tym samym zdradzili prawa człowieka. Nie podzielam optymizmu tych, którzy twierdzą, że prawodawstwo unijne nie zagraża naszej suwerenności moralno-kulturowej”²⁸.

W tej perspektywie obowiązkiem moralnym człowieka jest także nieustannie bronić dziedzictwa, czyli prawdy i prawa do tradycji, historii narodu i kultury ojczystej²⁹. Obrona ta wiąże się również z obroną ładu moralnego w życiu osobistym, rodzinnym, zawodowym i społecznym. Obrona dotyczy wszystkiego, co wiąże się z „korzeniami” dziedzictwa. Korzenie bowiem stanowią o możliwości życia i rozwoju. Drzewo nie może rozwijać się bez korzeni. Bez korzeni więdnie, usycha i zamiera. Podobnie i człowiek, aby naprawdę rozwijał się duchowo, musi pamiętać

²⁶ Por. L. Elektorowicz, *Pojęcie Ojczyzny – wczoraj i dziś*, w: *Z Karolem Wojtyłą myśląc Ojczyzna*, s. 82-83.

²⁷ Por. K. Ryczan, *Wierność dziedzictwu a tożsamość narodowa*, w: *Szkola miejscem kształtowania postawy patriotycznej*, red. I. Skubiś, Częstochowa 1988, s. 9-25.

²⁸ J. Bajda, *Feministki, papież i Europa*, s. 38.

²⁹ Por. J. Bajda, *Wokół pewnego sporu*, s. 93-94.

o korzeniach, z jakich wyrósł. Jeśli o tych korzeniach zapomina, grozi mu śmierć duchowa. Trzeba też pamiętać o tworzeniu dziedzictwa. W tym tworzeniu dziedzictwa można wyodrębnić dwa zasadnicze zadania: podstawowe idee przekazać następnym pokoleniom i wzbogacić dziedzictwo, czyli spowodować jego rozwój, dostosować wartości do potrzeb miejsca i czasu. To tworzenie dziedzictwa jest zarazem sposobem spłacenia długu, jaki zaciąga się wobec dziedzictwa.

W nauczaniu ks. Bajdy widać więc wyraźnie, że zadania wobec dziedzictwa mają moc imperatywu sumienia dla człowieka. Imperatywu, w którym polskość jest widziana jako przedmiot świadectwa, obowiązku i odpowiedzialności.

Z nauczania ks. Bajdy wynika ponadto, że prawdziwa troska i odpowiedzialność za ojczyznę łączy się również z głębokim szacunkiem do tego wszystkiego, co stanowi wartość innych narodów. Wymaga uznania i przyjęcia wszelkiego dobra znajdującego się poza człowiekiem i gotowości do moralnego doskonalenia się w oparciu o dorobek i doświadczenie innych narodów. Siłą twórczą prawdziwego patriotyzmu jest więc autentyczna miłość, wolna od nienawiści, bo nienawiść to mur, który oddziela człowieka od człowieka w narodzie. Postawa nienawiści niesłychanie więc zuboża własny naród, pozbawiając go możliwości korzystania z dorobku całej ludzkiej rodziny³⁰. Miłość ojczyzny, która rodzi nienawiść, fanatyzm i niesprawiedliwość wobec innych narodów, nie jest niczym innym, jak tylko zwyrodniałą stronniczością. Trudno mówić o zdrowym patriotyzmie, jeśli się nienawidzi inne narody. Chrześcijańskie pojęcie miłości ojczyzny jest dalekie od szowinizmu, ksenofobii oraz od nacjonalizmu i kosmopolityzmu, który marzy o wszystkich narodach i o całej ludzkości, a nie chce pracować dla tego, co najbliższe – dla swej ojczyzny³¹.

Mówiąc o odpowiedzialności za ojczyznę ks. Bajda często przypominał i wskazywał na potrzebę nieustannego nawracania się z licznych grzechów i wad narodowych. Do najbardziej niebezpiecznych zaliczał: alkoholizm, narkomanię, demoralizację dzieci i młodzieży, korupcję, zabijanie dzieci nienarodzonych oraz kryzys życia małżeńsko-rodzinnego³². Wszystkie te słabości – zdaniem ks. Bajdy – poważnie zagrażają prawidłowemu rozwojowi kraju. Prawdziwa miłość ojczyzny wymaga więc od wszystkich nieustannej pracy nad sobą i walki z nałogami i wynaturzeniami. Jest to istotne zadanie moralne nie tylko dla pomyślności ojczyzny, ale i dla prawidłowego rozwoju życia chrześcijańskiego człowieka. Praca nad samym sobą, nad swoimi wadami wymaga wielu ofiar, wyrzeczeń, poświęceń i cierpliwości. Ale odniesione zwycięstwo daje wielką radość i pokój. Przynosi szczęście człowiekowi i pożytek ojczyźnie.

Według ks. Bajdy prawdziwa miłość ojczyzny domaga się również dzisiaj odważnego reagowania indywidualnego i poprzez organizacje pozarządowe na per-

³⁰ Por. *Konferencja Episkopatu Polski, List Episkopatu Polski o chrześcijańskim patriotyzmie*, w: *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945-1974*, Paryż 1975, s. 707-708.

³¹ Por. A. Lepa, *O patriotyzmie w mediach*, „Wychowawca” 4(2003), s. 12. Por. także: H. Łuczak, *Wierność dziedzictwu*, Lublin 1985, s. 121.

³² Por. J. Bajda, *Powołanie małżeństwa i rodziny*, Łomianki 2010, s. 153.

misywną pedagogikę w szkołach, na niepotrzebną pracę w niedzielę, na złe treści przekazywane w mass mediach itp. Zarazem trzeba mocno podkreślić, że nie wolno się lękać wpływów z zewnątrz. Byłoby to dowodem takiej samej niedojrzałości, jak postawa odrzucania z góry wszystkiego, co rodzime. Nie chodzi o lęk przed nowością, ale o lęk przed złem. I nie chodzi o upieranie się przy tym, co było dotychczas, ale o budowanie takiej atmosfery w ojczyźnie, żeby się możliwie każdy człowiek czuł naprawdę u siebie³³.

3. Formacja patriotyczna

Niezwykle ważnym zadaniem moralnym w obecnej polskiej rzeczywistości jest wychowanie do właściwej pojętej miłości ojczyzny. Człowiek prawdziwie kochający ojczyznę, poznający jej historię, kulturę, religię, angażujący się w budowanie jej pomyślności, staje się człowiekiem pokoju i wysokiej kultury, prawym i odpowiedzialnym obywatelem narodu. Zdawał sobie z tego sprawę ks. prof. Bajda, dlatego tym zagadnieniom poświęcił wiele miejsca zwłaszcza w swoich felietonach publikowanych na łamach „Naszego Dziennika”.

Według ks. Bajdy wychowanie patriotyczne ma miejsce głównie w domu rodzinnym. Dom rodzinny odgrywa fundamentalną rolę w wychowaniu na wszystkich płaszczyznach, w tym szczególnie w wychowaniu do miłości ojczyzny. „Rodzina – uświadamiał ks. Bajda – jest źródłem istnienia i żywotności narodu”³⁴. Z domu rodzinnego młody człowiek powinien wynieść pierwsze fascynacje ojczystym językiem, kulturą, tradycją, historią³⁵. Zanikające już dziś wielopokoleniowe rody stwarzały warunki do tworzenia specyficznej atmosfery, która kładła podwaliny pod budzenie się uczuć narodowych. Dziadkowie opowieściami o dawnych dziejach zaszczepliwi poczucie więzi z przodkami. Łatwiej było wówczas zrozumieć młodym, ile zawdzięczają przeszłym pokoleniom. W rodzinie powinno uczyć się pierwszych modlitw i zaszczepliwać podstawy głębokiej religijności. Nauka pacierza, podstawowych prawd wiary, kultywowanie typowo polskich tradycji świątecznych ma ważne znaczenie dla przyszłej formacji religijno-patriotycznej. „Można więc powiedzieć – przytaczając słowa ks. Bajdy – że istnienie narodu zależy od tego, czy serca ojców i matek są tak szerokie i bogate, aby pomieścić całą treść narodowego dziedzictwa i duchowej tradycji przodków żyjących heroiczną wiarą, aby ten posag przekazać młodym, otwierającym oczy i umysły na odczytanie sensu świata; czy blask miłości ojcowskiej sięga tak daleko w przestrzeń duchowa narodu, by wszystko, co oświeca, mogło objawić się w oczach młodego człowieka jako Ojczyzna, wspólny dom

³³ Por. J. Salij, *Patriotyzm dzisiaj*, Poznań 2005, s. 20-21.

³⁴ J. Bajda, *Rodzina miejscem Boga i człowieka*, s. 155. Por także: J. Bajda, *Rozpad „humanizmu” oświeceniowego czy „katastrofa antropologiczna”*, „Sprawy Rodziny” 73/1 (2006), s. 90.

³⁵ Por. J. Bajda, *Znaczenie rodziny dla kultury*, w: *Teologia, kultura, współczesność*, red. Z. Adamek, Tarnów 1995, s. 41-62.

wszystkich jego braci”³⁶.

Wychowanie patriotyczne to także kształtowanie cnót obywatelskich, czyli zachowań, w których przejawia się troska o ojczyznę, realizuje się konkretne poczucie odpowiedzialności za jej rozwój. Ważną cnotą jest ofiarność, bez której nie ma pozytywnego stosunku do ojczyzny i jej spraw. Dom rodzinny ma być miejscem, gdzie wyrabia się w dzieciach umiejętność wyrzekania się na rzecz innych, gotowość do ofiar³⁷.

Z cnotą ofiarności łączy się cnota wierności, która przejawia się w wytrwałej, wiernej służbie dla państwa, rzetelnym wypełnianiu obowiązków obywatelskich. Do cnót obywatelskich należy zaliczyć pracę i pracowitość. Poprzez pracę człowiek urzeczywistnia swoją godność, bardziej staje się człowiekiem³⁸. Z tego powodu praca łączy się z wychowaniem a zarazem rodziną, która jest jej pierwszą wewnętrzną szkołą. „Pracując, człowiek współpracuje z Bogiem i z ludźmi i tak tworzy dobro powszechne: dobro rodziny, narodu, państwa”³⁹. Do istotnych cnót obywatelskich ks. Bajda zaliczał również tradycyjne polskie cnoty, z których na szczególną uwagę zasługuje gościnność i pietyzm w stosunku do tego co ojcyste, co polskie. Z tego wynika, jak wielkie pole do działania stoi przed wychowawcami, a zwłaszcza przed rodzicami, gdyż to oni stanowią główny ośrodek przekazu wartości i postaw patriotycznych⁴⁰.

Zdaniem ks. Bajdy ważne zadanie w wychowaniu do miłości ojczyzny ma do spełnienia polska szkoła. Szkoła kontynuuje i ubogaca wychowanie patriotyczne wyniesione z domu rodzinnego, kształtując poczucie odpowiedzialności za ojczyznę, za wszystko, co ją stanowi. Do głównych zadań szkoły należy formowanie intelektualne, a przez to utrwalanie postaw patriotycznych. Najważniejszą rolę odgrywają takie przedmioty jak: historia, język polski, geografia i przyroda (biologia), muzyka, wiedza o społeczeństwie. Historia łączy wolę przeszłych pokoleń z obecną⁴¹. Literatura – poprzez ukazywanie losów bohaterów narodowych - motywuje do naśladownictwa, a także uczy piękna rodzimej mowy. Geografia i biologia ukazują wyjątkowość przyrody i krajobrazu polskiego (pomocne są w tym zakresie wycieczki krajoznawcze). Wychowanie muzyczne uwrażliwia na piękno rodzimej tradycji w tym zakresie. Wiedza o społeczeństwie powinna wskazywać na główne zadania życia narodowego w dobie obecnej. Ważne miejsce w pracy szkoły odgrywają również uroczystości patriotyczne, pogadanki wychowawcze oraz ogólna dyscyplina, która sprzyja formowaniu prawych charakterów⁴².

Pielęgnowanie katolickiego wątku w kulturze narodowej w głównej mierze przy-

³⁶ J. Bajda, *Prawa narodu a prawa rodziny*, w: *Obrona i promocja rodziny. Zamyślenia Księdza Profesora Jerzego Bajdy*, s. 67.

³⁷ Por. J. Bajda, *Rodzina miejscem Boga i człowieka*, s. 152.

³⁸ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Laborem exercens”*, Rzym 1981, nr 76.

³⁹ S. Wyszyński, *Duch pracy ludzkiej*, Warszawa 1957, s. 38.

⁴⁰ Por. J. Bajda, *Etos rodziny fundamentem społeczeństwa*, „Z pomocą Rodzinie” 5 (1990), s. 12-23.

⁴¹ Por. Z. Balicki, *Zasady wychowania narodowego*, Warszawa 1909, s. 4-5.

⁴² Por. K. Chałas, S. Kowalczyk, *Wychowanie ku wartościom narodowo-patriotycznym*, s. 121-296.

należy do zadań Kościoła. Ks. Bajda uświadamiał, że czasie zaborów, a także w okresie komunizmu Kościół nie tylko prowadził do Chrystusa, ale był ostoją polskości. Również w czasach liberalizmu i postmodernizmu zmuszony jest w dalszym ciągu spełniać te zadania. Tak się składa, że wróg katolicyzmu jest najczęściej wrogiem Polski. Liberalizm, podobnie jak komunizm usiłuje zniszczyć wiarę, wartości moralne wypracowane przez wieki i równocześnie godzi w podstawy bytu narodowego⁴³.

W tej perspektywie słuszny wydaje się też apel biskupów polskich z 14 marca 2004 r. skierowany do wiernych, w którym wyrażona została troska o przyszłość Polski w perspektywie wstąpienia do struktur Unii Europejskiej: „Szereg czynników sprawia, że pokolenie współczesnych Polaków stoi przed szansami, ale także i przed niebezpiecznymi pokusami, które będą się jeszcze bardziej wzmagać. A jest to nie tylko pokusa bierności i apatii, wycofania się z zaangażowania na rzecz wspólnoty czy pokusa emigracji. Znajdzie się także wielu polityków, którzy będą kusić i ludzi obietnicami bez pokrycia i fałszywymi receptami na łatwe szczęście. Nie wolno dać się zbałamucić. Nie istnieje droga na skróty do pomyślności i społecznego ładu. Im więcej wolności, tym więcej odpowiedzialności [...]. W perspektywie naszej obecności w Unii Europejskiej przed polskim społeczeństwem stoją wielkie zadania. Pomyślny rozwój Europy wymaga budowania cywilizacji życia i miłości. Tymczasem zagrożenia, także w naszej Ojczyźnie są wielkie. Po raz kolejny podejmuje się propagandę na rzecz zabijania nienarodzonych dzieci oraz przygotowuje się programy edukacyjne sprzeczne z prawem rodziców do wychowania dzieci w duchu własnych przekonań. Ta tendencja przed kilku laty została przezwyciężona, a dzisiaj, w imię wypaczonej wizji postępu, z uporem usiłuje się do niej wracać. Nie tylko katolikom, ale każdemu, komu miłe są wartości humanistyczne i ogólnoludzkie nie wolno uczestniczyć w kształtowaniu opinii publicznej tak, by sprzyjała zamachowi na życie człowieka [...]. Apelujemy szczególnie do młodych Polaków, którzy są naszą nadzieją, by z entuzjazmem włączyli się w dzieło kształtowania oblicza Europy w oparciu o wartości chrześcijańskie”⁴⁴.

Formowanie charakterów wymaga zatem zwrócenia większej uwagi na środowisko, w którym dorasta młodzież. Negatywną rolę odgrywają tu tzw. subkultury młodzieżowe. Identyfikując się z tymi grupami, młodzi ludzie przejmują idee anarchistyczne i konsumpcyjne. Część tych subkultur, o zabarwieniu anarchistyczno-lewicowym, utożsamia patriotyzm z faszyzmem. Niewątpliwie potrzebą chwili jest izolowanie młodych ludzi od tego typu trendów i mód. To samo odnosi się do subkultur szerzących wzorce szowinistyczne i neopogańskie⁴⁵.

Konieczna jest selekcja w wyborze programów telewizyjnych i radiowych.

⁴³ Por. J. Bajda, *Feministki, papież i Europa*, s. 35-38.

⁴⁴ „Chrześcijańska odpowiedzialność za Ojczyznę”. *Apel biskupów polskich o odpowiedzialność za przyszłość Polski i Europy w obliczu wstąpienia Polski do struktur Unii Europejskiej z 18 marca 2004 r.*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 25/5 (2004), s. 5.

⁴⁵ Por. szerzej: M. Braun-Gałkowska, *Patriotyzm – cnota zapomniana?*, w: *Szkola miejscem kształtowania postawy patriotycznej*, s. 77-90.

To samo dotyczy roztropnego czytania książek i czasopism. Szczególnie w okresie dorastania, gdy psychika jest jeszcze nieukształtowana, pojawia się realne niebezpieczeństwo przejścia postaw antypatriotycznych, natrętnie narzucanych przez propagandę, która może dać w życiu dorosłym efekt w postaci „nowego, liberalnego patriotyzmu”, od którego tylko krok do zwykłego kosmopolityzmu⁴⁶.

Według ks. Bajdy wychowanie do miłości ojczyzny, aby przyniosło pożądane skutki, musi zatem oprzeć się propagandzie mediów⁴⁷. W przeciwnym razie okaleczenie duchowe pogłębi się, doprowadzając w końcu do wyrzeczenia się polskości przez przyszłe generacje. Nowe pokolenia, pozbawione zakorzenienia w kulturze i historii Polski, coraz łatwiej będą akceptować różne modne idee i trendy religijne.

Ks. Bajda wielokrotnie podkreślał, że obecność Polski w strukturach Unii Europejskiej stawia nowe wyzwania dla zajęcia stanowiska wobec wartości patriotycznych. Pierwszoplanowym zadaniem wychowawczym staje się budowanie wspólnoty ducha, u podstaw której znajduje się godność człowieka, prawda, wolność, odpowiedzialność. Powstaje zadanie budowania ojczyzny ojczyzn. Implikuje to poszanowanie własnego narodu, ojczyzny, państwa, kultury, obyczajów, darzenie tych wartości najlepszymi uczuciami. Ale też pojawia się zadanie poznawania historii i kultury innych narodów, postrzegania różnic i wspólnych elementów, by bardziej „być” razem na globie ziemskim, zachowując to, co odrębne i budując w duchu przyjaźni, integracji, zaangażowania, solidarności, to co wspólne⁴⁸.

W związku z powyższym potrzebne jest formowanie ludzi o prawych i silnych charakterach. W domu i w szkole jest wiele okazji do ćwiczenia obowiązkowości, pracowitości, wdzięczności, posłuszeństwa, szacunku wobec własnego narodu i innych narodów. Wytrwałe egzekwowanie tych cnót jest nieodzownym elementem przyszłej formacji patriotycznej. Człowiek bez wypracowanych cnót społecznych nie zdecyduje się na poświęcenie życia za ojczyznę, nie będzie mu się nawet chciało dla niej pracować.

4. Podsumowanie

Z powyższych rozważań wynika wyraźnie, że dla ks. prof. Bajdy ojczyzna jest terenem powołania i moralnej odpowiedzialności, jest darem i jednocześnie zadaniem moralnym dla każdego człowieka. Każdy chrześcijanin powołany jest do tego, aby z całą gorliwością i stanowczością dbać o dobro ojczyzny i wszystkie jej potrzeby. Jego powinnością jest miłować ojczyznę jak własną matkę.

Ojczyzna bowiem umożliwi człowiekowi to wszystko, co jest niezbędne do ukształtowania i wzbogacenia własnej osobowości. Chrześcijanin w służbie ojczyzny może też dostrzec jedno z wielkich Bożych wezwań prowadzących do moralnej doskonałości. Tak więc żaden uczeń Chrystusa nie może przejść obojętnie

⁴⁶ Por. J. Salij, *Patriotyzm dzisiaj*, s. 20-29.

⁴⁷ Por. J. Bajda, *Dziecko ocalić czy zgubić...?*, „Sprawy Rodziny” 68/4 (2004), s. 98-105.

⁴⁸ Por. T. Wójcik, *Aktywny patriotyzm*, „Wychowawca” 4 (2003), s. 17.

wobec tego wszystkiego, co kryje się pod pojęciem „ojczyzna”. Z obowiązku odpowiedzialności za ojczyznę nikt też nie może człowieka zwolnić. Odpowiedzialność za kraj ojczysty jest wymogiem chrześcijańskiej wiary. Tej odpowiedzialności człowiek uczy się najlepiej w rodzinie, ale kształtują ją także Kościół i szkoła. Szczególnie te trzy płaszczyzny – rodzina, szkoła i Kościół – są nieodzowne do właściwego uformowania postawy patriotycznej.

Analizując nauczanie ks. J. Bajdy warto też zaznaczyć, iż mocno akcentował on ponadczasowe i praktyczne znaczenie swego posłannictwa, które wyływało z ewangelizacyjnej misji Kościoła. Jego refleksja, naznaczona wielkim pietyzmem wobec wielowiekowego depozytu wiary, może stanowić wielki wzór klarownego wyrażania chrześcijańskich zasad moralnych, będących adekwatną odpowiedzią na te problemy, które niesie w sobie rzeczywistość życia ludzkiego, podlegająca ciągłym przeobrażeniom i różnorodnym kulturowym fluktuacjom.

Na pewno na takim stylu nauczania ks. Bajdy zaważyła osobista znajomość i przyjaźń z świętym Janem Pawłem II. Trudno też nie wspomnieć, iż pewien wycinek pracy naukowej ks. Bajdy odbywał się w czasie, kiedy ster Kościoła w Polsce spoczywał w dłoniach Prymasa Tysiąclecia Stefana Kardynała Wyszyńskiego. Refleksyjne pochylenie się nad osobą i nauczaniem ks. Bajdy, pozwala skonstatować, iż jego nauczanie wpisywało się w styl duszpasterzowania, jakim nazaczył ówczesny Kościół w Polsce Prymas Wyszyński⁴⁹. Należy mieć nadzieję, że postawa ks. Bajdy i jego cenne wypowiedzi staną się pomocne nie tylko w badaniach naukowych nad stanem myśli teologicznomoralnej drugiej połowy XX wieku, ale i w jasnym sprecyzowaniu celu i sensu życia, i ustaleniu właściwej postawy moralnej współczesnych, często zagubionych Polaków.

Literatura

- „Chrześcijańska odpowiedzialność za Ojczyznę”. Apel biskupów polskich o odpowiedzialność za przyszłość Polski i Europy w obliczu wstąpienia Polski do struktur Unii Europejskiej z 18 marca 2004 r., „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 25/5 (2004), s. 55.
- Bajda, J., Bioetyka a godność osoby ludzkiej, w: *Rodzina wiosną dla Europy i świata. Wybór tekstów z IV Światowego Kongresu Rodzin*, red. K. Mazela, Warszawa 2007.
- Bajda, J., Dziecko ocalić czy zgubić...?, „Sprawy Rodziny” 68/4 (2004), s. 98-105.
- Bajda, J., Etos rodziny fundamentem społeczeństwa, „Z Pomocą Rodzinie” 5 (1990), s. 12-23.
- Bajda, J., Europa i „człowiek”, w: *Obrona i promocja rodziny. Zamyślenia Księdza Profesora Jerzego Bajdy*, s. 231-233.
- Bajda, J., Feministki, papież i Europa, w: *Obrona i promocja rodziny. Zamyślenia Księdza Profesora Jerzego Bajdy*, s. 35-36.
- Bajda, J., Jan Paweł II – promotor rodziny – w kontekście procesów integracyjnych w Europie, „Studia nad Rodziną” 7/2 (2003), s. 55-77.

⁴⁹ Por. J. Bajda, *Rodzina miejscem Boga i człowieka*, s. 144-158.

- Bajda, J., Jan Paweł II w Polsce (1997). Papieskie przesłanie dla Europy, „Ethos” 41-42 (1998), s. 109-118.
- Bajda, J., Jutro Europy i świata, w: R. Buttiglione, Filozoficzne rozumienie Europy, Lublin 1997, s. 2-3.
- Bajda, J., Ku odnowionej Polsce, „Sprawy Rodziny” 73/1 (2006), s. 94-102.
- Bajda, J., Powołanie małżeństwa i rodziny, Łomianki 2010.
- Bajda, J., Prawa narodu a prawa rodziny, w: Obrona i promocja rodziny. Zamyślenia Księdza Profesora Jerzego Bajdy, s. 67.
- Bajda, J., Rodzina miejscem Boga i człowieka, Łomianki 2005.
- Bajda, J., Rodzina miejscem promocji godności osoby ludzkiej – w perspektywie przyszłości Europy, „Sprawy Rodziny” 77(2007), nr 1, s. 46-59.
- Bajda, J., Rozpad „humanizmu” oświeceniowego czy „katastrofa antropologiczna”, „Sprawy Rodziny” 73/1 (2006), s. 90.
- Bajda, J., Wokół pewnego sporu, w: Obrona i promocja rodziny. Zamyślenia Księdza Profesora Jerzego Bajdy, s. 94.
- Bajda, J., Znaczenie rodziny dla kultury, w: Teologia, kultura, współczesność, red. Z. Adamek, Tarnów 1995, s. 41-62.
- Balicki, Z., Zasady wychowania narodowego, Warszawa 1909, s. 4-5.
- Braun-Gałkowska, M., Patriotyzm – cnota zapomniana?, w: Szkoła miejscem kształtowania postawy patriotycznej, s. 77-90.
- Chałas, K., Kowalczyk, S., Wychowanie ku wartościom narodowo-patriotycznym, t. II. Naród. Ojczyzna. Patriotyzm. Państwo. Pokój, Lublin-Kielce 2006, s. 84-88.
- Elektorowicz, L., Pojęcie Ojczyzny – wczoraj i dziś, w: Z Karolem Wojtyłą myśląc Ojczyzna, s. 82-83.
- Jan Paweł II, Encyklika „Laborem exercens”, Rzym 1981.
- Jan Paweł II, Homilia podczas Mszy św. na Placu Zwycięstwa (Warszawa – 2 czerwca 1979), w: tenże, Nauczanie społeczne. Pielgrzymka do Polski 2-10 VI 1979, t. 1, Warszawa 1982, s. 21.
- Jan Paweł II, Homilia w czasie Mszy św. odprawionej pod szczytem Jasnej Góry (Częstochowa – 4 czerwca 1979), w: tenże, Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia, homilie, Kraków 2005.
- Jan Paweł II, Pamięć i tożsamość, Kraków 2005.
- Konferencja Episkopatu Polski, List Episkopatu Polski o chrześcijańskim patriotyzmie, w: Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945-1974, Paryż 1975, s. 707-708.
- Korzeniowska, W., Bogactwo i różnorodność tradycji w kulturze polskiej, w: Dziecko w świetle tradycji, t. VII, red. F. Ziemiński, W. Korzeniowska, B. Dymara, Kraków 2002, s. 89-93.
- Lepa, A., O patriotyzmie w mediach, „Wychowawca” 4 (2003), s. 12.
- Nagórny, J., Moja Ojczyzna – Ojczyzna Jana Pawła II, w: Z Karolem Wojtyłą myśląc Ojczyzna, red. W. Chudy, Lublin 2002, s. 193.
- Obrona i promocja rodziny. Zamyślenia Księdza Profesora Jerzego Bajdy, red. M. Kluz, J. Młyński, Sandomierz 2015.
- Pawelczyńska, A., O istocie narodowej tożsamości. Polacy wobec zagrożeń, Lublin 2010.
- Ryczan, K., Wierność dziedzictwu a tożsamość narodowa, w: Szkoła miejscem kształtowania postawy patriotycznej, red. I. Skubiś, Częstochowa 1988, s. 9-25.
- Salij, J., Patriotyzm dzisiaj, Poznań 2005.
- Sobór Watykański II, Dekret o działalności misyjnej Kościoła „Ad gentes divinitus”, w: Sobór Watykański II, Konstytucje. Dekrety. Deklaracje, Poznań 1986, s. 436-474.
- Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”, w: Sobór Watykański II, Konstytucje. Dekrety. Deklaracje, s. 537-620.
- Wójcik, T., Aktywny patriotyzm, „Wychowawca” 4 (2003), s. 17.
- Wyszyński, S., Duch pracy ludzkiej, Warszawa 1957.

Wyszyński, S., Służba matce ojczyźnie, w: Z dziejów polskiego patriotyzmu. Wybór tekstów, red. J. Kłoczowski, Kraków 2007, s. 320-333.

Responsibility for the Homeland in a United Europe according to Father Professor Jerzy Bajda

Summary: A person's homeland is the terrain of vocation and moral responsibility; it is a gift and at the same time a moral task. Each person is called to care for the welfare of the homeland and all its needs with eagerness and firmness. This is an incredibly important task in terms of the Polish presence in the European Union, in a united Europe.

In this perspective it is an especially significant task nowadays to show once again the value of the motherland and the moral obligations associated with patriotism. The homeland provides all that is necessary for a person to shape his own personality. In the present circumstances there is a need for an appropriate patriotic formation to be conducted, especially in the family, school and church environment. All these aspects of responsibility for one's country can be found in the moral teachings of Fr. Prof. Jerzy Bajda.

Keywords: Fr. Prof. Jerzy Bajda, homeland, patriotism, human, moral responsibility, formation.

MAGDALENA PARZYSZEK

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Lublin

Chrześcijaństwo jako czynnik integracji społeczno-duchowej całej ludzkości. Implikacje pedagogiczne

Streszczenie: Współczesny człowiek przeżywa kryzys związany z pojmowaniem Pana Boga, przeżywania Go w swoim sercu. Doświadcza także kryzysu religii jako takiej. Kryzys religii jest kryzysem pojmowania i przeżywania Boga. Wyobrażenia i pojęcia o Bogu zmieniają się, chociaż sama istota Boża pozostaje niezmienna i niedostępna ludzkim ograniczeniom poznawczym. Chcąc zrozumieć sens kryzysu religii, należy uzmysłowić sobie jej cele, zadania i funkcje, jakie ma do spełnienia wobec człowieka.

Centrum świata chrześcijańskiego stanowi religia chrześcijańska, a w niej katolicyzm. Wokół znajdują się następujące sfery: (I) sfera integralnego oddziaływania i integralnej przynależności, (II) sfera nieintegralnej postawy ludzi ochrzczonych, a nawet nieochrzczonych, którzy żyją w kręgu pojęć chrześcijańskich oraz sfera (III) - naturalnego skierowania ku wartościom takim jak: rozum, dobro i piękno (porządek logiczny, etyczny i estetyczny). I te treści przywołane za nauczaniem ks. Z. Mościckiego stanowią podstawę rozważań.

Słowa kluczowe: chrześcijaństwo, religia, kryzys Boga, kryzys człowieka, kryzys religii, wychowanie chrześcijańskie

1. Chrześcijaństwo religią integrującą świat

Według „Leksykonu teologii fundamentalnej“ chrześcijaństwo to „uniwersalna religia monoteistyczna objawiona w Jezusie Chrystusie, powstała na początku I w. n. e. i mająca istnieć do końca świata”¹. Wierzący czy niewierzący w Boga to wiedzą, ale taka wiedza na dzisiaj nie wystarcza.

Dla kogoś, kto patrzy tylko z zewnątrz, może się wydawać, że chrześcijaństwo stanowi tylko przejaw wyższej kultury duchowej i postawy moralnej człowieka, który ostatecznego oparcia szuka w świecie transcendentnym. Nawet bez głębszej refleksji jest w stanie przyznać, że jest ono zjawiskiem dziejowym o ogromnym zasięgu czasowym i przestrzennym, że jest faktem o szerokim zasięgu oddziaływa-

¹ M. Rusecki, K. Kaucha, *Chrześcijaństwo*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, I. Ledwoń, J. Mastej, Lublin–Kraków 2002, s. 225.

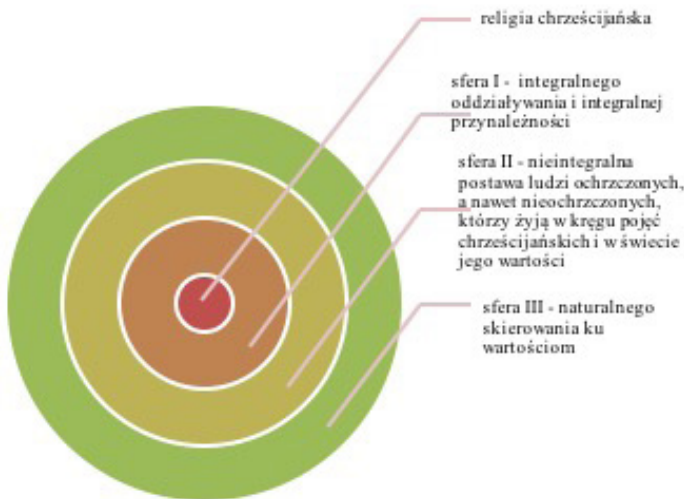
nia na całe pokolenia, narody, społeczności wpływając na współczesną cywilizację. Chrześcijaństwo nie tylko zapoczątkowało nową epokę, ale wpłynęło na historię Europy i świata, stworzyło podwaliny pod nowy humanizm i nową kulturę tak obyczajową jak i materialną, dało podstawy nowym trendom w sztuce, literaturze, a nade wszystko przeniknęło do postawy duchowej człowieka. A nawet dziś, w obliczu wielu kryzysów, stanowi ogromną siłę moralną, która w duchowej integracji świata odgrywa znaczącą rolę.

Obserwator wewnętrzny odkryje znacznie więcej, wnika on bowiem w głębsze tajniki życia chrześcijańskiego, które oparte na łasce i wierze w Jezusa Chrystusa dają nadzieję na realizację Bożych obietnic i zbawienie.

Tak więc istotę chrześcijaństwa stanowi Jezus Chrystus, który przyniósł ludzkości nowy rodzaj życia duchowego, przywrócił człowiekowi jedność z Bogiem i z samym sobą, zapoczątkował Nową Ludzkość z Nowym Człowiekiem wyposażonym w nowe uzdolnienia duchowe, przywileje i atrybuty.

I tu już widać zbawczą oś ewolucji świata, a tym samym nową wizję świata. Aby lepiej zrozumieć, czym jest chrześcijaństwo, ks. Z. Mościcki proponuje wyodrębnienie trzech sfer związanych z centrum duchowym chrześcijaństwa. Są nimi: Chrystus – jako centrum osobowe, Ewangelia i cały Nowy Testament - jako centrum ideowo – doktrynalne i Kościół – jako centrum organizacyjno – instytucjonalne, także sakramentalne².

Centrum świata chrześcijańskiego stanowi religia chrześcijańska, a w niej katolicyzm. Wokół znajdują się następujące sfery:



Źródło: opracowanie własne

² Por. Z. Mościcki, *Czym jest chrześcijaństwo i co może dać w dzisiejszych czasach*, w: *Konferencje ciecchocińskie*, Ciecchocinek 1967, s. 3, (mps w zbiorach Autorki).

W I sferze integralnego oddziaływania i integralnej przynależności należy wskazać: wiarę w prawdy objawione, praktyki i ćwiczenia religijne, zachowanie zasad i wskazań moralnych, dążenie do doskonałości chrześcijańskiej.

W II sferze nieintegralnej postawy ludzi ochrzczonych, a nawet nieochrzczonych, którzy żyją w kręgu pojęć chrześcijańskich i w świecie jego wartości na uwagę zasługują: uznanie zasady miłości bliźniego, wiara w Królestwo Boże, autorytet i poczucie sprawiedliwości, pozytywny stosunek do Ewangelii, pozytywny stosunek do kultury chrześcijańskiej.

W sferze III - naturalnego skierowania ku wartościom wyakcentowane zostały następujące: rozum, dobro i piękno (porządek logiczny, etyczny i estetyczny).

2. Chrześcijaństwo jako czynnik integracji społeczno – duchowej ludzkości

Mając powyższe dane można mówić o ogólnoswiatowym zasięgu chrześcijaństwa, jako czynnika integracji społeczno – duchowej całej ludzkości. I dopiero w takim ujęciu chrześcijaństwa objawiają się szerokie możliwości dialogu w oparciu o szeroką panoramę wspólnych dążeń, ideałów czy wartości jakie leżą u podstaw, a jednocześnie wskazują na nowe cele i zadania.

Wśród wielu zadań na pierwszy plan wysuwa się zadanie „duchowej integracji czyli wewnętrznego zespolenia się i zjednoczenia pod kątem pewnych absolutnych wartości duchowych. Chodzi tu zarówno o integrację jednostkową, osobistą, która jest podstawowym czynnikiem rozwoju osobowości – jak też o integrację społeczno–duchową, polegającą na przygotowaniu umysłów i serc do stworzenia wyższego organizmu społeczno–duchowego w jedności duchowej, skoncentrowanej wokół podstawowych wartości i celów duchowych”³.

Co w związku z tym może wnieść chrześcijaństwo do współczesnego świata? Podejmując się próby odpowiedzi na to pytanie, należy osadzić je w rzeczywistości potrzeb takich jak: potrzeba wewnętrznej integracji, czy potrzeba wewnętrznego zespolenia się tak w życiu jednostkowym, jak i społecznym⁴.

Podstawowym warunkiem pokoju, wolności czy stabilizacji jest zjednoczenie na wielu płaszczyznach: społecznej, duchowej, ekonomicznej, moralnej i innych. I tu pojawia się pewien dramat, że pragnąc szczęścia na ziemi, nie można go zrealizować w skali globalnej. Możliwości techniczne, ekonomiczne, kulturowe, komunikacyjne są tak duże, a i one powodują, że życie staje się coraz trudniejsze i coraz niebezpieczniejsze⁵. Objawami tego procesu są:

³ Tamże, s. 6.

⁴ Por. tamże, s. 8.

⁵ „Żyjemy w czasach ogromnych zagrożeń i niezwyklej szans dla ludzkości i świata, w czasach, za które wszyscy ponosimy ogromną odpowiedzialność. W minionej epoce możliwości człowieka i jego panowanie nad materią urosły do wprost nieprawdopodobnych rozmiarów. Jednak możliwoś-

- rozkład norm moralnych;
- bezcelowość i bezkierunkowość w życiu osobistym;
- brak szacunku dla wartości i ideałów;
- nieuznawanie żadnej hierarchii wartości, dyscypliny intelektualnej tradycji społecznej i religijnej;
- poczucie nudy i absurdałności życia;
- nacjonalizmy, militarystyka, megalomanie wielu narodów;
- kryzys wiary religijnej⁶.

3. Człowiek pomiędzy kryzysem związanym z Bogiem i religią a wiarą w boskie wartości i ideały

Współczesny człowiek przeżywa kryzys związany z pojmowaniem Pana Boga, doświadczenia Go w swoim sercu. Przeżywa także kryzys religii jako takiej. Tymczasem nawet zlaicyzowana kultura i znaturalizowana postawa objawia jakiś aspekt Boga pomimo nagromadzenia się zła, sprzeczności czy zniechęcenia do Kościoła i samej religii. Konieczne jest zatem zrozumienie znaków czasu, duchowych tendencji i duchowego głodu ludzkości⁷ oraz poszukanie odpowiedzi na pytanie: czy człowiek współczesny może autentycznie przeżywać Boga? Jakie jest jego przygotowanie, jakimi dysponuje predyspozycjami?

Współczesny człowiek jest nadmiernie rozproszony, skoncentrowany na pracy zawodowej, pojawiających się nowościach głównie technicznych, skierowany na zewnątrz po to, aby móc wiele przewidzieć, pewne fakty wyprzedzić, nie być zaskoczonym. Chce wiele doświadczyć, poznać, zobaczyć. Niejednokrotnie brak mu chęci albo nie ma czasu, aby wniknąć w siebie. Życie społeczno-ekonomiczne,

ci zarządzania światem sprawia również, że i niszcząca moc osiągnęła rozmiary, które czasami nas przerażają. Spontanicznie przychodzi na myśl zagrożenie ze strony terroryzmu, tej nowej wojny bez granic i bez frontów. (...) Mniej zauważalne, ale nie mniej niepokojące są nabyte przez człowieka możliwości automanipulacji. Poznał on degradację bytu, rozszyfrował sfery istoty ludzkiej i teraz jest w stanie, można by rzec, samemu <<zbudować>> człowieka, który nie przychodzi już na świat jako dar Stwórcy, ale jako produkt naszego działania, produkt, który ponadto może być selekcionowany według wymagań wyznaczonych przez nas samych. (...) Do tego dołączają się wielkie problemy planetarne: nierówności w podziale dóbr ziemskich, wzrastające zubożenie, a nawet skrajne ubóstwo, rabunkowa eksploatacja ziemi i jej zasobów, głód, choroby zagrażające całemu światu oraz niepokojące zderzenie kultur. To pokazuje, że wzrostowi naszych możliwości nie odpowiada równoczesny rozwój naszej siły moralnej. Siła moralna nie wzrosła razem z rozwojem nauki, a wręcz przeciwnie: raczej zmalała, ponieważ techniczna mentalność zawęży moralność do sfery subiektywnej. Tymczasem potrzebujemy właśnie mentalności powszechnej, która umie odpowiedzieć na zagrożenia ciążące nad wspólnym istnieniem nas wszystkich. Prawdziwe, najpoważniejsze niebezpieczeństwo naszych czasów tkwi właśnie w owym braku równowagi między możliwościami technicznymi a siłą moralną". J. Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, Częstochowa 2005, s. 41-43.

⁶ Por. tamże, s. 8-9.

⁷ Por. Z. Mościcki, *W poszukiwaniu nowej postawy religijnej*, s. 97.

brak stabilizacji, sytuacja polityczna czy materialna człowieka sprawiają, że czuje się on zagrożony. Musi czuć, aby być najlepszym, z odpowiednio ułożonym życiem, zabezpieczoną egzystencją. I owo gorączkowe tempo życia, napięte stosunki społeczne, zagrożenia w skali mikro i makro sprawiają, że jest on skoncentrowany na życiowej walce, na sposobach dostosowywania się do życia, zdobycia większej i trwalszej pozycji. I dopóki świat nie osiągnie pewnej stabilizacji, niemożliwym wydaje się być przejście do życia w harmonii wewnętrznej.

Przywołana sytuacja tak męczy człowieka fizycznie i duchowo, że staje się on obojętny, znużony, zniechęcony do walki o siebie. Przeżywa kryzys Boga i kryzys religii. Wydaje mu się, że „religia bezpowrotnie zamiera, że oto nadchodzi czas, kiedy ludzka świadomość, osiągając znaczący poziom racjonalnego wglądu w otaczającą rzeczywistość, pozna cały mechanizm działania koniecznych praw rozwoju materii, wszystkie fazy powstania i ewolucji życia. (...). Człowiek sam sobie będzie radził, sam stworzy swoje szczęście na ziemi, sam siebie wybawi od klęsk żywiołowych i chorób i nieszczęść, a nawet od wojen, od krzywd i niesprawiedliwości, gdy odpowiedni ustrój i odpowiednie warunki życia ekonomicznego – nie będą więcej wypaczały ludzkiej świadomości. Przekona się wtedy, że religia nie ma racji bytu, że była ona zjawiskiem przejściowym, jako psychiczny wentyl bezpieczeństwa i ucieczka w zaświaty – przed klęskami, krzywdami i nędzami życia, jako kompensata wewnętrzna za liczne frustracje i niepowodzenia, jako wynik egzaltowanej wyobraźni, przewyciężającej ciężkie doświadczenia życiowe, związane z oddziaływaniem nieokiełzanych żywiołów natury i warunków środowiska grożących lada chwila zmiążdżeniem egzystencji człowieka”⁸. Teraz, kiedy człowiek dojrzewa umysłowo i społecznie, religia stała się mu zbyteczna. Już sam sobie wystarcza, nie musi czuć się zależny od Boga, którego nie może nigdzie odnaleźć, ani też od którego nie może lub nie musi się niczego spodziewać.

Jak dziś wybrnąć z tych trudności? Jak wyprowadzić człowieka z takiego kryzysu? Trzeba jednoznacznie stwierdzić, że kryzys religii jest kryzysem pojmowania i przeżywania Boga. Wyobrażenia i pojęcia o Bogu zmieniają się, chociaż sama istota Boża pozostaje niezmienna i niedostępna ludzkim ograniczeniom poznawczym.

Chcąc zrozumieć sens kryzysu religii należy uzmysłowić sobie jej cele, zadania i funkcje, jakie ma do spełnienia wobec człowieka.

Celem religii jest chwała Boża i zbawienie człowieka natomiast jej zadania i funkcje wyrażają się w tym, że religia:

1. „zbliża człowieka do Boga, jako do najwyższej Prawdy, Dobra, Piękna, Jedności, jednoczy go z Bogiem, uszlachetnia, uwzniośla jego życie, objawia Boga w człowieku i realizuje w nim największe wartości duchowe;
2. przynosi człowiekowi usprawiedliwienie, pokój metafizyczny;
3. a także wewnętrzną i zewnętrzną integrację, odnalezienie siebie przy jednoczesnym odnalezieniu swojego właściwego miejsca w całości rzeczywistości zespolonej;

⁸ Tamże, s. 150.

4. realizację Królestwa Bożego wewnętrznego i zewnętrznego, osobistego i społecznego;
5. buduje mistyczne Ciało ludzkości;
6. stanowi natchnienie dla wszystkich dziedzin twórczości, nauki, polityki, sztuki etc.;
7. pełni integracyjną funkcję wobec kultury:
 - a. wytycza wyższe cele życiowe, stwarza niezależne, ponadnarodowe, ponadklasowe autorytety i instytucje - przede wszystkim powszechnego Kościoła;
 - b. pełni funkcje jednoczące i zespalające przez ogólnoludzką miłość i sprawiedliwość;
 - c. funkcje wznoszące poprzez wiarę w wartości transcendentne, nadzieję, męstwo, wytrwałość etc.;
 - d. funkcje leczące, prostujące przez rozładowanie stanów zapalnych, opamiętanie namiętności, rozwiązywanie konfliktów życiowych, odpuszczanie grzechów i zapobieganie im⁹.

Potrzeba jest więc człowiekowi taka koncepcja Boga, która trafiłaby w jego dążenia, myśli i pragnienia, która by go wewnętrznie zmobilizowała, która pozwoliłaby mu odnaleźć własnego Boga wolności, prawdy, piękna, czynu, cierpliwości, pracy, poświęcenia, miłości. Ale żeby nie popaść w religijny pesymizm, należy nadmienić, że współczesny człowiek zachował jeszcze wiele pozytywnych postaw i wiarę w boskie wartości, nie zatracił ideałów, skoro także dzisiaj potrafi poświęcić życie dla prawdy, sprawiedliwości czy wolności, nie zatracił swojego człowieczeństwa i pewnego humanitaryzmu, skoro potrafi nie tylko mówić ale także działać w kierunku dobra wspólnego marząc o idealnym społeczeństwie, wolnym od krzywd i niesprawiedliwości, marzy o godności i poszanowaniu praw czy o pokoju.

Obserwując wiele przemian dokonujących się w człowieku jako jednostce, ale i tych w społeczeństwie, można powiedzieć, że kryzys religijny wyraża się w następujących procesach lub przynajmniej przemieszczeniach akcentów:

1. „dokonuje się przejście od religii sakralnej do religii sekularyzowanej i antropocentrycznej¹⁰;
2. od religii formalistycznej, prawniczej do religii życia i kultu czynu prawidłowego¹¹;

⁹ Tamże, s. 160-161.

¹⁰ „Człowiek współczesny czuje, że nie w formułach sakralnych leży jego odkupienie, ale we współpracy z prawami życia i rozwoju, jakie tkwią w naturze duchowej człowieka i objawiają się stopniowo w procesie ewolucji. Każde stworzenie i wszystkie dziedziny życia ludzkiego są włączone w wielki proces ewolucji duchowej, a miarą wartości współdziałania w tym procesie jest zespolona prawidłowość, przynosząca błogosławione skutki dla całej ludzkości w różnych dziedzinach życia, a więc rozwój biologiczny, ekonomiczny, społeczny, umysłowy, moralny, warunkujący postęp duchowy i przyszły ideał doskonałości ludzkiej”. Tamże, s. 171.

¹¹ „Rozwój religii idzie od litery do ducha, od prawa do sumienia i od zewnętrżności do wewnętrzności, a nie odwrotnie i dlatego przerosty sfery formalno-prawnej pociągają za sobą nieuchronnie pow-

3. od religii konserwatywnej i statycznej do religii dynamicznej i ewolucyjnej¹²;
4. od religijnego ekskluzywizmu i integryzmu do religii otwartej na świat i kulturę¹³;
5. od postawy fanatycznego dogmatyzmu do postawy krytycyzmu poszukującego prawdy¹⁴;
6. od religii autorytetu do religii wolności i wolnego sterowania/demokratyzacja, instytucja – charyzmat¹⁵;
7. od religii zewnętrzno-sakramentalnej do religii wewnętrznego symboli-

stawanie faryzeizmu i zmniejszenie swobodnej, wewnętrznej religijności. (...). Najlepsza struktura formalno-prawna, jakkolwiek jest niezbędna dla utrzymania instytucjonalnej, społecznej strony religii – nigdy nie może zastąpić jej wewnętrznych, ożywczych źródeł, jakie biją z głębin przeżyć duchowych mistycznych, przy pełnej swobodzie ducha i swobodnym kształtowaniu się osobowości zarówno czynnym jak i biernym, gdy dusza zaczyna odbierać światło Boga i odczuwać poruszenia duchowe”. Tamże, s. 178.

¹² „Zmieniamy postawę utrzymania za wszelką cenę status quo i ustabilizowanych form tradycyjnych, a wychodzimy z nowymi koncepcjami i ujęciami religii, zgodnie z potrzebami życia i epoki (...). To teraz zjawia się zrozumienie konieczności dostosowania do zmiennych warunków życia i jego potrzeb, odkrycie twórcze i przejrzenie, że prawda materialna, a nawet religijna nie ma charakteru statycznego, niezmiennego, martwego, ale jest żywa, manifestująca się w różnorodności postaci konkretnego życia. (...). Zmienne są obyczaje, ryty, ceremonie, prawa organizacyjne, wyobrażenia i pojęcia, formuły i interpretacje dogmatyczne i moralne (...). Zmienna jest religia w tym wszystkim, co jest w niej ludzkiego pochodzenia – co więcej zmienne, żywe jest samo objawienie Boże”. Tamże, s. 179.

¹³ „Ekskluzywizm zawsze narażał religię i kulturę na skostnienie i zamarcie. (...) Tego rodzaju religia wprawdzie ustabilizowana co do form i treści – zatracą zdolność ekspansji, wpływania na szersze warstwy, bo brak jej rozmachu twórczego w dziedzinie ukazywania i realizowania nowych wartości. (...) Pozostaje więc ostrożne otwieranie okien na świat i kulturę (...). Dokonuje się proces adaptacji, nasłuchuje się głosów i opinii innych (...), dopuszcza się coraz śmieiej świeckich do głosu, by współczesniczyli, radzili, naprawiali (...). I to jest chyba najlepsza droga wyjścia z ekskluzywizmu i integryzmu – dopuszczanie całego ludu Bożego do głosu” – s. 183.

¹⁴ Przejście od dogmatyzmu do postawy wolnej penetracji prawdy religijnej ma swoje pluse i minusy. „Dodatnimi jej cechami są: osiągnięcie wewnętrznego autentyzmu przeżycia religijnych, wzmoczenie zainteresowania osobistego, twórczego wkładu jednostek w proces pogłębiania prawdy, osiągnięcie wyższego stopnia prawdy życia religijnego przez swobodne i szczere wypowiedzanie się, spotęgowanie umysłowego życia religijnego, a tym samym wzmoczenie postępu na drodze szukania Prawdy, ujawnienie faktycznego oblicza wiary i niewiary, prawdziwe poznanie tego, w co faktycznie chrześcijanie wierzą. (...). Do ujemnych cech tej postawy należą: wywarzanie się chaosu pojęć i poglądów, często sprzecznych ze sobą, zatracenie poczucia jedności w wierze, pokusa relatywizmu dogmatycznego i moralnego, ugodowy irenizm, sceptycyzm, osłabienie dyscypliny życia religijnego, obniżenie autorytetu hierarchii, niebezpieczeństwo zaprzeczania prawd uznanych przez kościół jako dogmaty i wypadnięcie ze wspólnoty wiary”. Tamże, s. 188-189.

¹⁵ „Konieczny jest Kościół widzialny, konieczny autorytet rozstrzygający spory, konieczni oficjalni przedstawiciele kultu i grup religijnych, konieczna pewna hierarchia, pewne prawa i ustawy, przepisy porządkujące, potrzebna instytucja, będąca pełnym wyrazem całości życia religijnego i jego potrzeb” – s. 191. Trzeba odczytać duszę współczesnego człowieka, aby odkryć jego najgłębsze aspiracje, zrozumieć bolączki, przekonania i trudności. „Do tego konieczne są szerokie granice wolności, tolerancji, które pozwolą objąć w ramach ostatecznej idei Królestwa wszystkie fragmenty prawdy, słuszne dążenia, wszelkie wartości i wszelkie słuszne punkty patrzenia”. Tamże, s. 200.

- zmu¹⁶;
8. od kultu, ofiary, wyrzeczenia do kultu racjonalnej prawidłowości/ nowy ideał wolności i świętości¹⁷;
 9. od objawień nadzwyczajnych i cudowności do objawienia naturalnego i czynu prawidłowego¹⁸;
 10. od schematyzmu etycznego do zespolonej i konkretnej prawidłowości¹⁹;
 11. od transcendentalizmu eksteriorystycznego do transcendentalizmu immanentnego/ Królestwo Boże w sercach, na ziemi, w przyszłości²⁰;

¹⁶ „Istota życia religijnego nie tkwi w znakach zewnętrznych, ale wewnętrznych przeżyciach (...) gdy człowiek przez odpowiednie usposobienie umysłu i woli włącza się w życie mistyczne Kościoła i Chrystusa, osiąga to wewnętrzne nastawienie, które uzdalnia go do życia i działania według wskazań Ewangelii i wiary. Dokonuje się to przez wewnętrzną metanoję (...). To wewnętrzne przemienienie i ustawianie dopełnia się zewnętrznie i formalnie przez przyjęcie sakramentu (...) i doznaje podwójnego umocnienia: jednego jakie płynie z zewnętrznego oddziaływania ceremonii i społecznego środowiska oraz z samego ustanowienia i obietnicy Chrystusowej”. Tamże, s. 2-3 – 204.

¹⁷ „Skończył się czas ofiar zewnętrznych – ale idea ofiary wewnętrznej w zjednoczeniu z ofiarą Chrystusa znacznie dopiero zdobywać znaczenie, gdy człowiek się przekona, że musi albo zginąć albo przystąpić do rzetelnej pracy nad samym sobą, by się uzdolnić do nowego życia w ramach ogólnoludzkich wartości i zniszczyć w sobie ten wybujały egoizm, megalomanie i tę pychę klasową, narodową czy inną, która uniemożliwia normalne współżycie i proces duchowej integracji. (...) Przede wszystkim konieczna jest ofiara wewnętrznego skupienia, bez której nie ma mowy o nauce, o wychowaniu, o realizacji jakichkolwiek zadań życiowych, potrzebna dalej ofiara z wybujałych dążeń indywidualnych na rzecz dobra wspólnego i celów społecznych, ofiara z własnych wygod i przyjemności na rzecz minimum wymagań osobistych, a maksimum użyteczności społecznej i ogólnoludzkiej, ofiara z interesów i korzyści – na rzecz sprawiedliwości i prawidłowości, ofiara z kariery życiowej na rzecz prawdy i praworządności, ofiara z życia na rzecz Dobra Najwyższego, wyzwolenie z pęt niewoli, zakłamania, podłości, ofiara z przyzwyczajzeń, tradycyjnych poglądów na rzecz prawdy i prawidłowości, ofiara z wyobrażeń i pojmowań ograniczających, schematyzujących i utrudniających przeżycie prawdy żywej i wiecznie świeżej, obecności Boga wszystko przenikającego, potrzeba ofiara oczyszczająca całą dziedzinę emocjonalną i drażnieniową człowieka, ofiara z nawyków, przywiązań, osobistych upodobań nie idących po linii obiektywnej prawidłowości życia”. Tamże, s. 207, 209-210.

¹⁸ „Od nadzwyczajności i cudowności dokonuje się zwrot ku naturalności i zwykłej prawidłowości działania. (...) Istota religii nie polega na cudach (...) ale na pełnieniu woli Bożej, świadomym włączeniu się w odwieczny plan Boskiego porządku rzeczy, który rozumiany ewolucyjnie prowadzi do zdobycia wyższych szczebli organizacji fizycznej, psychicznej i duchowej. (...) Postęp religii leży nie na cudownych faktach oderwanych, ale na odkrywaniu praw życia psychicznego i duchowego, zdolnych świadomie i skutecznie wpływać na realizację najwyższych wartości duchowych”. Tamże, s. 216.

¹⁹ Zestaw nakazów i zakazów prawa naturalnego jest zgodny we wszystkich religiach i kulturach. „Zadaniem religii jest wyższej postawy moralnej i prowadzenie człowieka do świętości. Religia sama rozwijając się – odnajduje coraz to lepsze systemy ascetyczno – moralne, gromadzi doświadczenia ludzi mądrych i świętych, wytwarza liczne szkoły ascezy duchowej i techniki medytacyjnej. Ale i te systemy nie mogą wystarczyć w życiu i odpowiedzieć potrzebom duchowym każdego człowieka. (...) Konkretna prawidłowość działania jest wynikiem nie tylko znajomości norm, przepisów prawnych, obyczajów – ale przede wszystkim znajomości procesów różnego rodzaju jakie składają się na życie człowieka”. Tamże, s. 223-224.

²⁰ „Jeszcze bardziej zbliża i jednoczy człowiek a z Bogiem i przebóstwia go postawa, w której uświadomił sobie, że jest zewnętrznym objawieniem Boga, żyjącego i działającego w nim wewnętrznie Nie oznacza to oczywiście, że jest samym Bogiem, bo byłby to panteizm, ale oznacza przejście od postawy

12. od rozwiązań dualistycznych do rozwiązań organicznych, zespolonych²¹.

W tak trudnej sytuacji odrodzenie Europy i całego świata możliwe jest tylko poprzez etykę i religię, realizację miłości bliźniego, uduchowienie jednostek i społeczeństw, kierowanie człowieka ku wyższym wartościom, poszukiwanie prawdziwej mądrości życiowej. To chrześcijaństwo posiada te idee i wartości, których brak prowadzi do dezintegracji niszcząc przy tym człowieka. Ono głosi ideę braterstwa, posiada środki duchowego postępu i siłę, dzięki której człowiek może wspinać się na wyżyny, posiada środki, które zabezpieczą człowieka przed destrukcją, zepsuciem, zwątpieniem czy rozpaczą, jest zdolne wskazać światu jasno określoną skalę wartości²².

Czy w związku z tym istnieje możliwość przeobrażeń, a jeśli tak to, dzięki czemu? Odpowiedź nasuwa się jedna, a mianowicie odrzucenie indywidualizmu, obojętności oraz zaangażowanie się w życie religijne.

4. Zaangażowanie się człowieka w życie religijne

Człowiek poznaje i działa. Rozumem poznaje otaczającą rzeczywistość i prawa nią rządzące, a następnie wkracza w nią, zmienia, przetwarza i podporządkowuje własnym celom. Znacząca jest tu działalność człowieka podejmowana na wielu płaszczyznach i w różny sposób ukierunkowana, ale sprowadzająca się do kilku podstawowych dziedzin.

Ks. Z. Mościcki wskazuje na następujące:

1. dziedzina działalności skierowana na przyrodę, bowiem to ona otacza człowieka i warunkuje jego istnienie, a ten wykorzystuje ją do własnych celów;
2. dziedzina działalności związana z poznaniem praw życia społecznego, stwarzaniem odpowiedniej organizacji życia zbiorowego poprzez prawo, instytucje, wymianę usług. W ten sposób człowiek zaspokaja własne potrzeby wchodząc na wyższy poziom dobrobytu, a tym samym szczęścia. W tej dziedzinie pewnych trudności mogą następczać własne namiętności, ambicje, pragnienia, aby mieć coraz więcej i więcej. Niemniej chyba każdy widzi celowość angażowania się w pracę społeczną;
3. zajęcie się człowiekiem samym sobą, swoim wnętrzem, tym, co osobiste, intymne w celu wydobycia z siebie tego, co najbardziej wartościowe, co udoskonała własne człowieczeństwo. Ale tę dziedzinę człowiek traktuje

transcendentalizmu eksteriorystycznego – do transcendentalizmu immanentnego”. Tamże, s. 232.

²¹ Tamże, s. 167-168., „Postawa immanentna i ewolucyjna prowadzi do przezwyciężenia dualizmu (...). Dualizm podkreśla przepaść między Bogiem a stworzeniem, światem i zaświatem, niebem a ziemią, czasem a wiecznością, duszą a ciałem, złem i dobrem, materią a duchem (...). Przezwyciężenie dualizmu dokonuje się w wyniku procesu ewolucyjnego, wyrażającego się w stopniowym przeobrażeniu i udoskonaleniu życia duchowego człowieka aż do osiągnięcia szczytów boskiej prawdziwości działania”. Tamże, s. 237.

²² Por. Z. Mościcki, *Czym jest chrześcijaństwo i co może dać w dzisiejszych czasach*, w: *Konferencje ciechocińskie*, Ciechocinek 1967, s. 9-11.

wybiórczo. To znaczy widzi potrzebę wychowania, kształtowania charakteru, wyrabiania w sobie pewnych sprawności, ale niedostatecznie dostrzega potrzebę uduchowienia siebie w świetle wskazań religii chrześcijańskiej w tym dążenia do świętości;

4. dziedzina stosunków, jakie łączą człowieka ze sferą bytu transcendentnego i światem wartości absolutnych²³.

Człowiek mądry – „homo sapiens” często nie ma zrozumienia dla tej aktywności życiowej. Pograżony w nurcie utylitaryzmu, technicyzmu, pochłonięty szybkimi „wartościami” nie dostrzega wyjątkowego znaczenia religii dla życia, angażowania się w życie religijne czy wyjątkowej roli chrześcijaństwa dla dorobku dziejowego. Tymczasem religia może być przeżywana na różne sposoby. Jak zauważa ks. Z. Mościcki:

- „1. najpierw wewnątrznie i mistycznie przez żywą płomienną wiarę i miłość – jest to najgłębsze i najbardziej osobiste przeżywanie religii;
2. następnie bardziej intelektualnie, kiedy to ciężar przeżycia przenosi się na działanie umysłu, a rezultatem tego przeżycia jest poznanie względnie interpretowanej prawdy religijnej, tak że powstaje swoista synteza wiary i rozumu, która w szerszym systematycznym ujęciu tworzy teologię lub filozofię religijną;
3. i 4. dalej może być przeżywana sentymentalnie albo aksjologicznie, to znaczy albo w oparciu o same uczucia: ufności, miłości, oddania i inne, albo w pewnym skierowaniu na świat wartości, które oceniamy jako przejawy Najwyższego Dobra, miłujemy i pragniemy je realizować np. ideę ubóstwa ewangelicznego, sprawiedliwości itp.;
5. dalej jeszcze możemy przeżywać religię biblijnie lub tradycyjnie – to znaczy w oparciu o obyczaje i znajomość historii świętej Starego i Nowego Testamentu, wedle której staramy się kształtować nasze pojęcia i życie;
6. a wreszcie liturgicznie, rytualnie, sakramentalnie, koncentrując się na praktykach kultowych Kościoła”²⁴.

Uwzględnienie wszystkich w/w płaszczyzn jest konieczne dla życia chrześcijańskiego. Ponieważ religia obejmuje tę dziedzinę przeżyć, której nie da się ująć wyczerpująco ludzkimi pojęciami i wyobrażeniami, z pomocą przychodzi filozofia, która operując ogólnymi pojęciami i zasadami, metodami logicznego wiązania i porządkowania, pozwala na takie ujmowanie prawdy religijnej, które jest zrozumiałe, niesprzeczne w interpretacji, poparte argumentami rozumowymi. Jedyńą trudność sprawiają tajemnice wiary. Tak więc myślenie filozoficzne wyrastające z myślenia religijnego przyniosło ze sobą naukowość,

²³ Por. Z. Mościcki, *Potrzeba i obowiązek zaangażowanie się człowieka w życie religijne*, w: *Konferencje ciechocińskie*, Ciechocinek 1967, s. 22-23.

²⁴ Z. Mościcki, *Filozofia chrześcijańska jako czynnik integracji umysłowej i kulturowej*, w: *Konferencje ciechocińskie*, Ciechocinek 1967, s. 53.

metodyczność, precyzję pojęć i racjonalne dowodzenie²⁵.

Wobec powyższego można wskazać doniosłość filozofii chrześcijańskiej i rolę, jaką przychodzi jej odgrywać we współczesnym świecie.

Najpierw pomaga w określeniu sensu życia. Człowiek pogrążony w relatywizmie, nieuznający autorytetów, żyjący w atmosferze sprzecznych kierunków, zapartywań, sprzecznej propagandy ma trudności ze znalezieniem fundamentu, a tym samym pracy nad sobą. Stan rozbitcia, rozdarcia, szybkie tempo przemian i sprzecznych oddziaływań nie pozwalają na trwałą stabilizację. I tu jest miejsce dla filozofii chrześcijańskiej, która stanowi czynnik integracji wewnętrznej. Pomaga ona odnaleźć trwałe zasady, na których człowiek może odbudować swój świat wewnętrzny dzięki łączeniu świata wymagań wiary ze zdrowym rozsądkiem regulując stosunki z Bogiem, światem i ludźmi oraz samym sobą. „Łącząc harmonijnie świat ducha ze światem materii, porządek przyrodzony z porządkiem nadprzyrodzonym – akceptuje ona wszystkie wartości doczesne i całe życie ziemskie, ale jednocześnie je podnosi i włącza w wyższą sferę duchowych aspiracji i życia nadprzyrodzonego. Nie zamyka więc człowieka w ciasnych i jednostronnych ramach świata materialnego, ale też nie wpędza go w skrajny idealizm czy też spirytualizm, ale otwierając się na sprawy ducha, stwarza dogodne warunki światopoglądowe dla uznania pełnej godności człowieka, jego duchowych przeznaczeń i rozwoju jego osobowości, jako bytu, który przekracza zwykły porządek przyrody i wnosi nowe pierwiastki ponadmysłowe”²⁶.

Powyższe dociekania mają na celu integrację człowieka, pogodzenie go z rzeczywistością, ze światem i kulturą na płaszczyźnie szerszej pojętej syntezy światopoglądowej. Ta wnosi pokój, harmonię, wewnętrzny ład w człowieka.

Dzięki temu filozofia chrześcijańska jest czynnikiem integracji osobowej i społecznej, czynnikiem orientacji wytwarzającym stosowne postawy umysłowe i czynnikiem stabilizacji, o ile wnosi obiektywną hierarchię wartości oraz czynnikiem postępu o ile szuka nowych ideałów, nowych koncepcji, nowych rozwiązań aktualnych potrzeb.

Podsumowanie

Analiza i refleksja nad nauczaniem ks. Z. Mościckiego na temat chrześcijaństwa jako czynnika integracji społeczno – duchowej ludzkości wydaje się przechodzić w medytację. Dość długie cytaty w tekście są świadomym działaniem zachęcającym czytelnika do współmyślenia. Na podstawie powyższych treści można wyciągnąć kilka interesujących wniosków. Po pierwsze refleksja nad chrześcijaństwem domaga się nie tylko odpowiedzi na pytanie, czym ono jest, ale także nad tym, co może wnieść w dzisiejsze czasy? Po drugie, warto zadać pytanie co chrześcijaństwo uczyniło dla człowieka i jego wyzwolenia? Ponieważ współczesny człowiek jest niesiony niejednokrotnie podmuchami propagandy, zaczyna ulegać sugestii, jakby chrze-

²⁵ Por. tamże, s. 54.

²⁶ Tamże, s. 58.

ścijaństwo trzymało człowieka w duchowej niemocy, w przesądach religijnych, hamowało jego postęp, ograniczało wolność czy stanowiło jakąś siłę „wsteczną” w rozwoju człowieka. Po trzecie, postulaty zawarte w nauczaniu ks. Z. Mościckiego dotyczące kryzysów Boga i religii, z jakimi boryka się człowiek, są wciąż aktualne i domagają się nie tylko przywołania, ale także przemyślenia w kontekście współczesności.

Literatura

- Mościcki, Z., Czym jest chrześcijaństwo i co może dać w dzisiejszych czasach, w: Konferencje ciechocińskie, Ciechocinek 1967, s. 1 – 12.
- Mościcki, Z., Potrzeba i obowiązek zaangażowanie się człowieka w życie religijne, w: Konferencje ciechocińskie, Ciechocinek 1967, s. 22 – 33.
- Mościcki, Z., Filozofia chrześcijańska jako czynnik integracji umysłowej i kulturowej, w: Konferencje ciechocińskie, Ciechocinek 1967, s. 53 – 65.
- Mościcki, Z., W poszukiwaniu nowej postawy religijnej, mps w zbiorach Autorki.
- Ratzinger, J., Europa Benedykta w kryzysie kultur, Częstochowa 2005.
- Rusecki, M., Kaucha, K., Chrześcijaństwo, w: Leksykon teologii fundamentalnej, red. M. Rusecki, K. Kaucha, I. Ledwoń, J. Mastej, Lublin-Kraków 2002, s. 225 – 235.

Christianity as a Factor of Social and Spiritual Integration of All Humankind. Pedagogical Implications

Summary: Contemporary human beings are in a crisis related to their understanding of God and to experiencing Him in their hearts, and the crisis also concerns religion as a whole. The crisis of religion is a crisis of comprehending and experiencing God. Although ideas and notions of God are changing, the very self of God remains immutable and inaccessible to humans due to their cognitive limitations. If we want to comprehend the crisis of religion, we must be aware of its goals, tasks and functions towards human beings.

Christianity is the centre of the Christian world, with Catholicism being part of it. This centre is surrounded by the following spheres: I – the sphere of integral influence and integral affiliation, II – the sphere of non-integral attitude of the baptized and even of the non-baptized who live within the range of Christian notions, and III – the sphere of a natural inclination towards values such as reason, goodness and beauty (logical, ethical and aesthetic orders). Based on the writings by Father Z. Mościcki, the current paper aims at presenting the aforementioned issues.

Keywords: Christianity, religion, crisis of God, crisis of humanity, crisis of religion, Christian education

KS. JANUSZ BALICKI

Wydział Nauk Historycznych i Społecznych
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa

ANNE WELLS

Immigrant Pastoral Support
Liverpool

Attitudes Towards Muslims and Hindus in England. Are British People Afraid of Muslims?

Summary: According to literature and researches in European society there is a fear of Islam, the intensity of which is usually inversely proportional to the average citizen contacts with this religion. Taking into account the long historical experience of multicultural Britain we wanted to see how it looks like in this society. In 2013-2014, the Inter-Institutes Migration Research Unit, of Cardinal St. Wyszyński University in Warsaw, did a limited research in England: Attitudes towards Muslims and Hindus in the UK. Limited Study. For the purpose of this research 77 persons were chosen by “snowballing method”. They completed questionnaires prepared according to the Bogardus Social Distance Scale. We asked two questions: Are there any significant differences in our respondents’ attitudes to Hindus and Muslims? Can we say on the basis of these differences that it indicates a fear of Muslims? We were interested particularly in the respondents’ attitude to Muslims. Their attitudes towards Hindus were needed only for comparison. This study is treated as exploratory research, that means it does not aim to provide the final and irrefutable answers to the research questions, but merely explores the research topic and shows whether it would be worthwhile to undertake a broader research.

Keywords: Muslim, Islam, Hindu, islamophobia, English society, ethnic minority.

Introduction

The British Empire grew steadily in the Seventeenth and Eighteenth Centuries, with several American colonies and the expansion in India. The victory in the Napoleonic Wars allowed Britain to build naval bases and her ability to construct railways helped her to create territories across the world. World War One added more colonies to the Empire and by 1922 it governed 458 million people, one quarter of the world’s population. It could be estimated to cover between a quarter and a third of the globe, at that time, and represented an area of over one hundred and fifty times the size of

Great Britain itself¹.

The Second World War brought about many geographical and political changes and the Empire began to seriously decline. India gained its independence in 1947 followed by the Middle East and then Africa. Various Caribbean and Pacific possessions held on a little longer but most of them eventually went their separate way although some chose to remain with links to the UK as members of the Commonwealth, continuing to accept the British Queen as their monarch. Hong Kong was the last of the major colonies to be lost in 1997 to China².

As a result of her colonial history Great Britain became a place of migration from former colonies. As Peter Stalker stresses, the migrant's choice of destination is often influenced by historical, and especially colonial-links. Also the United Kingdom has recruited people from its former colonies. During the Second World War the UK not only made use of colonial subjects as soldiers, it also recruited men to work in munitions factories and in the Scottish forests. After the war, the UK continued to recruit from the West Indies, to meet labor shortages in transport and in the National Health Service.

It is important to remember that the first large group of Muslims arrived in Britain almost 300 years ago and were mainly sailors who had been recruited by the East India Company in India. In 1869 after the opening of the Suez Canal a number of Muslims arrived mainly from the Yemen. These were followed by a significant number in the 1950's, who like the West Indians, were recruited to fill the gap in labour shortages³.

As S. Gilliat-Ray said: *Looking back on this long history of engagement between Islam and British society, there has no doubt been an under-appreciation of the impact and presence of Islam and Muslims in Britain, perhaps especially in 'remoter' times. It is a history that is largely unknown, at least outside fairly narrow academic circles*⁴.

English society has had unique multicultural experiences for very long period of time. Although many countries in Europe had colonies in the past, they tended to be smaller and some European countries have never had colonies and very few immigrants. In recent years Europe has become more and more uneasy and fearful about the large influx of immigrants to its shores, especially Muslim refugees from the Middle East. In Great Britain there are now about 3 million Muslims and more than 800 thousand Hindus. While in Europe there is a lot of negative feeling towards Muslims it would be interesting to see how ordinary people in England view these

¹ *The British Colonies*, <http://www.britishempire.co.uk/timeline/colonies1924.htm> [18.01.2016].

² *The British Empire*, <http://www.britishempire.co.uk> [18.01.2016].

³ J. Iqbal, The diverse origins of Britain's Muslims, <http://www.bbc.co.uk/news/uk-33715473> [18.01.2016].

⁴ S. Gilliat-Ray, *Muslim in Britain. An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, p. 27.

guests and others from their former Empire.

In 2013-2014, the Inter-Institutes Migration Research Unit, of Cardinal St. Wyszynski University in Warsaw, did a limited research in England: *Attitudes towards Muslims and Hindus in the UK. Limited Study*. For the purpose of this research 77 persons were chosen by “snowballing method”. They completed questionnaires prepared according to the Bogardus Social Distance Scale. In the light of literature and the news media which gives the impression that Europeans and British people are afraid of Islam, we ask a questions: Are there any significant differences in our respondents’ attitudes to Hindus and Muslims? Can we say on the base of these differences that it indicates a fear of Muslims?

Obviously we were interested particularly in the respondents’ attitude to Muslims. Their attitudes towards Hindus were needed only for comparison. This study is treated as exploratory research, that means it does not aim to provide the final and irrefutable answers to the research questions, but merely explores the research topic and shows whether it would be worthwhile to undertake a broader research.

1. Ethnic and religious diversity in Great Britain - (2011 Census)

According to the 2011 English/ Welsh Census the Muslim population in the UK is ethnically diverse – 68% Asian (1.83 million of 2.71 million) and 32% non-Asian. One in twelve is of White ethnicity (8% of the Muslim population). Of the 56.1 million population of England and Wales, 48.2 million are in the ‘White’ ethnic category, and 7.9 million in the rest. If the latter is considered as ‘Black & Minority Ethnic’ groups (BME), then almost 1 in 3 are Muslim. According to the 2011 English/ Welsh Census (Table 1) over half the population declared themselves as Christian (59.3%). Approximately a quarter of the population said they had no religion (25.1%), Less than 5% proclaimed they were Muslim (4.8%) and less than 2% Hindu (1.5%)⁵.

Table 1. Religion in the 2011 Census

Religion	Total Population mln	%
Christian	33.243	59.3
Muslim	2.706	4.8
Hindu	0.816	1.5
Sikh	0.423	0.8
Jewish	0.263	0.5
Buddhist	0.247	0.4

⁵ Census - Office for National Statistics UK 2011.

Any other religion	0.240	0.4
No religion	14.097	25.1
Religion not stated	4.038	7.2
All	56.075	100

Source: *Census 2011, British Muslims in Numbers. A Demographic, Socio-economic and Health profile of Muslims in Britain drawing on the 2011 Census*, The Muslim Council of Britain, January 2015, p. 22.

It is significant that 33% of the Muslim population were aged 15 years or under in 2011, compared to 19% of the population as a whole. Only 4% of the Muslim population is 65 years or older, compared to 16% of the overall population. In a decade from now there will be approximately 190,000 Muslims in the 65 to 84 year old age. About 73% of Muslims state that their only national identity is British (or other UK identity). Regarding employment - 19.8% of the Muslim population is in fulltime employment, compared to 34.9% in the overall population and 7.2% of Muslims are unemployed compared to 4.0% in the overall population⁶.

The higher levels of unemployment amongst Muslims as compared to the overall population are the outcome of numerous factors, including racial discrimination. The Employment Equality (Religion or Belief) Regulations introduced in 2003 (and subsequently subsumed in the Equality Act 2010) were intended to address these very issues. The impact of the imposition of positive duty on the public sector needs to be assessed by appropriate stakeholders e.g. the Equality & Human Rights Commission.

There has been a reduction in the percentage of Muslims with no qualifications from 2001 to 2011: from 39% to 26%. The percentage of Muslims (over 16) with 'Degree level and above' qualifications is similar to the general population (24% and 27% respectively). Few young Muslims take up apprenticeships (0.7% of the Muslim population in the 16-24 year old age band; for the population as a whole it is 3.6%)⁷.

⁶ *British Muslims in Numbers. A Demographic, Socio-economic and Health profile of Muslims in Britain drawing on the 2011 Census*, The Muslim Council of Britain, January 2015, p. 16-17.

⁷ *Ibidem*, p. 19.

Table 2. Women in Employment

Muslim Women		Age Group	Non-Muslim Women	
Not in Employment	In Employment		In Employment	Not in Employment
71.2 %	28.8 %	16-24	50.7 %	49.3 %
43.3 %	56.7 %	25-49	80.3 %	19.7 %
67.7 %	32.3 %	50 plus	39.6 %	60.4 %

Source: *Census 2011, British Muslims in Numbers. A Demographic, Socio-economic and Health profile of Muslims in Britain drawing on the 2011 Census*, The Muslim Council of Britain, January 2015, p.62.

About 29% of Muslim women between the ages of 16 - 24 are in employment compared to approximately half of the overall population (Table 2), 43% of the 329,694 Muslim full-time students are female; there are a number of local authority districts where the population of Muslim women in full-time education exceeds men. Of Muslim women in the 16-24 age band, 18% are 'Looking after home or family', compared to 6% of the overall population⁸.

2. Attitudes to Islam in Europe

In 2008 the Annual Report on the State of Dialogue (World Economic Forum's Islam and the West) showed that there was a growing tension between Islamic and western societies. According to the Report the majority of people believe that understanding and relations between Islam and the West are getting worse. The vast majority of Muslims believe that the West does not respect Islam, while the majority of Europeans believe that Westerners do respect Muslims⁹.

According to T. Abbas: *'Historically, Islamophobia had pro-Christian and anti-Muslim features, namely at the time of the Crusades, empire, and colonialism. In the modern era, religious characteristics have been replaced by secular notions, namely a focus on the ideas of freedom, democracy, and global values. In relation to political discourse, a form of liberal political correctness that does not explicitly target the religion of Islam has been replaced by a fear of multiculturalism. Islamophobia is a complex, multifaceted, economic, political, and cultural phenomenon, and its impact on Muslim/non-Muslim relations will remain an important feature of social life in Britain for some time'*¹⁰.

The media coverage of Islam in Europe exhibits several general themes and while

⁸ Ibidem.

⁹ I. Kalin, *Islamophobia and the Limits of Multiculturalism*, in: *Islamophobia. The Challenge of Pluralism in the 21st Century*, ed. J.L. Esposito – I. Kalin, Oxford University Press, Oxford 2011, p. 4.

¹⁰ T. Abbas, *Islamophobia in the United Kingdom: Historical and Contemporary Political and Media Discourses in the Framing of a 21st-Century Anti-Muslim Racism*, in: *Islamophobia. The Challenge of*

most of the mainstream media is not Islamophobic, there are references naturally to the threat of terrorism and extreme examples of anti-Muslim speech. Some news stories are sensational and more often than not, foreign and domestic Islam is mixed together, consequently politically radical Islam is taken to apply to all immigrant Muslims. The Euro-pean news media also has a tendency to show a specific interest in questions of politics and gender power, and often relates these to a cultural flashpoint between secularized Europeans and the generally more conservative Muslim immigrant populations¹¹.

Unlike other parts of the world, Europe has a long history of conflict with Islamic politics, and this has clearly influenced the development and evolution of its views of Islam. One incident that has had particular significance in Britain occurred at the end of the 1980s; the anti-Muslim hostility in Britain was given incentive by the Rushdie affair. The events surrounding this affair marked a shift from problems with race and ethnicity to religion and became the core element not just in British Muslim identity but also in anti-Muslim hostility, the emphasis became increasingly expressed in religious rather than racial terms¹². Shortly after the 9/11 attack in America there was the 7th of July attack in London. However despite that attack, the Pew Research Center shows that anti-Muslim sentiment in the UK is not so high as within other European countries, including Poland which has not experienced any form of 'Islamic' attack (Table 3).

Table 3. Anti-Roma, Anti-Muslim and Anti-Jews Sentiments in Several Nations (%)

	Roma	Muslim	Jews
Italy	85	63	24
France	66	27	10
Greece	53	53	47
UK	50	26	7
Poland	49	50	26
Germany	42	33	5
Spain	41	46	18

Source: *A Fragile Rebound for EU Image on Eve of European Parliament Elections*, <http://www.pewglobal.org/2014/05/12/a-fragile-rebound-for-eu-image-on-e>

Pluralism in the 21st Century, ed. J.L. Esposito – I. Kalin, Oxford University Press, Oxford 2011, p. 74.

¹¹ J. Cesari, *Islamophobia in the West: A Comparison between Europe and the United States*, in: *Islamophobia. The Challenge of Pluralism in the 21st Century*, ed. J.L. Esposito – I. Kalin, Oxford University Press, Oxford 2011, p. 33.

¹² K. Zebiri, *Orientalist Themes in Contemporary British Islamophobia*, in: *Islamophobia. The Challenge of Pluralism in the 21st Century*, p. 176-177.

ve-of-european-parliament-elections/ [18.01.2016].

According to the public opinion research on the integration of citizens of African in Poland, done by Foundation “Afryka inaczej” in 2015, *Muslims are the main threat and subject of strong hatred. Fear of them is strong and takes an irrational form. They think Muslims plan to impose their religion and customs on us. Whereas some individuals of others races may be tolerated to some extent (few and on condition that they work and obey the law), Muslims are lethal threat.*¹³

3. Attitudes to Hindu and Muslims in England. Limited Study

3.1. Characteristic of respondents

The limited study in 2013-2014 was carried out in England by the Inter-Institutes Migration Research Unit of Cardinal St. Wyszyński University in Warsaw. Respondents (77 people) were selected via the ‘snowballing’ method. A number of people known to us were contacted and given copies of the questionnaire. They passed those copies on to family, friends and colleagues. In all seventy-seven completed questionnaires were returned from five regions in England – London, South East, South West, Midlands and the North West (Table 4).

Table 4. Area Respondents Live

Area	Response %	Response Total
London	27.27 %	21
South-East	20.78 %	16
South-West	7.79 %	6
Midlands	19.48 %	15
North-East	0.00 %	0
North-West	24.68 %	19
Total	100 %	77

Source: *Attitudes towards Hindus and Muslims in England. Limited Study, The Inter-Institutes Migration Research Unit, Cardinal St. Wyszyński University in Warsaw, Research 2013-2014.*

The respondents were asked where they were born. 67 declared they were born in the UK, while 7 stated they were born abroad (4 in Ireland, 2 in France and 1 in

¹³ *Badania opinii publicznej na temat integracji obywateli państw afrykańskich w Polsce. The public opinion research results on the integration of citizens of African in Poland, Fundacja “Afryka inaczej”, Warszawa 2015, p. 101.*

Belgium). Three people didn't answer that question. In all 48 women took part and 29 men.

Of the respondents 8 were aged between 16-24 and 8 between 25-34. Apart from the fact that only 5 were over 75 years old, the other respondents were fairly evenly spread over the various age groups (Table 5).

Table 5. Age of Respondents

Age	Response %	Response Total
16-24	10.39 %	8
25-34	10.39 %	8
35-44	18.18 %	14
45-54	20.78 %	16
55-64	15.58 %	12
65-74	18.18 %	14
Over 75	6.49 %	5
Total	100 %	77

Source: *Attitudes towards Hindus and Muslims in England. Limited Study, The Inter-Institutes Migration Research Unit, Cardinal St. Wyszynski University in Warsaw, Research 2013-2014.*

The participants were asked what was the highest level of education they had achieved. Everyone answered this question. Twenty-two had only completed Secondary level of Education. In England that means they stayed in school at least until the age of 16, although they possibly stayed on and completed 2 years of Sixth Form and left after A' levels at age 18 years. Twenty-four had been to college, 27 to University and 4 had continued with their higher education and completed their Masters Degrees (Table 6).

Table 6. Highest Level of Education Achieved

Level	Response %	Response Total
Secondary	28.57 %	22
College	31.17 %	24
University	35.06 %	27
Masters	5.19 %	4
PH.D	0.00%	0
Total	100%	77

Source: *Attitudes towards Hindus and Muslims in England. Limited Study, The*

Inter-Institutes Migration Research Unit, Cardinal St. Wyszynski University in Warsaw, Research 2013-2014.

The Respondents were asked, as well, if they professed any kind of religious Faith. Sixty four proclaimed that they were ‘Christian’, one stated ‘Holistic’ whole 12 said they were ‘non-believers’ with 2 of those stating their Faith as ‘Agnostic’. They were asked what level of faith they had. Ten declared they were deeply religious and 42 just religious. A total of 14 people were either ‘indecisive’ or ‘indifferent’ religious. Eleven declared they were ‘not religious’ (Table 7).

Table 7. Level of Religiosity

Level	Response %	Response Total
deeply religious	12.99 %	10
religious	54.55 %	42
indecisive religious	9.09 %	7
indifferent religious	9.09 %	7
not religious	14.29 %	11

Source: *Attitudes towards Hindus and Muslims in England. Limited Study, The Inter-Institutes Migration Research Unit*, Cardinal St. Wyszynski University in Warsaw, Research 2013-2014.

3.2. Results of the research

We looked firstly at whether the respondents considered England to be a multi-cultural society and almost 95% agreed that it was. They were asked if they thought that *the multicultural society in England was a source of conflict*, three quarters (75.33%) said it was or could be. ‘Definitely a source of conflict’ 11.69% and ‘can be a source of conflict’ (63.64%). Only 14.29% thought it was not a source of conflict, with 10.39% unsure.

We wanted an idea of the respondents’ impressions of the number of Muslims in England and their opinion regarding the number of Muslims. The question involved a guess: *What percentage of the English population do you think is Muslim? If you don’t know please guess.* The actual Muslim population in England according to the England & Wales 2011 census was 4.8%. Less than a third (29.87%) of the Respondents knew or guessed correctly when they stated - It was less than 5%. The majority thought it was a larger percentage, with 32.47% estimating the number of Muslims in England was about 10-20% of the population and 27.27% estimating it to be about 25%. Incredibly 10.38% thought it was between 30 and 50% (Table 8). In view of the fact many of the respondents lived in areas with a low population of Muslims perhaps their estimate comes from experience of visiting major cities or the media or perhaps it is the visibility of Muslim women’s dress code that gives the appearance

there are more than there actually are.

Table 8. Estimated Percentage of English Population that is Muslim

	Response %	Response Total
Less than 5 %	29.87 %	23
About 10-20 %	32.47 %	25
About 25 %	27.27 %	21
About 30-40 %	5.19%	4
More than 50 %	5.19 %	4

Source: *Attitudes to Hindu and Muslims in England. Limited Study, The Inter-Institutes Migration Research Unit*, Cardinal St. Wyszynski University in Warsaw, Research 2013-2014.

Bearing in mind that the respondents thought that there were more Muslims in the country than in reality, we look at their response to the following question: *Sometimes people say „too many Muslims are coming to the UK.” Do you agree with this opinion?* A total of 9.09% respondents said there were definitely far too many and 31.17% agreed with them although they didn't feel quite as strongly. Almost 40% found it difficult to come to any conclusion and declared that it was 'hard to say'. While 16.88% said there were 'not too many' and 3.90% 'definitely not too many'.

When the respondents were asked '*Do you think that the Muslim population in the UK is a source of conflict?*', almost 13 % said 'yes, definitely a source of conflict' and 54.55% said that they could be a source of conflict. Some (18.18%) were unsure while a smaller number 11.69% said they were not a source of conflict and 2.60% declared that they were definitely not a source of conflict.

The respondents were given a choice of words and asked to give the *two words that summed up their feelings about Muslims in the UK*. Just under half (42.86%) said they felt '*concerned*'. 27.27% declared they felt '*friendly*', 22.08% felt '*indifferent*', 20.78% felt '*challenged*,' 20.78% felt '*curious*' and 11.69% felt '*anxious*'. Other feelings expressed included afraid, worried, optimistic but these all scored lower than 10%.

The respondents were asked if they saw the presence of Muslims in the UK as a meeting of cultures or a clash of cultures. A slight majority (53.52%) saw their presence as a meeting of cultures, while 46.48% saw their presence as a clash of cultures. Two people (2.60%) skipped the question while 3.90% said it was both a meeting and a clash of cultures and one person (1.30%) said it was neither a clash or a meeting.

Next we compared people's attitude to both Hindus and Muslims to see if there was any significant differences.

The Respondents were asked firstly *how often they met Hindus and secondly how*

often they met Muslims in England. It appears the respondents met Muslims more often than Hindus. Every day 19.48% met Hindus and 25.33% met Muslims, but it is important to remember there are significantly more Muslims in England than Hindus. The same percentage was shown for meeting Hindus and Muslims a few times a week. Hindus (29.87%) met once per week or less and Muslims (34.67%). Almost a third (31.17%) said they did not meet Hindus and 14.67% stated they did not meet Muslims. If they did not meet either Hindus or Muslims they were to ignore the next question.

In the following question the respondents were asked *where they met Hindus and Muslims.* They could give more than one answer. The results show that the respondents met Hindus (62%) and Muslims (50.82%) most and more often in shops and offices than public transport or anywhere else. They declared that they met more Muslims (39.34%) than Hindus (24%) while travelling on public transport. They met an almost equal number of Hindus (46%) and Muslims (45.90%) in the local area where they lived. It is interesting that they appeared to meet more Hindus (40%) at their workplace than Muslims (32.79%). A few of the respondents met Hindus and Muslims at College/ University or their child's school. However it is important to note that 35.1% skipped that question about Hindus altogether (Remember 31.17% had said they did not meet Hindus in the previous question) and 20.8% skipped that question regarding Muslims (14.67% had declared in the previous question that they did not meet Muslims). Four people made comments about where they met Hindus – a family friend, friend of friends, socially through friends and leisure activities such as cinema and sports centre. Four people made comments regarding Muslims. They met them at their workplace - an opticians, leisure activities, best friend is a Muslim, met Muslims in the city centre.

The respondents were asked if they would mind *if their boss was a Hindu or Muslim.* There was a strong consensus with 84.42% declaring they wouldn't mind if their boss was a Hindu and 77.92% agreeing they wouldn't mind if their boss was a Muslim. A small number found it hard to decide 12.99% regarding a Hindu boss and 18.18% regarding a Muslim boss. Only 2% of the respondents would not want their boss to be a Hindu and slightly more (3%) would not want their boss to be a Muslim.

When asked if they would mind if their *child's teacher* was a Hindu, people tended to feel more strongly against the idea or were more uncertain of their feelings. 68.83% were happy for their child to be taught by a Hindu. Whereas only 63.64% were content for their child to have a Muslim teacher. The response 'hard to say' was given by almost a quarter (24.68%) regarding Hindu teachers and 22.08% for a Muslim teacher. More respondents would not want to have their child taught by a Muslim (14.29%) than a Hindu teacher (6.49%).

However it seems to be less of a problem for *their children to have Hindu or Muslim friends* with 85.71% of respondents not minding if their child had Hindu friends and 76.63% not minding Muslim friends. A few respondents however did mind, with 6.49% objecting to their child having a Hindu friend and 11.69% objecting

to their child having a Muslim friend. Two of those respondents felt very strongly and declared ‘they would mind a great deal if their child had a Muslim friend’ (Table 9).

Table 9. Attitude towards my child’s friends were Hindus/ Muslims

	Hindus		Muslims	
	Response %	Response Total	Response %	Response Total
I definitely would not mind.	48.05 %	37	44.16 %	34
I would not mind.	37.66 %	29	32.47 %	25
Hard to say.	7.79 %	6	11.69 %	9
I would mind.	6.49 %	5	9.09 %	7
I would mind a great deal.	0.00 %	0	2.60 %	2

Source: *Attitudes towards Hindus and Muslims in England. Limited Study, The Inter-Institutes Migration Research Unit, Cardinal St. Wyszynski University in Warsaw, Research 2013-2014.*

Friendship was one thing but going a step further and their child marrying a Hindu or Muslim was quite another thing. When asked *would you mind if the husband/ wife of your child was Hindu/ Muslim?* Less than half (44.16%) would not mind if their child married a Hindu and just over a third (36.36%) would not mind if their child married a Muslim. Approximately a third were undecided with 33.77% saying ‘hard to say’ for Hindus and 35.06% for a Muslim bride or groom. Many respondents did indeed mind, with 22.07% not wanting their child to marry a Hindu and of those 6.49% feeling very strongly about it – ‘I would mind a great deal’. As for marrying a Muslim over a quarter (28.57%) of the respondents said they would mind and of those 11.69% ‘would mind a great deal’ (Table 10). One wrote an appendage that not minding if their son married a Muslim they would object strongly to their daughter doing so.

Table 10. Attitude towards child marrying a Hindu or Muslim

	Hindus		Muslims	
	Response %	Response Total	Response %	Response Total
I definitely would not mind.	22.08 %	17	16.88 %	13
I would not mind.	22.08 %	17	19.48 %	15
Hard to say.	33.77 %	26	35.06 %	27
I would mind.	15.58 %	12	16.88 %	13
I would mind a great deal.	6.49 %	5	11.69 %	9
		77		77

Source: *Attitudes to Hindu and Muslims in the UK. Limited Study, The Inter-Institutes Migration Research Unit, Cardinal St. Wyszynski University in Warsaw, Research 2013-2014.*

When it came to answering if they would mind if their *neighbour was a Hindu or a Muslim*, 90.1% would have no problems with a Hindu. Slightly less (84.41%) were sure that they would not mind a Muslim neighbour. A few were unsure with 5.19% for a Hindu neighbour and 9.09% for a Muslim. A very few (3.90%) would mind having a Hindu neighbour and 6.49% would object to a Muslim neighbour. One person felt very strongly 'I would mind a great deal.'

When the respondents were asked if they would mind if their *business partner* was a Hindu or a Muslim, the majority did not mind with 77.93% declaring they would not mind if their business partner was a Hindu. Slightly less people (71.43%) thought it acceptable to have a Muslim. Around 20% were undecided, with 2.60% saying they would mind if their business partner was a Hindu and 5.20% of respondents saying they would mind having a Muslim.

The respondents were asked if they had any *Muslim or Hindu friends*. Only 19.48% said they had more than one Hindu or Muslim friend. A total of 14.29% declared they had one Hindu friend and 16.88% one Muslim. A large number of respondents (66.23%) did not have any Hindu friends and slightly less (63.64%) did not have any Muslim friends.

The question: *Would you mind if your husband/ wife was Hindu?* proved to be a difficult question to answer with 38.96% unsure if they would marry/ have married a Hindu and 32.47% unsure whether they would marry/ have married a Muslim. Whereas 35.06% said they would not mind if their husband/wife was a Hindu and 33.76% would marry a Muslim. A quarter (25.98%) would mind if their wife/ husband was a Hindu and over a third (33.76%) would mind if their husband/ wife was a Muslim.

The respondents were asked as well if they had ever met with any forms of discrimination from Hindus or Muslims. Regarding Hindus 83.12% of the respondents said they had never met any form of discrimination from Hindus. However there was a big difference regarding Muslims with only 67.53% declaring they had never experienced any form of discrimination from Muslims. The respondents said they had 'Yes, occasionally' met with discrimination from Hindus (15.58%) and almost a quarter from Muslims (25.97%). A small percentage had experienced discrimination many times from Muslims (6.49%) and Hindus just (1.30%).

Conclusions

The task of our study was to answer the question: Are there any significant differences in our respondents' attitudes to Hindus and Muslims? Can we say on the base of these differences that it indicates a fear of Muslims?

The respondents in our research represented different regions across England and the numbers were quite evenly dispersed across the country. They were also fairly evenly spread over the age groups with slightly less respondents in the age groups 16-34. Likewise the level of education was fairly uniformly distributed between Secondary, College and University. The majority were Christian with fifty-two declaring they were religious, the remainder were either indecisive, indifferent or not religious. Regarding the comparison between attitudes to Hindus and Muslims concerning many of the questions there was only a slight difference.

A small difference could be seen regarding their child having a friend belonging to one of those Faiths with 66 not minding if their child had a Hindu friend but 59 not minding if their child had a Muslim friend. Only 5 said they would mind if their child had a Hindu friend whereas 9 would mind if their child had a Muslim friend but only 2 of those felt very strongly about it.

As we saw above, friendship was one thing but going a step further and their child marrying Hindu or Muslim was quite another thing and the differences were far greater. Less than half would not mind if their child married a Hindu and just over a third would not mind if their child married a Muslim. Many respondents did indeed mind, with 17 not wanting their child to marry a Hindu and of those 5 feeling very strongly about it. As for marrying a Muslim, 22 of the respondents said they would mind and of those 9 would mind a great deal.⁷ A similar number were undecided for both Hindu and Muslim.

The question: *Would you mind if your husband/wife was Hindu?* proved to be a difficult question to answer over a third of the respondents were unsure about marrying a Hindu and less than a third regarding marrying a Muslim. Whereas an almost equal number said they would not mind if their husband/ wife was a Hindu or a Muslim. However while only a quarter would mind if their wife/ husband was a Hindu, a third would mind if their husband/ wife was a Muslim.

Regarding having a Hindu or Muslim neighbour, 70 respondents would have no

problems having a Hindu neighbor while slightly less, 65 were sure that they would not mind a Muslim. A few were unsure with 4 for a Hindu neighbour and 7 for a Muslim. A very few 3 would mind having a Hindu and 5 would object to a Muslim neighbour. One person felt very strongly 'I would mind a great deal'.

Looking on these results we could say that while on one hand we can see there are differences in attitudes towards Hindus and Muslims in every question, on the other hand the differences are very small. Even though our research was limited, it seems that it is parallel to other researches (for example Table 3) and every day observations. There are 13 Muslim members of the UK Parliament, 8 of whom are women¹⁴ and Sadiq Khan would not have been elected Mayor of London on the 9th of May 2016 if the majority of people were fearful of Muslims.

Of course everyday life shows that there are sometimes problems in a multicultural and multi-religion society. For example, in a mixed marriage where the mother and father have a deep faith and believe in a different way is bound to have an effect on the children. A first Communion catechist in London had a problem with a child not believing in Jesus as God. On talking to the child it transpired that the child's mother was a Catholic while the father was a Muslim. He had taught his child that Jesus was a prophet but not God.

Possibly English society finds it easier to deal with members of other religions than with members of Islam, because Islam appears to be so different. No doubt Britain's colonial past has an influence and although almost half of the respondents expressed feelings of concern, very few expressed fear, regarding the presence of Muslims in England. Looking at British policy and everyday life in England it is possible to prove the thesis that English society is much more open to Muslims' presence in England than other societies in Europe.

Bibliography

- Abbas, T., *Islamophobia in the United Kingdom: Historical and Contemporary Political and Media Discourses in the Framing of a 21st-Century Anti-Muslim Racism*, in: *Islamophobia. The Challenge of Pluralism in the 21st Century*, ed. J.L. Esposito – I. Kalin, Oxford University Press, Oxford 2011, p. 63-76.
- Badania opinii publicznej na temat integracji obywateli państw afrykańskich w Polsce. The public opinion research results on the integration of citizens of African in Poland*, Fundacja "Afryka inaczej", Warszawa 2015.
- Balicki, J. – Wells, A., *The Pendulum Culture? Integration of Young Muslim Immigrants in East London*, Trafford, Bloomington, IN (USA) 2011.
- BBC <http://www.bbc.co.uk/news/uk-33715473> The diverse origins of Britain's Muslims By Jawad Iqbal Analysis and insight editor 18 January 2016 [18.01.2016].
- British Empire*, <http://www.britishempire.co.uk/> [18.01.2016].
- British Muslims in Numbers. A Demographic, Socio-economic and Health profile of Muslims in Britain drawing on the 2011 Census*, The Muslim Council of Britain, January 2015.

¹⁴ *Muslim News*, <http://muslimnews.co.uk/news/uk/uk-record-13-muslim-mps-elected-8-of-them-women/> [18.01.2016].

- Cesari, J., *Islamophobia in the West: A Comparison between Europe and the United States*, in: ed. J.L. Esposito – I. Kalin, *Islamophobia. The Challenge of Pluralism in the 21st Century*, Oxford University Press, Oxford 2011, p. 21-43.
- Gilliat-Ray, S., *Muslim in Britain. An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.
- Intercultural Relationships*, Political Science Institute. Cardinal St. Wyszyński University in Warsaw, Research 2012-2013.
- Kalin, I., *Islamophobia and the Limits of Multiculturalism*, in: *Islamophobia. The Challenge of Pluralism in the 21st Century*, ed. J.L. Esposito – I. Kalin, Oxford University Press, Oxford 2011, p. 3-20.
- Khan, S. – McMahon, Th., *The Battle for British Islam. Reclaiming Muslim Identity from Extremism*, Saqi Books, London 2016.
- Muslim News*, <http://muslimnews.co.uk/news/uk/uk-record-13-muslim-mps-elected-8-of-them-women/> [18.01.2016].
- Zebiri, K., *Orientalist Themes in Contemporary British Islamophobia*, in: *Islamophobia. The Challenge of Pluralism in the 21st Century*, ed. J.L. Esposito – I. Kalin, Oxford University Press, Oxford 2011, p. 173-190.

Postawy wobec muzułmanów i hindusów w Wielkiej Brytanii. Czy społeczeństwo brytyjskie boi się muzułmanów?

Streszczenie: Według literatury i badań w społeczeństwie europejskim panuje lęk przed islamem, którego natężenie jest zwykle odwrotnie proporcjonalne do kontaktów przeciętnego obywatela z tą religią. Biorąc pod uwagę długą historię doświadczeń wielokulturowych Brytyjczyków postanowiono sprawdzić, jak to wygląda w ich społeczeństwie. W latach 2013-2014 Międzyinstytutowy Zakład Badań nad Migracją UKSW podjął w Anglii ograniczone badania stosunku do muzułmanów i hindusów. Przeprowadzono je przy pomocy ankiety na próbie 77 osób wybraną metodą „kuli śnieżkowej”. W kwestionariuszu użyto skali dystansu społecznego Bogardusa. Badanie było zorientowane na muzułmanów, postawy wobec hindusów służyły jedynie do porównań wyników. Okazało się, że wprawdzie występowały różnice między stosunkiem do hindusów i muzułmanów, ale tak niewielkie, że na ich podstawie nie można wyciągać wniosków o lęku przed muzułmanami. Pozwała więc to przyjąć tezę, że doświadczenia wielokulturowości z czasów Brytyjskiego Imperium mogą mieć wpływ na obecne społeczeństwo. Były to jednak tylko badania eksploracyjne, co oznacza, że ich celem nie było uogólnienie wyników na całą populację ale raczej pokazanie, że warto ten problem bardziej zgłębić.

Słowa kluczowe: muzułmanin, islam, hindus, islamofobia, społeczeństwo angielskie, mniejszość etniczna.

KS. MIROSLAW PISKOZUB

Gdańskie Seminarium Duchowne

Radzenie sobie ze stresem w pracy katechetycznej

Streszczenie: Artykuł podejmuje problematykę radzenia sobie ze stresem, którego źródłem jest wykonywanie pracy nauczyciela religii. W pierwszej części artykułu autor odwołuje się do osobistego doświadczenia katechetów w celu uchwycenia specyfiki stresu generowanego przez katechezę szkolną i zaprezentowania listy stresorów. Druga część zawiera wyjaśnienie pojęcia stresu w perspektywie psychologicznej oraz jego pozytywnych i negatywnych konsekwencji w psychofizycznym funkcjonowaniu człowieka. W trzeciej części przedstawiono kwestię radzenia sobie ze stresem oraz czynniki warunkujące efektywność różnych strategii zaradczych. Analiza podjętego problemu prowadzi do konkluzji o potrzebie permanentnego rozwoju duchowego i osobowościowego nauczycieli religii.

Słowa kluczowe: praca katechetyczna, stres, radzenie sobie ze stresem.

Wprowadzenie

Skuteczność wysiłków czynionych przez katechetów jest uwarunkowana przez wiele różnych czynników. Niewątpliwie jednym z bardzo istotnych faktorów jest stres towarzyszący ich pracy oraz umiejętność radzenia sobie z nim. Troska o jak najlepsze owoce pracy katechetycznej skłania do analizy aktualnej sytuacji nauczycieli religii w szkole w celu określenia czynników warunkujących jak największą efektywność procesu radzenia sobie w sytuacji stresu.

1. Sytuacja katechety w szkole oczami katechetów

Kiedy jest mowa o stresie związanym z pracą katechetyczną w szkole, przychodzi mi do głowy skojarzenie z żołnierzami, dla których pole walki może być podłożem stresu bojowego. Taka sytuacja czyni z nich towarzyszy broni – nikt nie rozumie lepiej ich przeżyć i doświadczeń niż frontowy kompan. Katechetki i katecheci są w pewnym sensie „towarzyszami broni”, którzy muszą wzajemnie wspierać się w swoich działaniach, aby te były jak najefektywniejsze, ale także w tym celu, aby konstruktywnie radzić sobie ze stresem o specyficznym charakterze, bo związanym ze swoistą, wyjątkową sytuacją nauczyciela religii w szkole¹. Źródłem tego stresu

¹ Adekwatność i słuszność porównań, skojarzeń i analogii zawartych w tym artykule pozostawiam przede wszystkim ocenie osób, których kwestia dotyczy. Myślę, że znamienne są komentarze, z jakimi

są z jednej strony dzieci i młodzież (a niekiedy ich rodzice), którzy dewastują nasze nerwy i frustrują nawet najlepiej zmotywowanych ewangelizatorów, a z drugiej strony wymagania, swoją drogą konieczne, ze strony systemu oświaty, dyrekcji i księdza proboszcza.

Szkoła, a szczególnie katecheza, ze względu na swoją specyfikę, może czasem przypominać front wojenny, na którym katecheta znajduje się pod ostrzałem ze strony młodych ludzi atakujących chrześcijaństwo, Kościół, księży itd. Mocno utkwiły mi w pamięci pełne empatii i zrozumienia słowa śp. ojca Jana Góry, który podczas rekolekcji kapłańskich w Jamnej mówił do księży, że bardzo dobrze rozumie nasze zmęczenie i frustrację związane z pracą w katechezie. Podkreślał, że sam wielokrotnie doświadczał pewnego rodzaju bezradności, kiedy stając przed młodzieżą w jakiejś szkole widział w ich oczach obojętność i znudzenie, tak jakby chcieli powiedzieć: „No zabaw nas klecho!”. Niekiedy źródłem stresu jest arogancja, czy wręcz chamstwo ze strony ucznia, ale częściej bywa nim trudność w zainteresowaniu młodzieży tematyką religijną oraz coraz bardziej widoczne, nazwijmy to, trudności z przetwarzaniem informacji, chociażby z uwagi na nasilające się zjawisko „zatopienia” się uczniów w świecie wirtualnym. Skutkiem tego są m.in. problemy z zachowaniem na lekcji, z rozumieniem sytuacji społecznych, niskie kompetencje społeczne i porażająca niedojrzałość emocjonalna oraz intelektualna. Mówiąc dobitnie, czasami można mieć wrażenie, że smartfon i komputer wypierają używanie mózgu.

Z pewnością katecheci obok trudności odkrywają również wartość swojej pracy, pomimo tego, że wydaje się ona być czasem orką na ugorze. Na przykład pozytywną stroną katechezy dla księdza jest to, że sprowadza go na ziemię. Postawa młodzieży na religii pokazuje, że dzisiaj autorytet nie przysługuje księdzu niejako z urzędu, ale trzeba na niego ciężko pracować. Ponadto katecheza uczy pokory, ponieważ pozwala odkrywać prawdę o sobie, gdy trzeba konfrontować się z trudnymi pytaniami oraz z ograniczeniami i deficytami odkrywanymi we własnej kondycji psychicznej, intelektualnej i duchowej. To może wzbudzać motywację do rozwoju osobistego w tych sferach. Kontakt z młodym człowiekiem, który na katechezie kontestuje tradycyjny, katolicki świat wartości, pozwala nam z nowej perspektywy spoglądać na różne sprawy tworzące rzeczywistość współczesnego Kościoła. To inspiruje do poszukiwania rozwiązań, które pozwoliłyby młodym ludziom otworzyć na Chrystusa i Kościół. A jednocześnie buntownicza i krytyczna postawa młodzieży wobec Kościoła i wiary stanowi o specyfice stresu związanego z katechezą w szkole.

Z treści rozmów przeprowadzonych z nauczycielami religii dokonałem próby

spotkałem się po wygłoszeniu wykładu, który stanowi podstawę tego artykułu. Z jednej strony bardzo życzliwy głos kuratora oświaty, wskazujący jednak, że przykłady były zbyt ekstremalne, a z drugiej strony echo grona katechetów, którzy potwierdzali słuszność zaprezentowanych treści, podkreślając nawet zbyt łagodne potraktowanie niektórych kwestii. Wykład został wygłoszony 25 czerwca 2016 roku na spotkaniu katechetycznym w Auli Jana Pawła II w Gdańsku Oliwie.

klasyfikacji stresorów w pracy katechetycznej:

1. Czynniki organizacyjne: nadmierna ilość obowiązków, monotonia, niejasne wymagania, biurokracja, konieczność nieustannego doskonalenia się, szkolenia trwające po kilka godzin (sprowadzające się niekiedy jedynie do pozyskania odpowiedniego dokumentu), brak skutecznych narzędzi dyscyplinowania ucznia, ciągła odpowiedzialność za innych i nieprzerwana koncentracja.
2. Czynniki ludzkie: trudne relacje (z dyrekcją, z rodzicami, z innymi nauczycielami – niekiedy w pokoju nauczycielskim katecheta „zbiera” negatywne emocje dotyczące kwestii religijnych bądź kościelnych), zła komunikacja, mobbing (nierówne traktowanie w zatrudnieniu, ośmieszanie, poniżanie), agresja, brak uprzejmości ze strony uczniów, ich hałaśliwość, nieufność ze strony rodziców, zachowanie uczniów i ich stosunek do nauczyciela, roszczeniowość rodziców (oczekiwania dotyczące lekcji religii bez wymagań i zadań domowych), traktowanie katechezy w szkole „po macoszemu” (brak odrębnej sali, pomocy dydaktycznych), obwinianie nauczyciela za problemy wychowawcze w klasach, zajmowanie przez dyrekcję strony rodzica, nieracjonalne wymagania przełożonych.
3. Czynniki czasowe: pośpiech, ograniczone terminy, warunki dojazdu do pracy, dokumentacja „na wczoraj”, przeintelektualizowane podręczniki katechetyczne niespełniające oczekiwań metodycznych nauczycieli religii.
4. Czynniki motywacyjne: niskie wynagrodzenia, trudności w zaspokajaniu ambicji, nieobiektywna ocena ze strony przełożonych, poczucie bezradności wobec ogromu oczekiwań ze strony dyrekcji, rodziców, władz oświatowych, nadmierna krytyka i niezadowolenie ze strony dyrekcji bądź rodziców.
5. Czynniki indywidualne: sposób myślenia, typ osobowości, temperamentu (np. ekstrawertyk vs introwertyk), kompetencje społeczne, sposób interpretowania rzeczywistości (uprzedzenia, stereotypy), nierealistyczne oczekiwania, brak poczucia sprawowania kontroli, przesady, kompleksy, nieodpowiednie nawyki. Dyspozycje osobowościowe powodują, że każdy z nas w odmienny sposób reaguje na taką samą sytuację. To, co dla jednego jest łatwe, dla innego może stanowić duży problem i wywoływać napięcie. Innymi słowy, reakcja na daną sytuację oraz sposób radzenia sobie ze stresem związane są z indywidualnymi możliwościami człowieka.

Ten katalog różnych stresorów oddaje skalę zjawiska stresu związanego z pracą katechetyczną w szkole.

2. Co mówią o stresie wyniki badań psychologicznych?

Psychologia stresu jest dynamicznie rozwijającą się dziedziną nauki o bogatym spectrum danych empirycznych i ujęć teoretycznych, dlatego przywołałam jedynie

podstawowe kwestie, sięgając szczególnie do klasyków nauki o stresie.

Hans Selye² (1907–1982), węgierski lekarz i fizjolog pracujący w Kanadzie, wprowadził do użycia pojęcie stresu. Jego badania wskazują, że źródłem wielu chorób somatycznych jest stres, a właściwie niezdolność do radzenia sobie ze stresem. Dziesięciokrotnie był nominowany do Nagrody Nobla, jednak nigdy jej nie otrzymał. Wywiódł pojęcie stresu z fizyki. W badaniach materiałowych stresem określa się zjawisko zniszczenia czegoś pod wpływem nadmiernego obciążenia. Selye wprowadził pojęcie stresu na oznaczenie stanu organizmu, którego mechanizmy homeostatyczne są zagrożone przez różne czynniki fizyczne, chemiczne, infekcyjne bądź psychiczne³.

Potoczne rozumienie stresu kojarzy się ze stanem napięcia nerwowego, emocjonalnego obciążenia, poczucia zagrożenia i lęku. W psychologii stres to pojęcie dużo szersze. Oznacza ono stan organizmu, który pojawia się wówczas, gdy równowaga pomiędzy możliwościami jednostki a wymaganiami otoczenia jest zagrożona lub zakłócona, co skłania człowieka do podjęcia zachowań zaradczych, które mają przywrócić stan równowagi, czyli homeostazę. Tym samym stres to reakcja organizmu w postaci mobilizacji energii w celu poradzenia sobie z wymagającą sytuacją⁴.

Badacze stawiali sobie pytania o to, czy stres jest czymś złym i niepożądanym oraz czy można żyć bez stresów? Selye⁵ twierdził, że tylko martwy człowiek nie ma stresów, bo nawet, gdy śpimy jesteśmy w stanie stresu, czyli pewnego pobudzenia fizjologicznego. Stres jest normalną reakcją związaną z procesami życia. Mobilizuje organizm do działania. Reakcja walki bądź ucieczki wpisana jest ewolucyjnie w naszą naturę, dlatego zagrożenie mobilizuje nasz organizm.

Kiedyś myślano, że stres jest zjawiskiem negatywnym, ale to nieprawda. Pewne ilości stresu są dobre, bo umożliwiają utrzymanie optymalnego poziomu pobudzenia gwarantującego efektywne działanie funkcji kognitywnych i behawioralnych, np. w sytuacji egzaminu optymalne natężenie stresu zwiększa uwagę i koncentrację. Z doświadczenia wiemy, że nie można uniknąć stresów, które pojawiają się chociażby pod wpływem zmian życiowych i dramatycznych wydarzeń. Należy zauważyć, że pewien zakres stresu może być potrzebny, korzystny, natomiast, gdy przekroczy pewną granicę zaczyna stopniowo dezorganizować nasze działanie. W wyjaśnieniu tego zjawiska można odwołać się do Prawa Yerkesa-Dodsona, sformułowanego w początkach XX wieku, zobrazowanego w postaci wykresu – paraboli (rys. 1): pewien zakres pobudzenia fizjologicznego zwiększa efektywność naszych działań, granica (optimum) zależy od trudności zadania i od indywidualnej odporności psychicznej⁶.

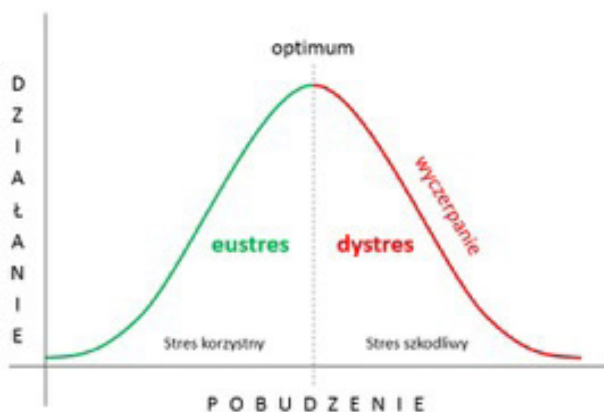
² H. Selye, *Stres okiełznany*, Warszawa 1978, s. 15-22.

³ N. Sillamy, *Słownik psychologii*. Katowice 1994, s. 280.

⁴ I. Heszten-Niejodek, *Teoria stresu psychologicznego i radzenia sobie*, w: *Psychologia. Podręcznik akademicki*, t. 3, red. J. Strelau, Gdańsk 2002, s. 467-468.

⁵ H. Selye, *dz. cyt.*, s. 30-32.

⁶ W. Łukaszewski, D. Doliński, *Mechanizmy leżące u podstaw motywacji*, w: *Psychologia. Podręcznik akademicki*, t. 2, red. J. Strelau, Gdańsk 2000, s. 441-468.



Rys.1. Wykres przedstawiający zależność pomiędzy nasileniem stresu a efektywnością działania⁷.

Psychologia stresu odróżnia eustres od dystresu. Eustres oznacza stres „dobry”, mobilizujący. Odczuwamy go wtedy, gdy czujemy, że potrafimy sprostać stojącym przed nami zadaniom i gdy trudność spostrzegamy nie jako kryzys, lecz jako wyzwanie do podjęcia. Znaczenie ma również czas trwania stresu. Stres działa destrukcyjnie na organizm wtedy, gdy jest zbyt intensywny, ale także wtedy, gdy występuje długotrwale. W krótkim czasie nawet silny stres może oddziaływać mobilizująco, jednak po dłuższym czasie prowadzi do wyczerpania organizmu.

Dystres oznacza stres szkodliwy, demobilizujący. Odczuwamy go, jeśli spostrzegamy jakies zadanie jako obciążenie, coś co nas przerasta. Przy długotrwałym dystresie organizm wyczerpuje swoje zasoby energii, co powoduje permanentne zmęczenie i może doprowadzić do stanu wypalenia zawodowego. Dystres w konsekwencji dezorganizuje nasze zachowanie i funkcjonowanie poznawcze, a nawet stanowi podłoże chorób psychosomatycznych, takich jak: nadciśnienie, wrzody żołądka, choroby serca, cukrzyca, zaburzenia snu, zaburzenia seksualne, osłabienie systemu odpornościowego, co zwiększa podatność na infekcje, a także na zmiany nowotworowe w organizmie⁸. Stres zbyt długotrwały przyczynia się do rozwoju przede wszystkim zaburzeń nerwicowych i depresyjnych, natomiast stres zbyt silny, traumatyczny, stwarza ryzyko pojawienia się zespołu stresu pourazowego (PTSD) oraz w szczególnych przypadkach zaburzeń osobowości. Onkolog E. Kilar ujmuje to w ten sposób: „Chorowanie można traktować także jako taką nieświadomą zbiorczą formę obrony psychologicznej, która podsumowuje dotychczasowe urazy, stresse, cierpienia”⁹.

⁷ Za: www.inwestujesobie.pl/stres-pozytywny-negatywny/ [12.06.2016].

⁸ J. Tylka, *Podjęcie psychosomatyczne w wyjaśnieniu przyczyn i ustalenia sposobów terapii zaburzeń zdrowia*, „Family Medicine & Primary Care Review” 1 (2010), s. 97–103.

⁹ E. Kilar, T. Koberzycki, *Stres onkologiczny. Wskazówki medyczne i psychologiczne*, Świdnica 2004, s. 61.

Od czasów badań Selyego pojawiło się bardzo wiele nowych badań psychologicznych, których wyniki pozwalają coraz lepiej odpowiadać na pytanie o to, jak unikać negatywnych skutków stresu. Bowiem nie wystarcza jedynie redukcja stresu i tzw. „pozytywne nastawienie”, lecz bardzo ważna jest osobista postawa względem sytuacji stresowej oraz umiejętność korzystania z własnych zasobów psychofizycznych. O tym w kolejnym punkcie tego artykułu.

3. Jak nie dać się „zabić” przez stres?

Zakłócenie równowagi między naszymi możliwościami a oczekiwaniami otoczenia skłania do podjęcia zachowań zaradczych, czyli do poszukiwania sposobów radzenia sobie ze stresem. Nauka nie zna jednej, uniwersalnej recepty na pokonanie stresu. Efektywność różnych sposobów radzenia sobie z sytuacją trudną zależy od wielu czynników:

- Siła i zakres oddziaływania czynników wywołujących stres (czy są to dramatyczne wydarzenia wywołujące stres ekstremalny, czy poważne zmiany życiowe stanowiące wyzwanie bądź zagrożenie, czy jedynie codzienne drobne utrapienia, itd.);
- Właściwości systemu nerwowego;
- Wymiar czasowy, czyli częstotliwość wydarzeń stresowych (czy stresor jest wydarzeniem jednorazowym, czy cyklicznym, czy też ma charakter chroniczny);
- Podmiotowa percepcja sytuacji, czyli jej poznawcza reprezentacja i ocena – sytuacja jest stresowa, gdy podmiot postrzega ją jako krzywdę, stratę wartościowych obiektów (np. dobrej samooceny, pozytywnej oceny społecznej, bliskiej osoby), zagrożenie dobrostanu psychicznego lub jako wyzwanie. W tym ostatnim przypadku możliwe są zarówno straty, jak i korzyści. W jakości oceny znaczenie odgrywają zmienne osobowe takie jak wartości i cele, którymi się kieruje człowiek, oraz ogólne przekonania jednostki¹⁰. Marek Aureliusz, panujący w II w. cesarz rzymski i filozof, doradzał, by rzucić wyzwanie „sędziemu”, którego nosimy w sobie: „Odrzuć jego wyroki, a wszystko stanie się proste... Rzeczy są takie, jakimi czyni je Twoja opinia, a ta opinia mieszka w Tobie. Możesz ją odmienić, kiedy tylko zechcesz, a wówczas granice same się wygładzą i wszystko się uciśzy: morze spokojne, niebo bezchmurne”¹¹.
- Podmiotowa ocena własnych zasobów, której efektem jest optymistyczna lub pesymistyczna ocena możliwości własnego działania, a to stanowi o strategii radzenia sobie ze stresem. Według szanowanej w psychologii teorii Lazarusa¹² proces radzenia sobie pełni dwie funkcje. Funkcja instrumentalna, czyli zadaniowa, ukierunkowana jest na poprawę relacji podmiotu z otoczeniem. Druga funk-

¹⁰ I. Heszen-Niejodek, *Teoria stresu psychologicznego i radzenia sobie*, s. 467-468.

¹¹ B. Aouil, *Strategie i style radzenia sobie ze stresem w sytuacji kryzysowej*, <http://www.psychologia.net.pl/artykul.php?level=119> [12.06.2016].

¹² R. Lazarus, *Paradygmat stresu i radzenia sobie*, „Nowiny Psychologiczne” 3-4 (1986), s. 2-39.

cja polega na samoregulacji emocji i redukcji przykrego napięcia. Obie funkcje w konkretnej sytuacji stresowej nie są niezależne, lecz wzajemnie na siebie oddziałują.

Strategie radzenia sobie, które realizują obie wyżej wymienione funkcje, to seria określonych, zmiennych wysiłków angażujących sferę poznawczą i behawioralną¹³. Istnieje bardzo szeroka gama różnych zachowań oraz czynności poznawczych, które umożliwiają opanowanie czynników zewnętrznych i wewnętrznych. Kwestionariusze do pomiaru tych zmiennych podają np. przyjmowanie współczucia, okazywanie złości, szukanie rady innych, sen, modlitwa, ćwiczenia fizyczne, deprecjonowanie wartości zdarzenia, podejmowanie czynności zastępczych w celu unikania myśli i przeżyć związanych z sytuacją stresową (włączenie się po galerii handlowej, objadanie się, oglądanie telewizji).

Można mówić o konstruktywnych i niekonstruktywnych strategiach radzenia sobie ze stresem, w sensie ich konsekwencji. Autoagresja, nadmierna samokrytyka, obwinianie się, wyładowywanie się na innych, alkohol, narkotyki, dominowanie mechanizmów obronnych wyparcia i konwersji to prosta droga do nerwic, chorób somatycznych, a nawet do psychozy¹⁴. Każdy może wypracować swoje własne, skuteczne i konstruktywne strategie radzenia sobie ze stresem. Niektórzy na przykład odnajdują ukojenie dla zszarganych nerwów w pogłębianiu życia duchowego, które może sprzyjać radzeniu sobie ze stresem poprzez proces przewartościowania własnego życia.

Na efektywne strategie radzenia sobie ze stresem wskazują również wyniki moich badań psychologicznych. Badania, które prowadziłem w Centrum Onkologii w Warszawie, wskazują, że osoby w sytuacji choroby zagrażającej życiu podkreślają ważną rolę sfery noetyczno-duchowej, czyli ogromną rolę nadziei, religijności personalnej oraz wartości duchowych w odkrywaniu sensu cierpienia i radzenia sobie ze stresem onkologicznym. W związku z tym w psychoonkologii amerykańskiej pojawiło się nawet pojęcie „religijne radzenie sobie ze stresem”¹⁵.

Rezultaty badań prowadzonych wśród studentów filozofii i teologii UKSW¹⁶ w Warszawie podkreślają znaczenie kompetencji społecznych, a zwłaszcza asertywności, w procesie radzenia sobie z wymaganiami środowiska. Człowiek asertywny potrafi wyrażać swoje poglądy w jasny i otwarty sposób, dba o jak najlepsze zaspokojenie swoich potrzeb oraz domaga się respektowania swoich praw, ale przy tym szanuje zdanie i potrzeby innych ludzi¹⁷.

Z kolei badania, które prowadziłem wśród artystów z niepełnosprawnością fi-

¹³ I. Heszen-Niejodek, *dz. cyt.*, s. 469-478.

¹⁴ H. Makowska, R. Poprawa, *Radzenie sobie ze stresem w procesie budowania zdrowia*, w: *Podstawy psychologii zdrowia*, red. G. Dolińska-Zygmunt, Wrocław 2001, s. 71-87.

¹⁵ M. Piskozub, *Noetyczno-duchowy wymiar osobowości w procesie radzenia sobie ze stresem onkologicznym*, „*Psychoonkologia*” 1 (2010), s. 1-13.

¹⁶ Projekt realizowany we współpracy z dr Moniką Małkiewicz z UKSW.

¹⁷ M. Małkiewicz, M. Piskozub, *Różne nasilenie postawy twórczej a kompetencje społeczne i style radzenia sobie ze stresem u studentów pierwszego roku*, „*Studia Psychologica*” 11/1 (2011), s. 19-32.

zyczną, wskazują na twórczość artystyczną jako skuteczny sposób radzenia sobie z sytuacją trudną. Aktywność twórcza może z powodzeniem realizować funkcję katarską, kompensacyjną i terapeutyczną (oczyszcza z lęków, z agresji, z frustracji)¹⁸. A zatem dobrą receptą na stres może być aktywizacja na polu twórczości.

Wybór strategii radzenia sobie zależy m.in. od oceny naszych zasobów psychofizycznych. Do najważniejszych osobistych zasobów jednostki determinujących przebieg procesu radzenia sobie w sytuacji trudnej należy zaliczyć: poczucie koherencji (implikuje wiarę w to, że życie jest sensowne), dobrą samoocenę, wiarę we własne możliwości, humor i optymizm (ułatwia przyjęcie dystansu psychologicznego), wewnętrzne umiejscowienie osobistej kontroli (determinuje poczucie wpływu na sytuację), umiejętność nawiązywania i utrzymywania bliskich związków (daje poczucie wsparcia społecznego), jawny sposób ekspresji przeżywanych emocji oraz świadomość własnego ciała¹⁹. Do zasobów środowiskowych należy rzeczywisty system wsparcia społecznego, który mogą tworzyć rodzina, przyjaciele, współpracownicy, związki zawodowe, wydział katechetyczny itd.

W procesie radzenia sobie ze stresem w katechezie istotną rolę odgrywa nasza postawa względem uczniów. Postawa zawiera komponent poznawczy, emocjonalny i behawioralny, a zatem znaczenie ma to, jak myślę o swoich uczniach, jakie mam nastawienie emocjonalne i jak reaguję na ich zachowania. Myślę, że w kształtowaniu właściwej postawy względem trudnego ucznia czy trudnych klas może być myśl papieża Franciszka związana z przeżywanym Rokiem Miłosierdzia głosząca, że Kościół jest jak szpital polowy. A zatem może nam pomóc świadomość, że idziemy do dzieci i młodzieży, którzy są poranieni, „chromi” duchowo i emocjonalnie, zagubieni z powodu braku miłości i wiary w rodzinach. Również niektórzy nauczyciele, z którymi pracujemy w jednej szkole, przeżywają trudności w sferze religijnej i emocjonalnej, dlatego ich reakcje i przekonania mogą być dla nas stresogenne. Konstruktywna postawa w pracy katechetycznej wymaga, posługując się słowami świętego Jana Pawła II, „wyobraźni miłosierdzia”, dążenia do zrozumienia sytuacji ucznia i modlitwy za niego. Jednakże okazywanie miłosierdzia przez katechetę nie może oznaczać pobłażania. To miłosierdzie zakłada zachowanie szacunku dla siebie i wymaganie tego szacunku od uczniów.

Zakończenie

Podsumowując ten zarys problematyki stresu związanego z pracą katechetyczną, należy podkreślić, że skuteczne radzenie sobie z tego typu stresem wymaga nieustannego rozwoju zarówno osobowościowego jak i duchowego, aby wzmacniać własne zasoby osobiste i kształtować właściwe postawy. Nie zawsze jest możliwość,

¹⁸ M. Piskozub, *Sytuacja trudna oraz dyspozycje osobowościowe a motywacja aktywności twórczej artystów z niepełnosprawnością fizyczną*, niepublikowana praca doktorska, Warszawa 2014, s. 118-124.

¹⁹ A. Kuczyńska, B. Janda-Dębek, *Psychologiczne aspekty ciała a style radzenia sobie ze stresem*, w: *Podstawy psychologii zdrowia*, red. G. Dolińska-Zygmunt, Wrocław 2001, s. 158-166.

aby eliminować stresory, o których była mowa w tym artykule, dlatego katecheta powinien być dobrze „uzbrojony” w moc Ducha Świętego oraz w opisane przez E. Eriksona cnoty, które stanowią o sile ego: nadzieja, wola, zdecydowanie, kompetencja, wierność, miłość, opiekuńczość i mądrość²⁰.

Literatura

- Aouil, B., *Strategie i style radzenia sobie ze stresem w sytuacji kryzysowej*, <http://www.psychologia.net.pl/artukul.php?level=119> [12.06.2016].
- Heszen-Niejodek, I., *Teoria stresu psychologicznego i radzenia sobie*, w: *Psychologia. Podręcznik akademicki*, t. 3, red. J. Strelau, Gdańsk 2002, s. 465-492.
- Kilar, E., Kobierzycki, T., *Stres onkologiczny. Wskazówki medyczne i psychologiczne*. Świdnica 2004.
- Kuczyńska, A., Janda-Dębek, B., *Psychologiczne aspekty ciała a style radzenia sobie ze stresem*, w: *Podstawy psychologii zdrowia*, red. G. Dolińska-Zygmunt, Wrocław 2001, s. 157-168.
- Lazarus, R., *Paradygmat stresu i radzenia sobie*, „Nowiny Psychologiczne” 3-4 (1986), s. 2-39.
- Łukaszewski, W., Doliński, D., *Mechanizmy leżące u podstaw motywacji*, w: *Psychologia. Podręcznik akademicki*, t. 2, red. J. Strelau, Gdańsk 2000, s. 441-468.
- Makowska, H., Poprawa, R., *Radzenie sobie ze stresem w procesie budowania zdrowia*, w: *Podstawy psychologii zdrowia*, red. G. Dolińska-Zygmunt, Wrocław 2001, s. 71-102.
- Małkiewicz, M., Piskozub, M., *Różne nasilenie postawy twórczej a kompetencje społeczne i style radzenia sobie ze stresem u studentów pierwszego roku*, „Studia Psychologica” 11/1 (2011), s. 19-32.
- Piskozub, M., *Noetyczno-duchowy wymiar osobowości w procesie radzenia sobie ze stresem onkologicznym*, „Psychoonkologia” 1 (2010), s. 1-13.
- Piskozub, M., *Sytuacja trudna oraz dyspozycje osobowościowe a motywacja aktywności twórczej artystów z niepełnosprawnością fizyczną*, niepublikowana praca doktorska, Warszawa 2014.
- Selye, H., *Stres okiełznany*, Warszawa 1978.
- Sillamy, N., *Słownik psychologii*. Katowice 1994.
- Socha, P., *Duchowy rozwój człowieka*. Kraków 2000.
- Tylka, J., *Podejście psychosomatyczne w wyjaśnieniu przyczyn i ustalenia sposobów terapii zaburzeń zdrowia*, „Family Medicine & Primary Care Review” 1 (2010), s. 97-103.

Coping With Stress in Catechetical Work

Summary: This article talks about the issue of coping with stress related to the job of the religious education teacher. In the first part of the article the author refers to the personal experiences of religion teachers in order to understand the kind of stress resulting from teaching religion education classes and further present a list of such stress factors. The second part includes an explanation of the psychological concept of stress as well as its positive and negative influence on the psychosomatic functioning of a person. In the third part, the author explores the issue of coping with stress and presents various factors determining the effectiveness of the strategies used to cope with stress. The analysis of the issue undertaken by this article leads to a conclusion that recommends an ongoing spiritual and personal development for catechists.

Keywords: catechetical work, stress, coping with stress

²⁰ P. Socha, *Duchowy rozwój człowieka*, Kraków 2000, s. 101-104.

MAGDALENA EWA RUSZEL

Wydział Zamiejscowy Prawa i Nauk o Społeczeństwie
Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II
Stalowa Wola

Psychologiczne aspekty zamykania się młodzieży na religię

Streszczenie: Przedmiotem niniejszego artykułu jest ukazanie psychologicznych aspektów związanych z zamykaniem się młodzieży na religię we współczesnym społeczeństwie. Pierwszą rzeczą, na której się skupiłam, to analiza potrzeby religijności, następnie religijność jako czynnik wspomagający wychowanie, praktyczne aspekty religijności, podstawowe potrzeby psychiczno-duchowe młodzieży, jak również główne wyznaczniki prowadzące do zamykania się młodych ludzi na religię. Jedną z przyczyn zamykania się młodzieży na religię wyjaśniam za pośrednictwem autorskiej teorii tzw. filtra. Blokują on i wypacza potrzeby duchowe człowieka. W niniejszym artykule wprowadziłam także pojęcia: wewnętrznego klucza, potrzeby zakotwiczenia, duchowości obronnej oraz surogatowej.

Słowa kluczowe: wewnętrzny klucz, teoria filtra, potrzeba zakotwiczenia, duchowość obronna, duchowość surogatowa.

Wprowadzenie

Religijność jest jednym z podstawowych wymiarów człowieczeństwa. Już człowiek starożytny przejawiał silną potrzebę kultu religijnego, która zaspokajana była poprzez politeizm. Wraz z nią dostarczał on sobie wiedzy o rzeczywistości go otaczającej jak i nadprzyrodzonej, co z kolei zaspokajało jego potrzeby poznawcze, wyjaśniało i systematyzowało to wszystko, co składało się na jego środowisko życia. Dzięki wierze w bogów miał on świadomość, że istnieją bogowie, którzy mogą przezwyciężyć słabości ludzkie i dokonywać rzeczy niewykonalnych dla ludzi.

Fenomen religijności jest silnie związany z psychiką i działaniami społecznymi człowieka, z jego filozofią, światopoglądem, przekonaniami, wartościami. „Religijnością jest więc to wszystko, co człowiek przeżywa, doznaje, doświadcza, a także to wszystko, co w nim się dzieje, zachodzi, funkcjonuje w bezpośrednim związku z jego ustosunkowaniem się do Boga”¹. Stąd też takie nauki jak: psychologia religii, socjologia religii, filozofia poprzez swoje badania, teorie próbują wciąż na nowo go zgłębiać. Należy zauważyć, że fenomen ten nie jest związany z jedną, konkret-

¹ Cz. Walesa, *Psychologiczna analiza rozwoju religijności człowieka ze szczególnym uwzględnieniem pierwszych jego okresów życia*, w: *Psychologia religii*, red. Z. Chlewiński, Lublin 1982, s. 144.

ną religią, gdyż dotyczy on ludzi różnych ras i narodowości praktykujących różne religie. Nie jest w nim również istotny sposób wypełniania praktyk religijnych. To, co świadczy o sile fenomenu religijności, z drugiej strony może wskazywać na jego coraz mniejsze znaczenie.

Niniejszy artykuł będzie próbą poszukiwania odpowiedzi na pytania o czynniki i uwarunkowania osłabiające religijność współczesnej młodzieży, refleksją nad jej potrzebą wiary w Boga.

1. Potrzeba religijności – potrzebą rozwojową człowieka

Dziecko w okresie przedszkolnym zaczyna intensywnie interesować się otaczającym je światem, zadając mnóstwo, często powtarzających się pytań, na zasadzie „pytania dla pytania”, a nie zawsze dla uzyskania konkretnej odpowiedzi. To wskazuje na silnie budzące się w nim potrzeby zgłębiania przyczynowości rzeczywistości i potrzeby systematyzowania faktów oraz zdarzeń, za którymi kryje się chęć odczuwania swego istnienia w otaczającym je świecie, a co ważniejsze znalezienie tzw. „wewnętrznego klucza” (przypis aut. M. E. Ruszel), który pomoże mu pełniej rozumieć ten świat. Dziecko po kilku, kilkunastu latach odkrywa, że tym wewnętrznym kluczem okazuje się duchowość, którą zgłębiało w ciągu życia poprzez religijność i odkrywało za sprawą doniosłych dla niego wydarzeń życiowych. Pojęcie „wewnętrznego klucza”, które tu wprowadzam, będzie punktem wyjściowym w analizie potrzeby religijności u młodzieży. Proces otwarcia się bądź zamknięcia na religijność rozpoczyna się zatem już w pierwszych latach życia dziecka, a jego dynamika jest wielopłaszczyznowa, związana tak z czynnikami psychicznymi jednostki, jak i środowiskowymi.

W wieku przedszkolnym „rozwój religijny dziecka uwarunkowany jest rozwojem wyobraźni, obrazowym pojmowaniem świata, pełnego niezwykłości i tajemniczości. To skłania dziecko do akceptacji siły wyższej. Jest to okres antropomorficznego pojmowania Boga (...). Dzieci widzą Boga jako osobę, która rozdaje wszystkie dobra”². Stąd ten okres w rozwoju religijności nazywany jest przez Czesława Walesę okresem religijności magicznej, trwającej od 4 do 7 roku życia³. Czynnikiem, które mogą wówczas moim zdaniem zniechęcić dziecko do religijności są:

- niewychowawcze przedstawienie obrazu Boga lub nieadekwatne jego ukształ-

² D. Becelowska, *Repetitorium z rozwoju człowieka*, Jelenia Góra 2006, s. 172.

³ Cz. Walesa, dz. cyt., s. 150. Zob. także: *W okresie religijności magicznej (4-7 r.ż.) pojawiają się i rozwijają formy podobne zewnętrznie do religijności ludów pierwotnych. Myślenie dziecka wychowanego religijnie nasycone jest treścią religijną swoicie ujmowaną – ukazują się wyraźne elementy magiczne. Dziecko wytwarza własny obraz świata oraz proste pojęcie Boga jako kogoś, kto jest ważniejszy od wszystkich ludzi, silniejszy od wszystkich znanych mocy. Rzeczywistość sakralna dziecka 4-5 letniego nieoddzielona jest od fantazji, pełna cudowności i nadzwyczajnych zjawisk. Dziecko 6-7 letnie przejawia już cechy naiwnego realisty, a jego religijność wyraża się większą liczbą zachowań dowolnych, osobistych i angażujących bardziej całościowo. W dziedzinie motywacyjnej dostrzega się spontaniczną chęć do aktów religijnych. Dzięki intensyfikacji życia religijnego w tym okresie, w wieku od 5 do 7 lat może nastąpić inicjacja sakramentalna (pierwsza komunija święta). Tamże, s. 150.*

towanie w umyśle dziecka na skutek błędów wychowawczych rodziców, np. straszenie karami zesłanymi przez „Bożię“, straszenie piekłem, diabłem za złe zachowanie;

- przedstawienie Boga, który każe dzieci za złe zachowanie;
- wyjaśnianie dziecku przyczyn traumatycznych wydarzeń z życia jako kary Bożej zesłanej na ludzi;
- niewdrażanie dzieci w praktyki religijne;
- spłykanie i powierzchowne spełnianie przez rodziców praktyk religijnych;
- brak dobrego przykładu religijnego ze strony rodziców;
- niewyjaśnianie dziecku specyfiki i wagi różnych zachowań wiernych w miejscu kultu religijnego;
- mechaniczna modlitwa dziecka odmawiana z obowiązku narzuconego przez rodziców i przy ich akceptacji takiego sposobu modlenia się, często w pośpiechu, jako mało istotnego elementu dnia dziecka.

W okresie wczesnoszkolnym, „około 9 r.ż. zanika naiwny obraz Boga, dzieci w tym czasie zaczynają myśleć logicznie o Bogu i zastanawiać się nad jego wszechobecnością. W umyśle dziecka pojawia się transcendentalizacja obrazu Boga (...), a w jego kształtowaniu biorą udział takie procesy psychiczne jak: identyfikacja, naśladownictwo i projekcja (głównie) cech ojca. Stąd dalszy rozwój religijny dziecka uwarunkowany tą wizją (przeniesioną ze swego ojca) może się przyczynić do rozwoju miłości lub chłodnego dystansu (...)”⁴. Ten okres w rozwoju religijności człowieka Cz. Walesa nazywa okresem religijności autorytarno-moralnej trwającej od około 7-8 r.ż. do 12 r.ż.⁵. Wówczas, moim zdaniem, czynnikami mającymi kluczowe znaczenie dla późniejszego odchodzenia młodzieży od religijności są:

- nierozwijanie u dzieci potrzeby poznawczej, którą jest chęć wiązania życia z działaniami Boga-Stwórcy, nie dostarczanie im wyjaśnień na temat życia w czasach Jezusa i stopniowy zanik uczenia rozumienia Jego nauki w kontekście współczesności;
- nieuczenie czym jest duchowość, jak ją zauważać i jak ona się może wyrażać w życiu codziennym dzieci oraz dorosłych;
- nieukazywanie potrzeb wynikających ze specyfiki podstawowych sfer człowie-

⁴ D. Becelowska, *dz. cyt.*, s. 189.

⁵ Cz. Walesa, *dz. cyt.*, s. 150. Zob. także: *Okres religijności autorytarno-moralnej (od 7-8 r.ż. do 12 r.ż.) charakteryzuje się dominacją uzewnętrzniczonych form, uzależnionych od autorytetu i wzoru osób znaczących, a szczególnie rodziców i wychowawców. Powinność religijna jest ujmowana jako obowiązek i posłuszeństwo ze względu na starszych, a Bóg – jako stróż tej powinności, a nie źródło i cel. W tym okresie następuje odkrycie instytucji religijnej i „osób religijnych” (ksiądz i zakonnica), z którymi łączy się funkcja przekazywania treści religijnych (...). W obrazie Boga dominuje antropomorfizm moralny, a więc przypisywanie Bogu atrybutów wyższej jakości, jak np. dobroci, mądrości, sprawiedliwości, świętości. W odczucym zaś kontakcie z Bogiem zarysowuje się przeciwstawienie obawy i radości, a więc swoista ambitendencja (...).* Cz. Walesa, *dz. cyt.*, s. 150-151.

ka: sfery fizycznej, intelektualnej, społecznej, psychicznej i duchowej;

- niewdrażanie dzieci do pracy nad swoim zdrowiem duchowym;
- stopniowe niekształtowanie w nich potrzeby wiązania swojego życia z praktykami religijnymi;
- niewdrażanie do budowania fundamentu swojej tożsamości na duchowości;
- nieuczenie rozróżniania tego, co pomaga dziecku rozwijać dobre strony osobowości oraz tego, co temu przeszkadza;
- podtrzymywanie z okresu przedszkolnego przyczynowości zdarzeń z życia społecznego oraz wydarzeń z życia dziecka w kategoriach „nagrody i kary”;
- nie uczenie dziecka adekwatnego stosunku do własnych słabości, błędów, dysfunkcjonalności, porażek (co później łatwo wykorzystać mogą sekty, jak również popkultura, którą skompensować można te niezaspokojone potrzeby, które w procesie rozwoju nie miały szansy zrealizować się poprzez duchowość);
- zwracanie uwagi na to, aby w dziecku nie kształtowała się w *defense spirituality*⁶, która w adolescencji prowadzi do *surrogate spirituality*⁷.

W okresie adolescencji (na który według Cz. Walesy przypadają dwa okresy kształtowania się religijności człowieka: okres kształtowania się religijności autonomicznej od ok. 12 do 16-17 r.ż. oraz okres kształtowania się religijności autentycznej od około 18 r.ż. do 25 r.ż.⁸) kluczowym dla rozwoju religijności jest pojawienie się

⁶ *Defense spirituality* – my own author's name. I understand it with a connection of defense mechanism of a personality. Its aim is to defend a consciousness from all things that could threaten it, it means annoy, remorse, make a spiritual (moral) emptiness (...) Example of the defense spirituality will be a situation when a man knows that his friends do not accept his amoral life style and he changes these friends as his perception point of reality. So, the defense spirituality in his feeling illusory compensates him for what spirituality is from a Christian point of view. M.E. Ruszel, *Psychological Aspects of Alternative Spirituality in Post Modern Society*, w: *Nove nabozenске hnutia, sekty a alternativna spiritualita v kontexte postmoderny*, red. K. Kardis – M. Kardis, Presov 2010, s. 408.

⁷ The surrogate spirituality is similar to the defense one. It characterizes in our daily life style, in which the spiritual development is replaced by a post-modern society aims. Then, spirituality is a sort of consumption and material things (...). Defense spirituality can lead to surrogate spirituality as well as it can be very similar to it or independent from it (...). Tamże, s. 408.

⁸ Cz. Walesa, dz. cyt., s.150. *Kształtowanie się religijności autonomicznej (od ok. 12 do 16-17 r.ż.) związane jest z nabywaniem w tym okresie zdolności do przekraczania granic konkretności oraz silną tendencją do uczestniczenia w życiu ludzi dorosłych (...). Charakterystyczne jest także wówczas poczucie zagubienia i dezorientacja nawet we własnych przeżyciach. To poczucie zagubienia uwrażliwia na problematykę przyczyn istnienia i skłania do poszukiwani genezy zjawisk. Rewizja krytyczna treści religijnych prowadzi do upadku religijności „sakralnej”, „cudownej”, „utyliitarnej”, i „modelowej”. W wyniku tej rewizji wyłania się religijność czysta i osobista (...). Dorastający kształtuje własne poglądy religijne (światopogląd), a praktyki stają się coraz bardziej świadome i dobrowolne. Natomiast okres kształtowania się religijności autentycznej (18-25 r.ż.) cechuje dynamiczne formowanie się światopoglądu (...). Autentyzm religijny młodzieży może sprzyjać problemom adaptacyjnym (znalezienie swojej roli i miejsca w świecie), gdyż religia staje się źródłem znaczeń (sensów) i podstawą dojrzałości społecznej, emocjonalnej i poznawczej. Często występuje pragnienie i tęsknota absolutu i czegoś czystego (...). Pojawiają się liczne konflikty religijne o charakterze intelektualnym, motywacyjnym lub*

kryzysu tożsamości, wraz z którym pojawia się chęć kwestionowania wiary i bunt przeciwko autorytetom. „W tym okresie obserwuje się najwięcej nawróceń, ale także i pojawienie się największej liczby wątpliwości i spadku praktyk religijnych (...). Ważne jest, aby dziecko wtedy mogło doświadczać sensu własnego istnienia, własnego sumienia, doświadczać bliskości we wspólnocie religijnej”⁹. Szczególnie ważne dla tego, aby młodzież nie zamykała się na religijność, jest:

- pozwolenie jej na to, by krytykując rzeczywistość dążyła do odkrywania głębszego sensu kryjącego się w istnieniu człowieka;
- nienaśmiewanie się z jej krytycznego podejścia do rzeczywistości i do postawy buntowniczej wyrażanej przez nią;
- pozwolenie jej na wyrażanie negatywnych emocji w sposób akceptowany społecznie;
- umiejętne towarzyszenie młodzieży w fascynacji pluralizmem kulturowym i światopoglądowym, tak by w osobie dorosłej zawsze widziała autorytet, do którego można się zwrócić w razie wątpliwości, problemów;
- czuwanie nad podejmowanymi przez nią wyborami;
- zachęcanie młodzieży, aby swoją energię i zapał skierowała na niesienie pomocy innym;
- umiejętne skierowanie jej na to, by bliskość jaką dają kontakty z rówieśnikami, czerpała także ze spotkań wspólnot religijnych;
- zwracanie jej uwagi na to, aby korzyści płynące z rozwoju intelektualnego nie przyćmiły pozytywnych następstw, jakie daje rozwój duchowy;
- czuwanie, aby rozwój intelektualny i sukces życiowy nie stały się jedynym wyznacznikiem i sensem istnienia młodego człowieka;

2. Religijność jako czynnik wspomagający wychowanie

Takie wyznaczniki religijności jak: wiara, modlitwa, ufność, pobożność, uznawanie wartości sacrum, kult religijny mogą stać się czynnikami wspomagającymi wychowanie młodzieży, a zarazem umacniającymi ją w przekonaniu trwania w wartościach religijnych, jeśli:

- młodzież zauważa pozytywny związek między tymi czynnikami, a osobami od których one pochodzą. Im postawa osoby, z której młody człowiek bierze przykład, jej osobowość, działania są bardziej spójne z praktykami religijnymi

uczuciowym. Ich pomyślnie rozwiązanie jest bardzo korzystne dla ukształtowania się religijności autentycznej, zaś rozwiązanie niepomyślnie lub brak rozwiązania – może prowadzić do ateizmu lub zaburzenia religijności (...). Młodzież w idei Boga akcentuje to, że on poucza i pomaga. Boga przeżywa jako zasadę, na podstawie której kształtuje własną postawę wobec rzeczywistości. W pojęciu sakramentu pojednania (spowiedzi) dominują treści psychologiczne z zaakcentowaniem przemiany wewnętrznej – występuje silna potrzeba kontaktu, zawierzenia i zaufania (...), Cz. Walesa, dz. cyt., s. 150-151.

⁹ D. Becelowska, dz. cyt., s. 210.

przez nią czynionymi, tym bardziej młody człowiek zauważa głębię przekazu duchowego kryjącego się w wierze, modlitwie, pobożności i wartościach życiowych z nimi związanych;

- dorośli potrafią ukazać młodzieży wartość pokoju wewnętrznego, wyciszenia, spojrzenia na wiele codziennych spraw, trudności i problemów z perspektywy pokładów duchowych płynących z właściwej modlitwy, wiary, ufności, które to pokłady na co dzień przytłumione są popkulturą;
- młodzież od wczesnego dzieciństwa jest wychowywana w wierze nie izolowana od kultury masowej lecz uczona, jak trwać w wartościach religijnych, umacniana w nich, a jednocześnie zdolna do wychwytywania i skutecznego blokowania dostępu do tego, co zagraża zdrowemu, zrównoważonemu rozwojowi duchowemu własnej osobowości;
- rodzice, wychowawcy umieją dostrzec ten moment w rozwoju osobowości młodego człowieka, w którym następuje rozluźnienie się norm, wartości i zasad wtedy, kiedy młody człowiek ma pragnienie poszukiwania dla siebie nowych odniesień. Wówczas ci rodzice oraz wychowawcy powinni dyskretnie i w atrakcyjny sposób wypełnić zasadami moralnymi jego poszerzające się horyzonty osobowości, wzbudzić na nowo u niego potrzeby duchowe tak, by osobowość młodego człowieka rozrastająca się jakościowo, rozrastała się na ich fundamencie.

3. Potrzeba religijna a praktyka religijna

Z punktu widzenia psychologicznego wzbudzenie w sobie przez jednostkę potrzeby nie zawsze doprowadza do jej zrealizowania, gdyż na drodze realizacji stoi motywacja oraz czynniki osobowościowo-sytuacyjne, do których należą również złe skłonności i nawyki jednostki (patrz schemat). Stąd związek między potrzebami religijnymi a praktykami nie zawsze jest wprost proporcjonalny. Jeśli przykładowo młody człowiek odczuwa potrzebę kontaktu z sacrum to, czy ona zrealizuje się poprzez praktykę religijną, zależeć będzie m.in. od: źródła tej potrzeby (motywacji wewnętrznej lub zewnętrznej), jej siły, rzeczywistych lub wyobrażonych konsekwencji jej niezaspokojenia, presji otoczenia, siły zagłuszania i przytłumienia tej potrzeby przez inne, poczucia obowiązku jej zaspokojenia oraz nadanej jej randze ważności.

Blokady potrzeby, tzw. „filtr”:
 -brak motywacji
 - sytuacja sprzyjająca bądź nie
 - lenistwo, niechęć
 - mechanizmy obronne osobowości, np.: zaprzeczanie, wyparcie,
 Potrzeba → | ----- | ---> Praktyka religijna (działanie)

Potrzeba → „Filtr” → Potrzeba wychodząca z „Filtru” => Praktyka religijna
 (działanie)

Schemat aut. M. E. Ruszel

W jednym z badań ankietowych dotyczących praktyk religijnych młodzieży w wieku od 15 do 20 lat, przeprowadzonych na grupie 500 chłopców i 500 dziewcząt w następujących miastach: Warszawie, Krakowie, Katowicach i Poznaniu w okresie od: 15 marca do 30 kwietnia 1970 roku, uzyskano następujące odpowiedzi dotyczące praktyk religijnych: 71,6% - praktykowało z potrzeby wewnętrznej, 31,0% - z przyzwyczajenia, 24,7% - z nakazu Kościoła, 11,8% - z nakazu rodziców, 6,2% - stanowiły inne motywy takie jak: obowiązek, miłość do Boga, bojaźń przed Bogiem, potrzeba kontaktu z Kościołem, spotkanie z sympatią, na życzenie innej osoby, z racji bycia wierzącym, z powinności lepszego poznania wiary, z obawy przed wyrzutami sumienia, z wychowania i in.¹⁰ Według tego badania, w latach siedemdziesiątych dominującą motywacją do praktyk religijnych była motywacja wewnętrzna, tzw. wewnętrzna potrzeba. W myśl powyższego schematu sytuacja taka miała miejsce dlatego, że filtr (blokady tej potrzeby), który mógłby ją osłabić lub spowodować jej zanik, był wówczas bardzo słaby. Kilkadziesiąt lat później kolejne badania ujawniły, że rola tego filtra stawała się coraz bardziej znacząca w osłabianiu praktyk religijnych.

W innych badaniach, przeprowadzonych przez CBOS¹¹ w 2006 r. nad znaczeniem religii w życiu Polaków, 96% badanych określiło się jako katolicy, 95% uważało się za wierzących, 63% określiło się jak osoby, które stosują się do nauczania Kościoła. Ponadto, 56% respondentów co najmniej raz w tygodniu bierze udział w praktykach religijnych. 69% z nich uznało się za religijnych, w tym co piąty 21% za bardzo religijnego. Tylko 17% przebadanych osób określiło się mianem obojętnych religijnie, a 14% uznało się za niereligijnych. Jak wykazało to badanie, religijność zależna jest

¹⁰ Zob. S. Kisiel, *Duszpasterstwo na tle potrzeb psycho-duchowych*, Siedlce 1977, s. 32, 45-46.

¹¹ Zob. oprac. R. Boguszewski, *Znaczenie religii w życiu Polaków*, <http://www.badanie.cbos.pl> [9.06.2011].

od wieku respondentów, ich płci, poziomu wykształcenia, wielkości miejscowości, w której mieszkają i od statusu materialnego. Według tego badania najbardziej religijnymi są osoby od 65 r.ż. i w tej grupie dominują kobiety. Co ciekawe poziom religijności malał wraz ze wzrostem wykształcenia respondentów. Ponadto, za osoby najmniej religijne uważali się respondenci zamieszkujący duże miasta, jak również ci, którzy osiągnęli najwyższe dochody w przeliczeniu na osobę. Jednakże, mimo iż w tym badaniu respondenci duże znaczenie w codziennym życiu przypisywali religii, to w szerszym kontekście wartości widać było, że wiara religijna schodzi na dalszy plan, i znajduje się za takimi wartościami jak: spokój 42%, szacunek dla innych ludzi 42%, praca zawodowa 45%, uczciwość życiowa 53%. Najwięcej wyborów otrzymały takie wartości jak: zdrowie 80%, szczęście rodzinne 79%¹². W myśl przyjętego schematu filtra wnioskować można, iż rola filtra w osłabianiu potrzeby religijności nie tylko wzrosła, lecz również wzmocniła się o takie czynniki jak: wykształcenie, zawód, miejsce zamieszkania, pozycja społeczna.

Podobne dane podają inne badania CBOS z roku 2009 nad przemianami religijności w Polsce¹³. W grupie respondentów w wieku 18 – 24 lat ponad 90% uznaje się za osoby wierzące lub głęboko wierzące, lecz w tej kategorii wiekowej odsetek osób głęboko wierzących zmniejszył się o połowę z około 9% do około 5%. Połowa ankietowanych przyznała się do cotygodniowego uczestnictwa w Mszach świętych (a na początku lat dziewięćdziesiątych było ich ponad dwie trzecie. Jednocześnie dwukrotnie wzrósł odsetek osób praktykujących nieregularnie, a także zwiększyła się o cztery punkty procentowe liczba młodych ludzi w ogóle nie uczestniczących w praktykach religijnych, co stanowiło 12%. Badania te jak widać potwierdzają tendencję do słabszego znaczenia praktyk religijnych w życiu Polaków, zwłaszcza młodych.

4. Podstawowe potrzeby psychiczno-duchowe młodzieży

„Wewnętrzny klucz” nazwałabym podstawowe potrzeby psychiczno-duchowe młodzieży. To one sprawiają, że jej sfera duchowa rozwija się w integralności z psychiczną, ta zaś jest prawidłowym fundamentem dla rozwoju sfery fizycznej, emocjonalnej i społecznej w człowieku.

Z badań ks. Stanisława Kisiela¹⁴ wynika, że następujące potrzeby wchodziły w skład potrzeb psycho-duchowych: 1) potrzeba samodzielności życiowej i duchowej, 2) własnej godności i wartości, 3) zrozumienia i oparcia duchowego, 4) potrzeba sensu życia. Według wspomnianego autora, pierwsza z tych potrzeb – samodzielności życiowej i duchowej przejawia się w „pędzie” młodych do szukania i przeżywania nowych doświadczeń, głównie za sprawą massmediów, które moim zdaniem

¹² Tamże

¹³ Zob. oprac. R. Boguszewski, *Dwie dekady przemian religijności w Polsce*, <http://www.badanie.cbos.pl> [9.06.2011].

¹⁴ Zob. S. Kisiel, *dz. cyt.*, s. 51-142.

kreują, wymuszają, a także wyzwalają w młodym człowieku nie zawsze akceptowane przez jego podświadomość potrzeby. Według ks. S. Kisiela potrzeba ta objawia się również w samodzielności młodzieży w postępowaniu i wartościowaniu, czego przejawami są: zawieranie nowych (nie zawsze konstruktywnych - przyp. aut.) dla młodego człowieka znajomości, w tym także chęć przeżycia miłości oraz krytycyzm w sądach i wartościowaniu. Do drugiej kategorii potrzeb psycho-duchowych, według badań tego autora, zaliczamy: dążenia samowychowawcze młodzieży, dążenia jej do osiągnięć i twórczości, jak również obronę poczucia własnej godności i wartości; do trzeciej natomiast: poszukiwanie oparcia duchowego w grupie rówieśniczej, potrzebę porady życiowej i zrozumienia ze strony osób życzliwie nastawionych, a także konfliktowość (jako potrzeba negatywna - przyp. aut.) wynikająca z braku zrozumienia u rodziców. Do ostatniej grupy – potrzeby sensu życia, autor zalicza: dociekania światopoglądowe i etyczne młodzieży oraz trudności religijne powstałe w ich wyniku, poszukiwanie sensu życia i związany z tym wybór celi życiowych, a także sens życia jako wynik kondycji psychicznej młodego człowieka.

„Wewnętrzny klucz” pozwala młodemu człowiekowi odnaleźć się w świecie, interpretować rzeczywistość, w której żyje, a co więcej, dawać oparcie i wskazywać na cele oraz dążenia. Jeśli jest to tzw. „pozytywny klucz wewnętrzny”, młodzież z sukcesem przechodzi przez kryzysy rozwojowe, problemy i trudności życiowe. Jeśli zaś klucz ten jest negatywny, skutkiem tego jest m.in. odchodzenie młodzieży od wcześniej uznawanych pozytywnych wartości, zasad, norm oraz zastępowanie ich nowymi, niekorzystnymi dla rozwoju duchowego człowieka. Wtedy mamy także do czynienia z ich liberalizacją, stopniowym odchodzeniem młodzieży od religijności, zatrzymaniem się jej w rozwoju duchowym, niewidzeniem potrzeby pracy nad sferą duchową, niezauważaniem związku życia codziennego z głębszym, pozamaterialnym wymiarem egzystencji.

„Wewnętrzny klucz” ma także wpływ na nazwaną przeze mnie tzw. potrzebę zakotwiczenia (need of anchoring / rooting)¹⁵. To ona sprawia, że młody człowiek ma lub nie ma wartości, zasady, które stale mu towarzyszą w życiu, miejsca do których powraca i osoby z nimi związane, na których może polegać.

5. Postawy i czynniki prowadzące do zamykania się młodzieży na religię

Jednymi z podstawowych czynników prowadzących do poczucia alienacji czy też buntu u młodzieży są kryzysy rozwojowe, które ona przechodzi, zwłaszcza te

¹⁵ “A post modern man is not <taking anchoring> in stable family and life values. Instead of anchoring, he often changes job, partners, friends. Individual life tasks are only stages that do not give him a full passage to the next, more mature ones and what is more, they are not connected with each other. Such a man has difficulties with connecting need of change and need of a new experiences with the need of anchoring. That is why, he not always has places where he can return (and I could add here, that such a man has no always values to which he can return). M.E. Ruszel, *Psychological Aspects of Alternative Spirituality in Postmodern Society*, dz. cyt., s. 409.

w negatywny sposób rozwiązane. Na wiek młodzieńczy przypada według teorii Erika Eriksona kryzys dotyczący „tożsamości a niepewności roli (...) polegający na tym, że dawna tożsamość nie spełnia już swojej funkcji; a ta, która ma za zadanie obsadzić młodego człowieka w ogromnej liczbie nowych ról, jakie niesie ze sobą dorosłe życie – ról zawodowych, płciowych, religijnych – dopiero się rodzi. W związku z tym dochodzi do frustracji związanej z mnogością możliwości wyboru”¹⁶. Z psychologicznego punktu widzenia w tym okresie swego rozwoju młody człowiek jest szczególnie podatny na odchodzenie od religii. Przeżywane na przemian z poczuciem niepewności i niemożliwością określenia swojej tożsamości zaurzeczona, i zafascynowanie różnymi „atrakcjami”, jakie niosą ze sobą rzeczywistość postmodernistyczna oraz mass media, sprawiają, że młodemu człowiekowi łatwiej jest odejść od duchowego fundamentu (jeśli ten fundament został w nim ukształtowany już w dzieciństwie). Innymi czynnikami, które sprzyjają postawie stopniowego oddalania się od religii u młodzieży, są: 1) niewidzenie potrzeby istnienia Boga w życiu. Sytuacja taka ma miejsce wtedy, gdy młodzież zachłyśnięta jest nową rolą, nowym „wyzwoleniem”, jakie daje okres młodości, tym bardziej, jeśli wszystko pomysłnie układa się, nie występują zmartwienia, problemy, można w pełni odczuwać radość i cieszyć się życiem; 2) niezgoda na cierpienie i bunt przeciw Bogu, który „nic z tym nie robi”. Taka postawa świadczy o nieprzepracowanym kryzysie, lecz także o braku dojrzałości psychicznej do odpowiedzialnego zmierzenia się z różnymi sytuacjami; 3) rozczarowanie „magiczną wiarą w Opatrzność Bożą, która nie spełnia automatycznie ludzkich pragnień”¹⁷. Taka postawa charakterystyczna jest dla osób o mentalności magicznej (a myślenie magiczne jest typowe dla dzieci w wieku przedszkolnym); 4) „brak identyfikacji z osobami wierzącymi”¹⁸. Pozytywna identyfikacja religijna nie tylko wzmacnia stronę duchową w człowieku lecz także rozwija duchowość otwierając ją na bogactwo płynące z wzajemnych kontaktów, więzi, przeżyć, doświadczeń; 5) traktowanie wiary w sposób utylitarny na zasadzie: wierzę, gdyż „przedmiot wiary odpowiada moim potrzebom afektywnym, zaspokajając je”¹⁹. Współcześnie odchodzić od religii mogą nawet osoby o utylitarnym do niej podejściu, gdyż szybko zmieniające się potrzeby afektywne jednostki jest w stanie zaspokoić kultura masowa, która w oczach młodego człowieka jest o wiele przyjemniejsza, przydatniejsza niż religia, której wpływ na sferę duchową nie zawsze jest przez niego dostrzegany. Ma to także związek z tym, że „the advanced stadium of secularization is a horizontally shaped vision of the world. Any sign of transcendence seems not to <match> this flat perspective, except of angels. The figure of angels is probably the only visible sign of the <supernatural> that survived the process of the precise elimination of religious references in public area (...)”²⁰. Sekularyzacja zata-

¹⁶ H. Bee, *Psychologia rozwoju człowieka*, tł. Aleksander Wojciechowski, Poznań 2004, s. 366.

¹⁷ S. Kuczkowski, *Psychologia religii, dz. cyt.*, s. 211.

¹⁸ Tamże, s. 212.

¹⁹ Tamże, s. 215.

²⁰ A. Dańczak, *Angel as a Symbol of the Post-modern Spirituality of the West*, w: *Nowe nabożenske*

cza coraz szersze kręgi w życiu młodego człowieka. Kultura masowa nie dopuszcza żadnych przejawów transcendentalnego ujęcia rzeczywistości. Jedynym wyjątkiem jest, jak pisze ks. Andrzej Dańczak, symbol anioła. Dlaczego akurat ten symbol? Anioł współcześnie, jak zaznacza wspomniany autor, oderwany jest tak naprawdę od korzeni chrześcijańskich: „the way they are employed nowadays deprives them of their Christian background”²¹. Kultura masowa nadaje mu komercyjny znaczenie, które świetnie się „sprzedaje”, a co za tym idzie, nie „zagroza” jej ideologii.

Literatura:

- Bee, H., *Psychologia rozwoju człowieka*, tł. A. Wojciechowski, Poznań 2004.
- Becelowska, D., *Repetitorium z rozwoju człowieka*, Jelenia Góra 2006.
- Boguszewski, R. (oprac.), *Dwie dekady przemian religijności w Polsce*, www.badanie.cbos.pl [9.06.2011].
- Boguszewski, R. (oprac.), *Znaczenie religii w życiu Polaków*, www.badanie.cbos.pl [9.06.2011].
- Chlewiński, Z. (red.), *Psychologia religii*, Lublin 1982.
- Dańczak, A., *Angel as a Symbol of the Post-modern Spirituality of the West*, w: *Nove nabozenke hnutia, sekty a alternativna spiritualita v kontexte postmoderny*, red. K. Kardis – M. Kardis, Presov 2010, s. 475-483.
- Kisiel, S., *Duszpasterstwo na tle potrzeb psycho-duchowych*, Siedlce 1977.
- Kuczkowski, S., *Psychologia religii*, Kraków 1993.
- Ruszel, M.E., *Psychological aspects of alternative spirituality in post modern society*, w: *Nove nabozenke hnutia, sekty a alternativna spiritualita v kontexte postmoderny*, red. K. Kardis – M. Kardis, Presov 2010, s. 407-413.
- Walesa, Cz. *Psychologiczna analiza rozwoju religijności człowieka ze szczególnym uwzględnieniem pierwszych jego okresów ontogenezy*, w: red. Z. Chlewiński, *Psychologia religii*, Lublin 1982, s. 143-180.

Psychological Aspects of Young People's Abandonment of Religion

Summary: This article presents some psychological aspects of the move away from religion by young people in post modern society. The first thing I analyze is the need of religion, then religiosity as a factor that helps in upbringing, the practical aspects of religion, the basic psycho-spiritual needs of youth and the main attitudes and factors that lead them to turn away from religion. One of my explanations of the abandonment of religion by young people is my own conception of the so-called “filter”, which blocks and distorts human religious needs. I also introduce the term of the “inside key” and mention another of my own terms, “the need of anchoring (rooting)”, as well as defense spirituality and surrogate spirituality.

Keywords: inside key, conception of filter, anchoring (rooting), defense spirituality, surrogate spirituality

hnutia, sekty a alternativna spiritualita v kontexte postmoderny, red. K. Kardis – M. Kardis, Presov 2010, s. 477.

²¹ Tamże.

RECENZJE I OMÓWIENIA

Ks. Wiesław Łużyński (red.),
*Bóg jest miłością. Komentarz
do encykliki Benedykta XVI,*
Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2015, s. 215.

Panuje dość powszechne przekonanie, że pierwsze wystąpienie, wydany dokument czy też złożone oświadczenie mają charakter programowy. Zasada ta wypełniła się w przypadku ogłoszenia przez papieża Benedykta XVI pierwszej jego encykliki „*Deus caritas est*”. 25 grudnia 2005 roku minęło dziesięć lat od opublikowania, jak się okazało, tego niezwykle ważnego dokumentu, który bez żadnej wątpliwości stanowi ogromny wkład w rozwój teologii katolickiej, postrzegania człowieka i świata. Papież, sięgając do samych źródeł (łac. *de fontes*), ukazuje ponadczasowe i niezienne nauczanie Kościoła, odnosząc je do najbardziej palących problemów kultury ponowoczesnej. Proponuje człowiekowi XXI wieku uniwersalne wartości i zasady, wśród których naczelną i uprzywilejowaną jest kategoria miłości, rozpatrywana na różnych poziomach. Termin „miłość”, tak często wypowiedzany i umieszczony w najrozmaitszych kontekstach, jest przez współczesnego człowieka często nadużywany i dewaluowany.

Zanim wypowiem się bezstronnie, jako recenzent, o wartości merytorycznej i metodologicznej książki, jako czytelnik wyrażam wdzięczność autorom publikacji za wielowymiarowy, profesjonalny i metodologicznie zaplanowany wykład na temat miłości, która swoje źródło, uzasadnienie, spełnienie i cel znajduje w Bogu. Czytając poszczególne części książki, odczuwałem przyjemność uczestniczenia w dobrze przygotowanej przygodzie poznawczej, zaprojektowanej na jedenaście części tematycznych.

Praca zbiorowa pod redakcją ks. dra hab. Wiesława Łużyńskiego „*Bóg jest miłością. Komentarz do encykliki Benedykta XVI*” ukazuje się dekadę po opublikowaniu encykliki Benedykta XVI. Książka przekonująco uzasadnia i przypomina współczesnemu człowiekowi, że nauka i przesłanie Kościoła nie ulegają dezaktualizacji. Zajmując stanowisko odnośnie wartości merytorycznej książki, trzeba stwierdzić, iż dobrze się stało, że komentarz do encykliki Benedykta XVI „*Deus caritas est*” rozpoczyna blok analiz biblijno-teologicznych: ks. Tomasz Dutkiewicz, „*Bóg jest miłością, ale czy każda miłość jest czymś boskim. Refleksja teodycealna w X rocznicę encykliki Benedykta XVI *Deus caritas est**” (s. 13-27); ks. Dariusz Kotecki, „*Biblijne inspiracje encykliki *Deus caritas est* Benedykta XVI*” (s. 29-50); ks. Krzysztof Krzemiński, „*Bóg Ojciec, Syn Boży, Duch Święty – miłość osobowa*” (s. 51-70).

Po tym swoistym aksjo-normatywnym osadzeniu problematyki badań następuje część filozoficzno-historyczna, w której autorzy zastanawiają się nad istotą i tożsamością miłości, jej konotacjami społecznymi i charytatywną praktyką Kościoła: ks. Tomasz Huzarek, „Eros, agape a miłość jako odpowiedź na wartość” (s. 71-88); ks. Janusz Szulista, „Charakter proklamowanej przez Kościół zasady miłości społecznej” (s. 89-102) oraz o. Mieczysław Celestyn Paczkowski OFM, „Działalność charytatywna Kościoła i Julian Apostata” (s. 103-124). W tak skomponowanym dyskursie nie mogło oczywiście zabraknąć odniesień liturgicznych oraz implikacji socjologiczno-politycznych: ks. Daniel Brzeziński, „Liturgia i chrześcijańska miłość. Refleksje na marginesie encykliki Benedykta XVI *Deus caritas est*” (s. 125-133); ks. Zbigniew Wanat, „Sprawiedliwość dzięki miłości w świetle encykliki Benedykta XVI *Deus caritas est*” (s. 135-153); ks. Wiesław Łużyński, „Spotkanie polityki i wiary. Refleksje na podstawie encykliki Benedykta XVI” (s. 155-173); Wioletta Szymczak, „Tożsamość *caritas* w społeczeństwie obywatelskim – perspektywa encykliki *Deus caritas est*” (s. 175-199); Krzysztof Pilarz, „Wolontariat jako posługa miłości. Refleksja na podstawie encykliki Benedykta XVI *Deus caritas est*” (s. 201-213). Całość dopełniają: stosowne wprowadzenie do publikacji ks. Wiesława Łużyńskiego (s. 9-12), wykaz skrótów (s. 7) oraz noty o autorach (s. 215).

Wobec powyżej zaproponowanego układu merytorycznego publikacji, można zapytać, czy artykuł ks. Janusza Szulista, poświęcony zasadzie miłości społecznej, nie powinien znaleźć się w jej ostatniej części (będzie o tym jeszcze mowa przy okazji oceny metodologii). Zabieg ten uczyniłby książkę strukturalnie przejrzystą.

Szczegółowa lektura recenzowanej pracy pozwala jednoznacznie stwierdzić, że charakteryzuje ją wieloaspektowość oraz bardzo dobra znajomość tematu i twórcze podejście autorów poszczególnych tekstów do sformułowanego w tytule zagadnienia. Wykazują się oni wnikliwym badaniem problematyki, przez co czytelnik otrzymuje bogatą treść dyskursu intelektualnego w przejrzystej optyce aksjologii chrześcijańskiej.

Dokonując oceny warstwy metodologicznej trzeba zauważyć, że książka jest skonstruowana w sposób zaplanowany, logiczny i spójny, w której jeden aspekt tematyczny wynika z drugiego i zapowiada kolejny. Można zatem wyróżnić w niej pięć zasadniczych obszarów badawczych. Są one koherentne i komparatystycznie po sobie następują. Ten zabieg metodologiczny bardzo dobrze wpływa na merytorycznie pogłębioną konstrukcję książki. Można jednak odnieść wrażenie – jak już wspomniałem powyżej – że artykuł ks. J. Szulista strukturalnie spójniej wiązałby się z blokiem artykułów poświęconych miłości społecznej. Biorąc jednak pod uwagę zamysł autorów, według którego struktura książki odpowiada porządkowi zagadnień z tytułowej encykliki, to trzeba uznać, że publikacja została przygotowana według założonego z góry porządku. I zamysł ten został zrealizowany z powodzeniem. Autorzy wykazali się rzetelnością prowadzonych badań oraz sięgnęli do literatury źródłowej. Metodologię książki trzeba uznać za właściwą dla nauk teologicznych

i społecznych.

Przystępując do oceny formalnej recenzowanej książki należy zauważyć, że została przygotowana w sposób przemyślany. Zamieszczony wstęp określa jej strukturę i ogólnie prezentuje treść. Stosowany przez autorów język jest w pełni zrozumiały, a styl wypowiedzi poprawny, dzięki czemu czytelnik jest przekonany, że myśli zostały formułowane przez fachowców, doskonale znających opisywaną problematykę. Czytelnik na koniec każdego artykułu otrzymuje stosowne podsumowanie. Teksty zawierają przypisy i bibliografię, która zamyka poszczególne części recenzowanej książki.

Na zakończenie warto powtórzyć, że bezsprzecznym walorem recenzowanej pracy zbiorowej jest fachowość i kompetencja autorów, ich rzetelność badawcza oraz samodzielne podejście do omawianych zagadnień poparte bogactwem źródeł. Płynność narracji czyni z niej pozycję dostępną dla szerokiego grona odbiorców. Mając na uwadze powyższe wskazania merytoryczne, metodologiczne i formalne, trzeba jednoznacznie powiedzieć, że dobrze się stało, iż recenzowana publikacja pod redakcją ks. dra hab. Wiesława Łużyńskiego „Bóg jest miłością. Komentarz do encykliki Benedykta XVI” ukazała się drukiem. Należy żywić nadzieję, że znajdzie szerokie grono odbiorców.

ks. Wojciech Cichosz
Wydział Teologiczny
Uniwersytet Mikołaja Kopernika
Toruń

Zofia Kuźniewska,
Działalność charytatywna
w archidiakonatach kruszwickim i włocławskim
diecezji kujawskiej i pomorskiej,
Wydawnictwo Gaudentinum, Gniezno 2015, s. 274.

Autorka publikacji jest doktorem nauk humanistycznych i doktorem habilitowanym nauk teologicznych. W badaniach naukowych zajmuje się: 1) historią Kościoła w diecezji płockiej i włocławskiej - z uwzględnieniem również czasów współczesnych; 2) zagadnieniami dotyczącymi wybranych organizacji państwowych i kościelnych oraz ich działalności; 3) zajmuje się też historiografią wielowymiarowo powiązaną z duchowością oraz wkładem błogosławionych i świętych w dzieje kultury regionalnej.

Właściwie stosowana metoda krytyki historycznej zaleca, aby wydarzenia historyczne, czy też dzieje poszczególnych instytucji, przedstawiać w świetle faktów. Autorka dysertacji, dostosowując się do tych zaleceń, w pierwszym rozdziale ukazała w sposób faktograficzny kościelne dzieje Kujaw, które stanowiły podstawową część diecezji kujawskiej i pomorskiej.

Diecezja, nazywana najczęściej włocławską, ma - jak to ukazuje Zofia Kuźniewska - bardzo ciekawą i złożoną historię, przeszła tak wiele zmian granicznych, że pod względem jej dziejów jest bez wątpienia najbogatszą diecezją w Polsce.

Skrócony obraz działalności charytatywnej Kościoła powszechnego i w Polsce, przedstawia drugi rozdział dysertacji. Autorka pracy zwraca uwagę na to, że od czasów apostoelskich Kościoł, wypełniając nauczanie Jezusa, opiekę nad ubogimi stawał na równi z chrystianizacją. Styl niesienia pomocy biednym przez Kościół, był oparty na praktyce obecnej w świecie pogańskim i żydowskim. Jest to zrozumiałe, bo przecież Kościół rozwijał się najpierw w środowisku żydowskim i pogańskim. Zasadnicza różnica polegała na tym, że w świecie chrześcijańskim motywem świadczenia tej pomocy była miłość bliźniego, a w świecie pogańskim była to filantropia. W miarę upływu czasu, jak Kościół rozwijał się terytorialnie i wykształcał struktury organizacyjno-administracyjne, ustanawiano przepisy, którymi miano się kierować w organizowaniu opieki charytatywnej. Najpierw więc powstały przepisy ogólne Kościoła powszechnego, a potem synody legackie, prowincjalne, czy diecezjalne ustalały dokładne przepisy, jak ma wyglądać w kościołach lokalnych zorganizowana pomoc ubogim.

W rzeczywistości polskiej, chrześcijaństwo rozwijało się dzięki inicjatywie pierw-

szych monarchów, a także i potem, czuli się oni także odpowiedzialni za tę dziedzinę społeczną i religijną. Często też byli pierwszymi fundatorami przytułków, a nawet obrońcami pokrzywdzonych. Istniało nawet prawo, żeby przy każdej katedrze, a nawet innym kościele, także parafialnym, powstawały ksenodochia, czyli przytułki, w których otoczeni byłiby opieką biedni, chorzy czy opuszczeni. Do tego poczuli się biskupi, którzy często w listach pasterskich wskazywali, jak ma wyglądać opieka nad chorymi i biednymi.

Znaczącą rolę w opiece nad chorymi i biednymi odegrały zakony, które osiedlały się w Polsce. Niektóre z nich miały zresztą w swojej regule pomoc bliźniemu. Owe przytułki, nazywane najczęściej szpitalami, nie były lecznicami w dzisiejszym rozumieniu. Do nich trafiali ludzie biedni, gdzie zakonnicy rozpoznawali daną chorobę i leczyli, najczęściej przy pomocy ziół. Zofia Kuźniewska pisze, że powstawały przytułki specjalnie przygotowywane dla pewnego rodzaju schorzeń, jak trąd, czy obłąkania, chociaż wówczas nie znano jeszcze pojęcia chorób psychicznych i łączyło je nawet z opętaniem.

Z biegiem czasu większą rolę, zwłaszcza w dziedzinie ochrony zdrowia, zaczęły przejmować instytucje państwowe. Rozpoczęło się to właściwie od szpitali w miastach, gdzie magistraty często pomagały w ich zbudowaniu, a potem przejmowały całkowicie opiekę i zarząd nad nimi.

Świadczenie konkretnej pomocy innym, nie tylko moralnej, ale także materialnej, wymaga odpowiednich warunków, a więc miejsca i utrzymania. Dlatego trzeci rozdział publikacji poświęcono sprawom uposażenia, a więc osobom czy instytucjom, które fundowały nowe przytułki i ukazano sposób gospodarowania majątkiem szpitalnym.

Wprawdzie chrześcijanin swoją powinność charytatywną powinien czynić kierując się miłością ku bliźniemu, jednak fundatorzy mieli nadzieję, że korzystający z jego fundacji będą w swoich modlitwach pamiętać o darczyńcach. Naturalnie darczyńcami mogły być osoby posiadające odpowiednie uposażenie, czy też instytucje takie jak zakony, czy kapituły.

W diecezji kujawskiej i pomorskiej (w jej części kujawskiej) nie znaleziono wprawdzie przytułków bezpośrednio fundowanych przez panujących, książąt czy królów, ale pośrednio można im wiele w tej kwestii przypisać, bowiem byli fundatorami najstarszych klasztorów, które w swojej działalności uwzględniałyby także pomoc charytatywną. Słusznie domniemywać można, że benedyktyni byli w Kruświcy, a potem we Włocławku, gdzie mieli najpierw kościół św. Jana i z pewnością nieobca im była pomoc ubogim. A potem z fundacji księcia Bolesława Kędzierzawego otrzymali opactwo w sąsiedztwie Włocławka, po przeciwnej stronie Wisły, pod wezwaniem św. Gotarda, a od zorganizowanego tam przez nich, a może i wcześniej przez biskupa włocławskiego przytułku – hospitale, miejsce to nazwano szpitalem, teraz Szpetalem. Badając źródła do dziejów diecezji kujawskiej i pomorskiej, możemy powiedzieć, że książę Ziemomysł Kazimierzowicz sprawdził do Inowrocławia krzyżaków z czerwoną gwiazdą, zakon mający w regule prowadzenie przytułków

dla biednych, zaś Władysław Łokietek zezwolił, aby ci zakonnicy założyli drugi swój dom na Kujawach, mianowicie w Brześciu.

Genezie najdawniejszych przytułków w kujawskiej części diecezji został poświęcony czwarty rozdział. Autorka zwraca uwagę na to, że z fundacją danego szpitala łączyło się odpowiednie uposażenie, najczęściej ziemia, co wymagało prowadzenia gospodarstwa przez osoby odpowiedzialne za dany przytułek. W wielu przypadkach utrzymanie chorych stanowiły różnego rodzaju darowizny, czy też jałmużna zbierana przez nich samych. Zdarzały się także zapisy pewnych sum, z których procent stanowił w miarę regularny dochód na rzecz podopiecznych. Inna sprawa, że nie zawsze opiekunowie ci okazywali się gorliwymi i uczciwymi.

Publikacja wykazuje, że na terenie Polski pierwsze szpitale powstawały przy klasztorach i podlegały zarządom władz zakonnych. Wprawdzie od początku chrześcijaństwa powstawały na terenie naszej ojczyzny ośrodki duszpasterskie (parafie), a proboszczowie byli zobowiązani do opieki nad istniejącymi tam szpitalami, a jeżeli takiego nie było, do zorganizowania go. Autorka zwraca uwagę na to, że w analizowanych źródłach brakuje wiadomości o najstarszych szpitalach w parafiach, ponieważ dokładniejsze relacje o parafiach posiadamy dopiero z drugiej połowy XVI wieku. Z tego czasu zachowały się protokoły wizytacji kanonicznych parafii, dzięki którym możemy się dowiedzieć jak wyglądało w praktyce szpitalnictwo przy parafiach. Gorliwi proboszczowie nie tylko wizytowali, ale często własnym sumptem naprawiali szpitale i dbali o zapewnienie podopiecznym należytego utrzymania, a było to ważne w sytuacji, kiedy inne osoby, takie jak: prowizorzy, przewidziani do bezpośredniej opieki nad podopiecznymi, czy prepozyci przy kościołach lub kaplicach szpitalnych, mając z tego tytułu uposażenie, niezbyt gorliwie pamiętali o ubogich.

Piąty rozdział pracy poświęcony jest budynkom szpitalnym, ale, jak pisze autorka, niewiele można na ten temat powiedzieć, ponieważ wizytatorzy tym się nie zajmowali, podając i to nie zawsze, ile było tzw. komór, czyli pomieszczeń sypialnych. Autorka zaznacza w pracy, że była różnica w zabudowaniach szpitalnych na wsiach i w miastach. Na wsiach z reguły nie było kaplic, czy kościołów szpitalnych i za opiekę duszpasterską odpowiadał proboszcz. W miastach, zazwyczaj obok zabudowań samego szpitala, znajdował się kościół, czy kaplica, przy którym był prepozyt, często zwany „proboszczem”. Sprawował on nie tylko opiekę nad samą świątynią, ale czuwał nad zarządkiem szpitala i jego uposażeniem, mając także przypisane do tego uposażenie, zwane prepozyturą. Ponieważ te prepozytury szpitalne były niekiedy bogate, dlatego prepozyci traktowali je jako źródło uposażenia, nie interesując się samym szpitalem, co było nadużyciem. Ze smutkiem autorka publikacji pisze, że w aktach wizytacyjnych, więcej miejsca poświęcano samym kaplicom szpitalnym, ich wyposażeniem i uposażeniem prepozyta, aniżeli podopiecznym przebywającym w szpitalu.

Sieć szpitalna w miastach archidiaconatów: kruszwickim i włocławskim została w publikacji przedstawiona w specjalnej tabeli. O wiele mniej wiadomości posiadamy o szpitalach wiejskich. Na podstawie zebranego materiału archiwalnego można

przyjąć, że w ówczesnych miastach części kujawskiej diecezji wszędzie znajdowały się przytułki, a w połowie z nich były także świątynie szpitalne, natomiast zaledwie w połowie wiejskich parafii istniały szpitale. Trzeba jednak zwrócić uwagę, że liczba ich malała w miarę upływu czasu. Było to spowodowane nie tylko zanikiem pobożności charytatywnej, ale także pauperyzacją ówczesnej szlachty i trapiącymi parafie i ich mieszkańców wojnami, zwłaszcza szwedzkimi. Jednak pocieszającym jest fakt, że pomimo wielu niesprzyjających okoliczności ubodzy mogli liczyć na jałmużnę, a często, z braku miejsca w przytułku, którego nie było, mieszkali w domach pobożnych parafian.

Warunkom panującym w przytułkach poświęcono szósty rozdział. Kuźniewska pisze, że warunki te były zróżnicowane i prawie niemożliwe do odtworzenia. Co powyżej można określić lokalizację danego przytułku, ile miał pomieszczeń oraz ilu pensjonariuszy w nim przebywało, co dla obydwóch archidiecezji kujawskich zobrazowano w specjalnej tabeli.

Zagłębiając się w treść publikacji można dojść do wniosku, że ostatnie dwa rozdziały są najważniejsze, ponieważ autorka dokonała w nich syntezy swoich badań, pokazała dokładniej, jak zakłady dobroczynne, rozmaitej wielkości, różnego uposażenia i wyposażenia były rozmieszczone na Kujawach, w obydwóch archidiecezjach diecezji kujawskiej i pomorskiej.

Z wniosków wyprowadzonych przez Zofię Kuźniewską wynika, że archidiecezja kruszwicka odgrywał ważniejszą rolę niż włocławski. Wynikało to stąd, że Kruszwica była pierwszą stolicą diecezji na Kujawach i siedzibą sławnej kapituły, wprawdzie w czasach nas interesujących już tylko kolegiackiej, ale pamiętającej, że była to kiedyś kapituła katedralna. W Kruszwicy już na początku XI wieku osiedlili się benedyktyni, a istnienie kościoła św. Gotarda było nie tyle śladem, ale wyraźnym świadectwem, że o ubogich tu nie zapomniano. W archidiecezji tym znajdowały się poważne ośrodki miejskie, takie jak Bydgoszcz czy Inowrocław, gdzie jest wiele świadectw o działalności przytułków.

Archidiecezja włocławski nie miał takich prężnych środowisk jak Inowrocław czy Bydgoszcz, ale i tu posiadamy źródła traktujące o opiece charytatywnej. Były tu dwa wyróżniające się ośrodki, a mianowicie sam Włocławek, siedziba biskupstwa, ale z jedną tylko parafią i to należącą do dekanatu brzeskiego i Brześć, siedziba księcia, aż do dziś nazywanego się „grodem Łokietka”, który cieszył się względami książąt.

Na pierwszym miejscu należy wymienić Włocławek, a to ze względu na konieczność opieki nad korzystającymi z przeprawy przez Wisłę. Dla nich powstał gościniec, zajazd, zwany „Hospitala” usytuowany na prawym brzegu rzeki. Nad tym miejscem roztaczał opiekę biskup włocławski, a potem zakonnicy, najpierw benedyktyni, a później cystersi. W następstwie różnych wydarzeń zakonnicy odeszli ze Szpetala, ale pozostał tu kościół i parafia, które miały związek z Włocławkiem, tym bardziej, że spór toczony na początku XIV wieku pomiędzy diecezjami: płocką i włocławską o parafię szpetalską i bobrownicką, rozstrzygnięty został na korzyść

diecezji włocławskiej.

W samym Włocławku, będącym wówczas jednym z ważniejszych ośrodków w Polsce, przy katedrze powstał szpital św. Witalisa, pozostający pod opieką kapituły włocławskiej. Również przy starej parafii włocławskiej św. Jana Chrzciciela znajdował szpital parafialny.

Drugim ważnym ośrodkiem był wspomniany wyżej Brześć [Kujawski]. Najbardziej znanym był tu przytułek założony przez zakonników, krzyżaków z czerwoną gwiazdą, którzy za jedno z zasadniczych swoich powołań uważali opiekę charytatywną. Na tym miejscu założyli przytułek, a przy nim kościół Świętego Ducha. Kiedy zakonnicy odeszli z Brześcia, nad przytułkiem i kościołem czuwali miejscowi proboszczowie, a praktycznie członkowie kapituły włocławskiej, do niej bowiem została inkorporowana ta parafia. Ponadto w Brześciu był klasztor dominikanów i oni także własnym kosztem utrzymywali mały przytułek.

Publikacja Zofii Kuźniewskiej oparta jest na wnikliwej analizie źródeł archiwalnych: swoimi badaniami autorka objęła 126 parafii w dwóch archidiakonatach kujawskich; w archidiakonacie kruszwickim 52, zaś we włocławskim 74 parafie, co pozwoliło wydobyć bardzo istotne zagadnienia odnoszące się do problemu podjętego w dysertacji. Zofia Kuźniewska zwróciła między innymi uwagę na to, że dawniej była większa świadomość społeczna ciężącego obowiązku świadczenia pomocy bliźniemu i nie omijało to żadnego z ówczesnych stanów, począwszy od dworu monarszego, przez możnowładztwo - szlachtę czy kmieci - wyższe duchowieństwo, duchowieństwo parafialne i wiernych. Pamiętać o tym musieli także mieszczanie, wśród których znajdowało się coraz więcej ludzi majątnych. Zawsze motywem świadczenia dobroczynności była wiara. A jednak mało wiemy o tym, jak wyglądało to we wsiach czy małych miasteczkach.

Praca została napisana zgodnie z zasadami pisania prac naukowych z historii, w oparciu o źródła archiwalne, w pierwszym rzędzie o protokoły wizytacji kanonicznych parafii. Jest to właściwie jedyne zachowane źródło, w którym poświęcono (niestety niekiedy tylko marginalnie) nieco miejsca funkcjonowaniu samego przytułku. Autorka wykazała w pracy, że z różnych powodów nie dysponujemy kompletem, relacji ze stanu parafii, bo część protokołów w następstwie niekorzystnych wydarzeń uległa rozproszeniu, część zaginęła, a w wielu przypadkach, mając nowe opisy, dawnymi mniej się interesowano i nie zawsze zabezpieczono. Dlatego autorka uważa, że podana przez nią liczba przytułków jest raczej zaniżona, bo w rzeczywistości powinno być ich więcej. Dotyczy to zwłaszcza przytułków parafialnych.

Praca porusza te same wątki w różnych rozdziałach, wynikiem tego są pewne powtórzenia, co z punktu widzenia metodycznego jest nieuniknione - wówczas mielibyśmy daleko idące skróty, który byłyby niezrozumiałe dla czytelników nie wtajemniczonych w podjętą problematykę.

Praca Zofii Kuźniewskiej na tle dotychczasowej literatury poszerza wiedzę o działalności charytatywnej w jednej z najstarszych polskich diecezji. Należy ufać, że zachęci młodych historyków do podejmowania dalszych, analogicznych badań

poznawczych nad dziejami opieki charytatywnej w polskich diecezjach. Analizując wnikliwie i obiektywnie treść pracy dochodzimy do wniosku, że współczesne zainteresowanie Kościoła działalnością charytatywną, realizowane przez kościelne dzieło Caritas, to nie wchodzenie, jak to niektórzy próbują sądzić, w kompetencję państwa, ale to powrót do korzeni, do tego, do czego wzywa Ewangelia i co pozostaje zawsze jedną z misji Kościoła.

ks. Ireneusz Werbiński
Wydział Teologiczny
Uniwersytet Mikołaja Kopernika
Toruń

Andrzej Kubka,
Modele demokracji w Skandynawii,
Wydawnictwo LIBRON, Kraków 2016, s. 162.

Regionem geograficznym, który w przeszłości wzbudzał i nadal wzbudza zainteresowanie wśród Polaków, jest Skandynawia – Dania, Norwegia i Szwecja. Polacy chętnie emigrowali do tych krajów „za chlebem”. Na przełomie XIX i XX w. była to „emigracja buraczana” w Danii, w latach 80. XX w. „emigracja solidarnościowa” w Szwecji a po wejściu Polski do Unii Europejskiej w 2004 r. zarobkowa w Szwecji oraz Norwegii. Pomimo że ta ostatnia nie jest krajem unijnym, skorzystała jednak z możliwości zaproszenia tanich i solidnych robotników z Polski. Skandynawia jest atrakcyjna nie tylko pod względem gospodarczym, lecz również jako przykład funkcjonowania systemów demokratycznych – z ich blaskami i cieniami. Temu zagadnieniu poświęcona została książka pt. *Modele demokracji Skandynawii* autorstwa Andrzeja Kubki, profesora w Instytucie Politologii Uniwersytetu Gdańskiego, cennego znawcy tematyki skandynawskiej.

Opracowanie składa się z pięciu rozdziałów, które zostały poprzedzone Wstępem (s. 7-18) a zamknięte *Zakończeniem* (s. 145-148), *Literaturą* (s. 149-160) i *Indeksem rzeczowym* (s. 161-162). Rozdziały zatytułowano następująco: *Rozdział 1. Demokracja w państwach skandynawskich jako problem teorii i praktyki* (s. 19-47); *Rozdział 2. Strukturalne podstawy demokracji skandynawskich* (s. 49-66); *Rozdział 3. Socjaldemokratyczne ideały demokracji* (s. 67-89); *Rozdział 4. Współczesne poszukiwania nowych form demokracji* (s. 91-120); *Rozdział 5. Idee i reformy New Public Management (NPM) a problemy demokracji* (s. 121-144).

W potocznym przekonaniu (odbijającym się w różnego rodzaju badaniach sondażowych) kraje skandynawskie to „demokracje idealne”. Nie tylko, że udało się ich włodarzom zapewnić obywatelom odpowiedni poziom dobrobytu we wszelkich jego postaciach, lecz zdołali oni przekonać ich, że wypracowane mechanizmy demokratyczne są najlepsze z możliwych, i zachęcić do aktywnej w nich obecności. Czy panujące przekonanie pokrywa się z rzeczywistością? Na to pytanie próbuje odpowiedzieć Andrzej Kubka, zwracając jednocześnie uwagę, że wprawdzie w języku polskim dostępne są liczne opracowania nt. krajów skandynawskich, to jednak ich autorzy koncentrują się na zagadnieniach prawnych. Jego zdaniem, podejmując się oceny funkcjonowania współczesnych państw skandynawskich, w tym ich opiekuńczego charakteru, niezbędne jest odniesienie się do czasów minionych. Opracowanie *Modele demokracji w Skandynawii*, które opublikowane zostało w ramach serii *Polityka Bałtycka*, jest owocem prac badawczych realizowanych przez pracowników,

doktorantów i studentów Instytutu Politologii Uniwersytetu Gdańskiego w ramach projektu *Podnoszenie świadomości studentów nauk społecznych w zakresie środowiska i zmian klimatycznych*.

Podjmując kwestię demokracji w krajach skandynawskich zwraca się uwagę, że jest to z jednej strony nieostre pojęcie, z drugiej zaś, że różne modele demokracji znalazły swojej (mniej lub bardziej intensywne odbicie) na tym obszarze. Okazję do dyskusji nt. demokracji w Skandynawii stanowiły idee austriackiego ekonomisty i polityka Josepha Schumpetera (1883-1950), które ocenia się w krytyczny sposób. Andrzej Kubka stwierdza: „Autorzy skandynawscy są świadomi, że teorie demokracji opierające się na propozycjach J. Schumpetera (*Capitalism, Socialism and Democracy*) są elitystyczne. Zakładają bowiem konkurencję elit jako reprezentantów «ludu», «ludowi» zaś przypisują rolę «kierowania z tylnego siedzenia». Demokracja w takim ujęciu jest pojmowana jako metoda wyłaniania i legitymizacji elit politycznych, wyboru politycznych przywódców. Takiego punktu widzenia jednak nie akceptują. Konieczne według nich jest ciągłe stawianie pytań o rzeczywiste treści mechanizmów i konstrukcji demokratycznych i omijanie pułapki ograniczenia analizy wyłącznie do rozpatrywania procesów w nich zachodzących” (s. 24).

Sposobność do refleksji nt. stanu demokracji w krajach skandynawskich stanowią raporty opracowywane na polecenie władz państwowych. Jest to coś, co charakteryzuje skandynawską demokrację. Szczególnie interesujący jest szwedzki raport, który zatytułowano *Raport o demokracji* (2001). Uczeni z uniwersytetów w Goeteborgu i Uppsali, którzy go przygotowali, rozróżnili trzy zasadnicze typy demokracji: 1. wyborczą; 2. uczestnictwa i 3. deliberacyjną. Andrzej Kubka przywołuje innych badaczy skandynawskich i proponowane przez nich typologie systemów demokratycznych.

Obok rozważań o charakterze teoretycznym niezbędne jest konfrontowanie ich z panującą sytuacją. Tego typu działania wyraźnie ujawniają się w państwach skandynawskich. W minionych dekadach stymulująco wpłynęły na nie przemiany zachodzące w państwach Europy Środkowej i Wschodniej. Przy tej okazji pojawiły się negatywne opinie nt. poziomu demokracji szwedzkiej. Wprawdzie na tle innych państw wypada ona pozytywnie, nie oznacza to jednak, że działania naprawcze są zbędne. Jako problematyczny postrzegano brak politycznej konkurencyjności i różnorodności, a także zaangażowania w życie partyjne przeciętnych obywateli. Parlament jawił się jako niezdolny do wypełniania swej roli a instytucje administracji państwowej nie były w stanie dotrzymać kroku przemianom dokonującym się na arenie międzynarodowej.

W życiu przeciętnych obywateli obserwuje się nastawienie konsumpcyjne oraz ucieczkę w sferę prywatności, której zasadniczą treścią jest rozrywka. W konsekwencji maleje zaangażowanie w sprawy społeczne i następuje przesunięcie od społeczeństwa pojmowanego jako wspólnota, w której poszczególne jednostki wypełniają swe obywatelskie powinności, ku „społeczeństwu-sklepowi”, w którym jednostka

postrzega się jako klienta z jego wielorakimi uprawnieniami konsumenckimi.

Przyczynę powyższego stanu rzeczy można upatrywać w wartościach neoliberalnych zdobywających wyraźne wpływy pod koniec XX w. Andrzej Kubka przywołuje szwedzkiego badacza Lennarta Lundquista (1938-2014), według którego „...neoliberalizm okazał się w Szwecji, tak jak w USA i Wielkiej Brytanii, projektem politycznym forsowanym przez elity «właściwie bez szerszego społecznego zakorzenienia». Był to projekt starannie i świadomie przygotowywany przez siły konserwatywne Szwecji (...) i kręgi gospodarcze od końca lat sześćdziesiątych XX wieku” (s. 42). Lundquist używa określenia ekonomizm, pod którym rozumie idee neoliberalne. Zwraca uwagę na jego „rozpanoszenie się” w przestrzeni szwedzkiej. Akceptację dla ekonomizmu uzasadniano globalnymi zmianami; zepchnięto na margines zdrowo pojmowaną politykę, gdyż „...efektywność i skuteczność działania (...) były najważniejsze” (s. 44).

W rozdziale drugim opracowania *Modele demokracji...* Andrzej Kubka odnosi się do dziejów przemian politycznych i społecznych w krajach skandynawskich. Stwierdza: „Wczesne formy równościowych stosunków między wolnymi obywatelami, którzy organizowali się na poziomie lokalnej, gminnej władzy samorządowej, a silnym scentralizowanym państwem występowały w Skandynawii już w XVI i XVII wieku. Przetrwały one do okresu kształtowania się nowoczesnych społeczeństw demokratycznych na przełomie XIX i XX wieku” (s. 50).

Z kształtowaniem się struktur demokratycznych związany był konflikt pomiędzy mieszczańskimi elitami a chłopstwem i (później) robotnikami. Prekursorem na tym polu była Norwegia. Na uwagę zasługuje uchwalona tam w 1837 r. ustawa o samorządności lokalnej, która stała się podstawą do politycznego zorganizowania miejscowego chłopstwa. Dzięki niej chłopci oswajali się z życiem organizacyjnym, czego potwierdzeniem była zwiększająca się grupa parlamentarzystów mających chłopskie korzenie. Otwarcie na chłopów nie przekładało się na analogiczną postawę w stosunku do aktywizującej się klasy robotniczej – stanowczo i brutalnie zwalczano organizacje proletariackie. W 1898 r. wprowadzono w Norwegii powszechne prawo wyborcze dla mężczyzn, a od 1913 r. – dla kobiet. Podobne uregulowania pojawiły się, lecz nieco później, w Danii i Szwecji.

Zmiany polityczne nie zawsze dokonywały się w bezbolesny sposób. W Danii i Szwecji widoczny stał się konflikt pomiędzy wyższą i niższą izbą parlamentu, który był pochodną napięć społecznych panujących w tych krajach. W XX w. partie socjaldemokratyczne rywalizowały o wpływy wśród robotników z partiami komunistycznymi i lewicowo-socjalistycznymi. Warstwy mieszczańskie miały zaś przedstawicieli w szeregach ugrupowań chłopskich, liberalnych i konserwatywnych. Powyższy system bazujący na pięciu partiach przetrwał do lat 70. XX w., zaś modyfikacji uległ on pod koniec XX w. Pojawiły się nowe ugrupowania – populistyczne, centrowe, chadeckie, zielone i prawicowo-nacjonalistyczne.

Skandynawska demokracja charakteryzowała się w przeszłości wysokim zaangażowaniem społecznym. Wynikało ono z przekonania, że braki na poziomie jednost-

kowym można zniwelować w ramach kolektywu. W konsekwencji „społeczeństwa skandynawskie przybierały (...) cechy «społeczeństw zorganizowanych» a nawet «przeorganizowanych»” (s. 60). W funkcjonowaniu społeczności skandynawskich wyraźnie ujawniają się wartości demokratyczne. Poszczególne kwestie rozstrzyga się głosem większości, który jednocześnie respektuje opinię mniejszościową. Zdolność do konsensusu wyraźnie odbija się w tym, że są tam w stanie funkcjonować rządy mniejszościowe. Inne wartości to wspólnotowość i solidarność, stąd nie powinno dziwić przekonanie, że „instytucje demokratyczne przyjmują i rozwijają wspólne poczucie obywatelstwa, czyli poczucie wspólnego dziedzictwa, cenionego sposobu życia oraz zbiorowego losu” (s. 61-62). Realizacja wartości demokratycznych to nie tylko kwestia intencji i pragnień, lecz przede wszystkim sprawa dnia codziennego. Stąd obecny w skandynawskim myśleniu i działaniu politycznym pragmatyzm, który „...oddziałuje bardzo silnie na treści polityki, w tym na poszukiwanie dróg wzmacniania demokracji. Pragmatyzm jest ściśle powiązany z praktyką poszukiwania konsensusu w polityce, kieruje bowiem ku znajdowaniu stanowiska pośredniego między skrajnościami właściwymi dla stanowisk fundamentalizmu i oportunistów politycznego” (s. 63). Działania instytucji demokratycznych są kontrolowane. Służą temu różne mechanizmy, w tym instytucja parlamentarna *ombudsmana*, którą po raz pierwszy (na świecie) powołano do istnienia w Szwecji w 1809 r.

Pytając się o wartości demokratyczne, które dominowały w społeczeństwach skandynawskich, należy wskazać te o socjaldemokratycznym charakterze. Zagadnieniu temu poświęcono trzeci rozdział *Modeli demokracji...* Andrzej Kubka zwraca uwagę, że na dominację socjaldemokratycznej perspektywy wpływ miało długie sprawowanie władzy przez ugrupowania socjaldemokratyczne i obecność ich ideologii w sferze wartości oraz politycznej kultury. Socjaldemokraci stawiali sobie za cel „pełne współdziałanie klasy robotniczej ze społeczeństwem”, w efekcie czego robotnicy mieli być „równoprawnym uczestnikiem w kształtowaniu metod, form i treści życia społecznego” (s. 69). Podkreślano, że osiągnięcie wytyczonych celów ma odbywać się drogą pokojową – negatywnie wypowiedziano się nt. stosowania przemocy.

Ideą, do której chętnie odwoływali się socjaldemokraci, było społeczeństwo jako „dom narodu”, „dom ludu” (s. 70). Wskazywano na inne „polityczne cnoty”, takie jak „solidarność, wzajemne zrozumienie i przywództwo poprzez demokratyczną debatę” (s. 71). Celem, który pragnęli osiągnąć socjaldemokraci, było nowoczesne społeczeństwo. Droga do niego wiodła poprzez przenoszenie mechanizmów demokratycznych ze sfery politycznej na inne sfery ludzkiej aktywności. Z „kolektywnym zacięciem” socjaldemokratów kontrastowały poglądy konserwatywne, w ramach których akcentowano wartości jednostkowe, przekładające się na poszerzanie osobistej wolności i dobrobytu.

Skandynawia kojarzona jest z ideą państwa opiekuńczego. Jego zręby kształtowały się w latach 1870-1920 – był to czas przechodzenia od gospodarki rolniczej do przemysłowej. Głównym celem rządzących była poprawa materialnego

położenia obywateli, którzy w większości byli ludźmi biednymi. Sprzyjało temu ustawodawstwo, m.in. mające na celu ochronę (poprzez ubezpieczenia) robotników fabrycznych. Za polityczną ikonę państwa opiekuńczego uważa się Gustava Möllera (1884-1970), który w latach 1924-1926, 1932-1938, 1939-1951 pełnił w Szwecji funkcję ministra spraw społecznych. Jego zdaniem „... państwo nie powinno jedynie pełnić funkcji stróża nocnego, lecz także być «państwem dobrobytu», a zatem pod każdym względem tworzyć gwarancje dobrobytu obywateli” (s. 79). Droga do tego wiodła – według Möllera – poprzez ubezpieczenia od wypadków przy pracy, jednolity i powszechny system ubezpieczeń zdrowotnych, powszechne emerytury itp. Powyższe postulaty miały być finansowane za pomocą progresywnych podatków. Ponieważ celem państwa opiekuńczego nie była „minimalistyczna równość”, lecz „maksymalistyczne wyrównanie”, odnoszącą zyski grupą byli przeciętni pracownicy, zaś dobrze sytuowani tracili. Model państwa opiekuńczego był realizowany w latach 60. i 70. XX w. na bazie wysokich podatków. Nadmierne obciążenia fiskalne przełożyły się na jego rewizję w kolejnej dekadzie.

W krajach skandynawskich relacje demokratyczne były budowane nie tylko w ramach zarządzania państwem, lecz także – szczególnie od lat 20. XX w. – w ramach demokracji ekonomicznej, tj. w odniesieniu do funkcjonowania przedsiębiorstw. Andrzej Kubka podkreśla, że u podstaw tego typu działań leżały motywy polityczne, a nie gospodarcze. Miały one doprowadzić do „...zintegrowanego i bezklasowego społeczeństwa. W ten sposób idee demokracji ekonomicznej wpisywały się konsekwentnie w antykapitalistyczną strategię socjaldemokracji” (s. 84).

Kraje skandynawskie nie zadowolają się dotychczas wypracowanymi modelami. Poszukuje się nowych rozwiązań, do czego nawiązuje tytuł czwartego rozdziału – *Współczesne poszukiwania nowych form demokracji*. Można wskazać na antropomorfizującą tendencję w ocenach funkcjonowania systemu demokratycznego. Andrzej Kubka stwierdza: „Typowe dla takiej perspektywy jest ujmowanie demokracji jako «formy życia» albo jednostkowego «sposobu odczuwania i myślenia»” (s. 91). Wskazuje się, że perspektywa demokratyczna ma wyjść poza przestrzeń polityczną i ekonomiczną. „Chodzi tu o codzienność życia kształtowaną w rodzinie czy w szkole” (s. 93). W Norwegii mówi się w tym kontekście o postawie „kształtowania codzienności (...), a więc ujmowania interesów jednostki przez nią samą z perspektywy jej dnia powszedniego”. Andrzej Kubka tłumaczy: „Termin ten akcentuje brak spójności wielu spontanicznych aktów i form zaangażowania jednostek, zatomizowanie tych działań oraz powiększające się oddalanie jednostek od formalnych struktur aktywności politycznej. Jednostka, która uosabia te cechy, to swego rodzaju «demokrata życia codziennego»” (s. 94).

Innym norweskim terminem, przy pomocy którego prezentuje się dokonujące się zmiany, jest kategoria „konsumenta politycznego” (s. 96). Odnosi się ona do politycznego i społecznego przewartościowania, w ramach którego na znaczeniu zyskuje jednostka jako użytkownik/konsument, słabnie zaś jej obywatelska samoidentyfikacja. Podejmując kwestię demokracji deliberatywnej Andrzej Kubka cytuje opinię

duńskiego uczonego Jørna Loftagera: „Ideałem nie jest zgodność polityki z poglądami i interesami większości, lecz oparcie jej na najlepszych argumentach i, w ten sposób, odzwierciedlanie dobra wspólnego. Sprawdzianem wartości i adekwatności argumentów jest ich obrona w publicznej dyskusji” (s. 107). Badacze skandynawscy podchodzą sceptycznie do idei demokracji deliberatywnej, zwracając uwagę, że to model nierealistyczny. Ich zdaniem – akcentując argumentowanie – podważa on podstawową zasadę demokracji, którą jest równość obywateli.

W ostatnim rozdziale *Modeli demokracji...* na przykładzie Norwegii zaprezentowano kwestię reform określanych angielskim mianem New Public Management (NPM). Termin ten można oddać w języku polskim jako *nowe zarządzanie w sektorze publicznym*. To neoliberalne reformy, które wprowadza się w wielu krajach w ostatnim ćwierćwieczu, a mające na celu poprawę funkcjonowania państwa. Do aktywnych propagatorów NPM należą kraje i organizacje: USA, Wielka Brytania, Nowa Zelandia, Australia, Bank Światowy, Międzynarodowy Fundusz Walutowy, OECD i Unia Europejska. Intencją zawartą w ramach NPM jest ograniczenie wpływów (państwowego) centrum na rzecz innych podmiotów, np. samorządu, rynku, przedsiębiorstwa, czy też obywatela.

Reformy NPM w Norwegii rozpoczynają się powoli pod koniec lat 80. XX w. Przyspieszenie ujawiło się w połowie lat 90. Powołano do istnienia nowe instytucje, których zadaniem było wcielanie idei reformatorskich w ramach określonych sfer państwowej aktywności. W 2005 r. władzę po konserwatywno-centrowej koalicji objęła ta o lewicowo-centrowym charakterze. Efektem było zastopowanie lub modyfikacja dotychczasowych reform, które oceniono negatywnie. Akcentowano wzrost administracji i osłabienie kontrolnej roli państwa. Brutalnym potwierdzeniem ostatniego zarzutu był podwójny zamach przeprowadzony przez Andersa Breivika (1979-) w dn. 22 lipca 2011 r. Krytyczne oceny reform NPM zaowocowały pod koniec lat 90. *reformą post-NPM*. Skupiono się na newralgicznym ogniwie, tj. tym łączącym ministerstwa i państwowe urzędy – od ogólnokrajowych po lokalne. Pomimo że wcześniej krytykowano administracyjne rozdęcie, nie udało się go ograniczyć. Np. reformując działania służby zdrowia do zarządu szpitali wprowadzono działaczy politycznych. Tego typu upolityczniające działania obecne były także w innych instytucjach państwowych.

Badanie demokratycznych przemian zachodzących w krajach skandynawskich jest – zdaniem profesora Andrzeja Kubki – wzbogacające na płaszczyźnie teoretycznej, poznawczej i praktycznej. Kubka przywołuje opinię profesora Andrzeja Antoszewskiego (1949-), który stwierdził, że „analiza doświadczeń dojrzałych demokracji jest obowiązkiem badacza z Europy Wschodniej, choć zapewne nie wszystkie one mogą być w tym regionie wykorzystywane”. Z tej właśnie perspektywy Kubka ocenia swe dzieło – jako spełnienie wyżej postulowanego obowiązku.

Opracowanie *Modele demokracji* w Skandynawii w syntetyczny (i może w nieco suchy) sposób, prezentuje „wczoraj i dziś” skandynawskiej demokracji. Jest ono interesujące nie tylko z punktu widzenia badacza tego regionu, lecz także zainte-

resowanych szeroko pojętymi przemianami demokratycznymi dokonującymi się w Europie i innych regionach świata. Autor recenzji wyraża nadzieję, że *Modele demokracji...* zostaną życzliwie przyjęte przez Czytelników.

ks. Adam Romejko
Wydział Nauk Społecznych
Uniwersytet Gdański

Krzysztof Ogiolda (red.), *Rozmowy na 10-lecie Ustawy o mniejszościach narodowych i etnicznych. Gespräche über das zehnjährige Bestehen des Gesetzes über nationale und estnische Minderheiten*, Dom Współpracy Polsko-Niemieckiej, Gliwice – Opole 2015, s. 255.

Aktualnym tematem jest ten, który określa się zbiorczym mianem *migranci i uchodźcy*. Fakt przemieszczania się zbiorowości ludzkich nie jest czymś nowym. Mielśmy z tym do czynienia mniej lub bardziej intensywnie w przeszłości. W kontekście polskim warto zwrócić uwagę na przesunięcia granic, które przekładały się na zmianę przynależności państwowej ludności autochtonicznej. Dotyczyło to Polaków oraz innych narodowości. W okresie po II wojnie światowej władze państwowe rozpoczęły starania, których celem było zbudowanie homogenicznego pod względem etnicznym państwa. Sprzyjały temu proporcje – liczbowa dominacja ludności polskiej. Niechętnym okiem spoglądano na aktywność przedstawicieli społeczności mniejszościowych. Zmieniło się to na przełomie lat 80. i 90. XX w. Podjęto inicjatywy mające na celu prawne uregulowanie położenia społeczności mniejszościowych. Okazało się, że prace nad stosowną ustawą trwały długo. Została ona uchwalona w dn. 6 stycznia 2005 r. jako *Ustawa o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym*. W jej ramach prawnie umocowano mniejszości narodowe i etniczne. Do pierwszych zaliczono mniejszości utożsamiające się z narodem zorganizowanym we własnym państwie, do drugich – nieutożsamiające się z narodem zorganizowanym we własnym państwie. Wskazano na klauzulę czasową – przodkowie obu grup powinni zamieszkiwać terytorium dzisiejszej Polski od co najmniej 100 lat. Wyliczono dziewięć mniejszości narodowych (białoruską, czeską, litewską, niemiecką, ormiańską, rosyjską, słowacką, ukraińską i żydowską), cztery etniczne (karaimską, łemkowską, romską i tatarską) oraz posługujących się językiem regionalnym, tj. kaszubskim. Jeśli w określonej gminie przedstawiciele poszczególnych grup mniejszościowych stanowią przynajmniej 20% mieszkańców, dopuszczono starania o używanie przez nich języka ojczystego jako języka pomocniczego w przestrzeni urzędowej oraz ustawienie dwujęzycznych tablic z nazwami miejscowości.

W 2015 r. minęło 10 lat od wejścia w życie ustawy o mniejszościach. Do tego nawiązuje opracowanie pt. *Rozmowy na 10-lecie Ustawy o mniejszościach narodowych i etnicznych. Gespräche über das zehnjährige Bestehen des Gesetzes über nationale und estnische Minderheiten*. W tytule zasygnalizowano, że jest to opracowanie dwujęzyczne – polskie i niemieckie. Składa się na nie 17 rozmów z przedsta-

wicielami mniejszości oraz osobami, które były zaangażowane w powstanie ustawy, a także we wdrożenie jej w życie codzienne. Ilość rozmówców sugeruje obecność przedstawicieli wielu grup mniejszościowych. Jest inaczej. Wśród nich siedem osób reprezentuje społeczność niemiecką, zaś po jednej – białoruską, kaszubską i litewską. Cykl rozmów poprzedza *Przedmowa – Vorwort* (s. 4-5) autorstwa Rafała Bartka, który kieruje Domem Współpracy Polsko-Niemieckiej, a zamyka tekst ustawy o mniejszościach w języku polskim i niemieckim (s. 234-251) oraz ilustracje, na których zaprezentowano dwujęzyczne tablice z nazwami miejscowości w Polsce i Niemczech (s. 252-255).

Porównując tłumaczenia tytułów *Rozmów...* można wskazać na ujawniające się rozbieżności. Rozmowa z Rafałem Bartkiem zatytułowana została *Tablice należą już do wszystkich*. W niemieckiej wersji mowa jest o *dwujęzycznych tablicach (die zweisprachigen Tafeln)*. W tytule rozmowy z przedstawicielem władz niemieckich Christophem Bergnerem użyto polskiego określenia *podwójne tablice* zaś po niemiecku odniesiono się do *dwujęzycznych tablic topograficznych (zweisprachige Ortstafel)*. W polskim tytule rozmowy z Danutą Berlińską pojawia się określenie *ustawa*, zaś po niemiecku *ustawa o mniejszościach (Minderheitengesetz)*. Największa różnica, w której odbija się rozbieżność emocjonalnej natury, widoczna jest w tytule rozmowy z Jerzym Czerwińskim. Podczas gdy po polsku brzmi on: *Ustawa o mniejszościach dezintegruje państwo*, to po niemiecku oddano go jako: *Das Minderheitengesetz behindert die staatliche Integration*, tj. *Ustawa o mniejszościach utrudnia integrację państwową*. W polskim tytule rozmowy z profesorem Grzegorzem Januszem mowa jest o *poprawkach*, zaś po niemiecku (w liczbie mnogiej) o *ujednoczeniu (Anpassungen)*. Można przytoczyć inne rozbieżności, które nie mają translatorskiego uzasadnienia.

Tematem, który dominuje w rozmowach dotyczących ustawy o mniejszościach, jest kwestia dwujęzycznych tablic drogowych. Do tego nawiązuje m.in. Rafał Bartek. Przywołuje akty wandalizmu – zamalowywanie niemieckich nazw w latach 2008-2010. Bartek odnosi się do spisu ludności, który w Polsce miał miejsce w 2011 r. Nie dał on według niego rzetelnego obrazu dotyczącego stanu liczebnego mniejszości narodowych i etnicznych. Stąd dane te nie mogą być rozstrzygające w sprawie stawiania dwujęzycznych tablic. Jako przykład podaje tereny serbołużyckie we wschodnich Niemczech. Tam stawia się tablice, jeśli tego chcą mieszkańcy. Funkcjonowanie mniejszości serbołużyckiej w Niemczech powraca w kolejnych wywiadach.

Bartek tłumaczy dlaczego umieszcza się dwujęzyczne tablice z nazwami miejscowości, ale nie korzysta się z możliwości ustawienia dwujęzycznych tablic z nazwami ulic. Nie wiadomo, czy niemiecka nazwa ma być tłumaczeniem nazwy polskiej, czy ma to być ta używana do 1945 r. Odnosi się także do „przyziemnej motywacji”. Podczas gdy środki na ustawianie tablic z nazwami miejscowości pokrywane są z budżetu państwowego, tak za inne płacić ma gmina. Pytany o fiasko funkcjonowania języka mniejszości jako języka pomocniczego wskazuje na niemiecki pragmatyzm.

Wszyscy posługują się językiem polskim bardzo dobrze, a używanie go ułatwia szybsze i sprawniejsze załatwienie spraw urzędowych.

Christoph Bergner jako przykład wzorowego implementowania zasad zawartych w *Konwencji ramowej o ochronie mniejszości narodowych* ogłoszonej przez Radę Europy w 1995 r. podaje swoją ojczyznę – Niemcy. Mówi o wsparciu dla mniejszości serbołużycyckiej, fryzyjskiej i duńskiej. Zapomina o czwartej uznanej w Niemczech mniejszości (o Romach i Sinti) oraz o tym, że ww. mniejszości stanowią nieznaczną część mieszkańców Niemiec – ich wielkość można szacować na ok. 200 tys. osób, co stanowi ponad 0,2% niemieckiej populacji. Mają symboliczne znaczenie, inaczej niż ma to miejsce w przypadku Turków, których w Niemczech zamieszkuje ok. 3 mln.

Do grona krytyków ustawy o mniejszościach należy doktor Danuta Berlińska, socjolog z Uniwersytetu Opolskiego, która w przeszłości pełniła funkcję eksperta podkomisji ds. mniejszości narodowych i etnicznych oraz pełnomocnika wojewody opolskiego ds. mniejszości narodowych i etnicznych. Podkreśla, że powinno się objąć ochroną jak największą ilość grup aspirujących do uznania w Polsce za mniejszości narodowe i etniczne, w tym Greków i Ślązaków. Droga do tego wiedzie poprzez zniesienie 20-procentowego progu oraz wymogu, aby przodkowie grupy mniejszościowej zamieszkiwali w Polsce od ponad 100 lat. Jej zdaniem przeszkoda ma charakter emocjonalny – to brak zaufania i irracjonalne lęki. Odmienne prezentuje się ta sprawa zagranicą, np. w Wielkiej Brytanii, gdzie Polacy „...mają szkoły, parafie, ośrodki kultury – a przecież większość z nich wyjechała około 2004 roku” (s. 37). Przykład Wielkiej Brytanii jest chybiony. Z jednej strony można wskazać, że dzieje Polonii brytyjskiej to znacznie więcej niż „od 2004 r.”, z drugiej zaś aspiracje dotyczące polskiej kultury, edukacji i duszpasterstwa zaspokajane są w oparciu o środki własne, bez wsparcia władz brytyjskich.

Senator Jerzy Czerwiński, w przeszłości poseł na sejm RP i wiceprzewodniczący Komisji Mniejszości Narodowych i Etnicznych, uważa, że ustawa jest sprzeczna z polską racją stanu – przy jej pomocy próbuje się uczynić z homogenicznej Polski kraj wielonarodowy. Czerwiński zwraca uwagę na fakt, że prawo do używania języka pomocniczego jest martwe. Odnosząc się do dwujęzycznych tablic przywołuje „finansową zachowawczość”, o której wcześniej mówił Rafał Bartek: „Zastanawia mnie, dlaczego są one tak chętnie i masowo ustawiane, gdy płaci za to państwo. Nie ma tabliczek z podwójnymi nazwami ulic, na co ustawa także pozwala, ale za nie płaci gmina. Z własnej kieszeni nie chce się na tablice pieniędzy wydawać. Słowem – dobrze się demonstruje swoją odrębność na rachunek podatnika. Gorzej – na swój. Zastanawiam się, czy «ekonomiczni Niemcy» wracający zmęczeni z pracy na Zachodzie w ogóle widzą te podwójne tablice, czy one są im potrzebne. W moim przekonaniu nie są. Zresztą i mniejszość niemiecka jest im całkowicie zbędna. Mają tylko paszport niemiecki. Tablic chcieli ich przywódcy. Taka demonstracja niczemu nie służy” (s. 48). Czerwiński podkreśla, że w Polsce opłaca się być grupą mniejszościową. Chodzi mu o wysokie dotacje, które państwo polskie przeznacza na edu-

kację grup mniejszościowych. Nie zachowuje się zasady symetrii – Polacy nie mają w Niemczech żadnych przywilejów.

Eugeniusz Czykwin do 2015 r. był posłem na Sejm RP. Jest przedstawicielem społeczności białoruskiej. Cofa się myślą do swojego zaangażowania w tworzenie ustawy o mniejszościach. Pomimo że ułatwia ona grupom mniejszościowym zdobycie mandatów poselskich, to on dostał się do parlamentu nie jako Białorusin, lecz jako działacz SLD. Wspomina, że członkowie sojuszu byli za ustawą, odmienne zdanie mieli zaś posłowie PiS. Czykwin bezskutecznie zabiegał o to, aby na terenach zamieszkałych przez Białorusinów ograniczyć możliwość zakupu ziemi przez nie-Białorusinów. Jerzy Szeliga, jego partyjny kolega, stwierdził na ten temat: „Białorusini na Podlasiu ubzdurali sobie, że trzeba do ustawy wpisać problem zakazu sprzedaży ziemi na terenach etnicznie niepolskich” (s. 223). Zdaniem Szeligi ta i inne inicjatywy wpłynęły na legislacyjne opóźnienia. Czykwin narzeka na organizacyjną bierność Białorusinów. Sprzyja temu wyznawane prawosławie, w ramach którego akcentuje się potrzebę pokory. Cerkiew ma dla Białorusinów wielkie znaczenie – ona jest fundamentem tożsamości białoruskiej.

W umiarkowany sposób zadowolony z działania ustawy jest Bernard Gaida, przewodniczący Związku Niemieckich Stowarzyszeń Społeczno-Kulturalnych w Polsce. Wskazuje, że ustawa nie wprowadziła (np. w kwestii edukacji) nowych wartości, lecz zawarła w sobie już istniejące rozwiązania. Przywołuje *Europejską kartę języków regionalnych lub mniejszościowych* z 1992 r., którą Polska ratyfikowała w 2009 r. Tam nie ma mowy o obowiązku składania deklaracji o przynależności do mniejszości w ramach szkolnictwa dla niej prowadzonego. Wyraża przekonanie, że gdyby ustawę o mniejszościach uchwalono później, to musiałaby to uwzględnić. Dlatego należy ją poprawić. Postuluje wprowadzenie ułatwień dla przedstawicieli mniejszości we wchodzeniu w lokalne struktury władzy. Pytany o obniżenie progu z 20 do 10% wskazuje na wioski serbołużyckie, w których są dwujęzyczne napisy i to w sytuacji, gdy ich populacja nie osiąga 10%. Gaida jest niezadowolony, że w Muzeum Śląska Opolskiego są napisy po polsku i angielsku, a nie ma ich po niemiecku, podczas gdy w Muzeum Śląskim w Görlitz nie używa się angielskiego za to obok niemieckiego jest polski. Sytuację tę należy potraktować jako wyjątkową. Zwiedzający okoliczne muzea nie znajdują dodatkowych napisów w języku polskim, zaś w angielskim i czeskim – tak.

Ryszard Galla, poseł mniejszości niemieckiej na Sejm RP, jest przekonany, że ustawa o mniejszościach dobrze służy grupom, do których się odnosi. Krytykuje 20-procentowy próg, który sprawia, że tylko najsilniejsze mniejszości mogą korzystać z prawa do ustawiania dwujęzycznych tablic i używania języka pomocniczego. Ma obawy, czy obecnie dałoby się pozyskać w polskim parlamencie zwolenników dla obniżenia ww. progu. Jego zdaniem są ważniejsze sprawy – np. obecność przedstawicieli mniejszości narodowych w radach nadzorczych mediów publicznych oraz w gremiach wybierających dyrektorów szkół, w których nauczany jest język mniejszości. O ambicjach innych grup, w tym Ślązaków i Greków, Galla wypowiada się

sceptycznie. Stwierdza: „Jeśli do ustawy wrzucimy jak do worka aspiracje różnych grup etnicznych i dodamy do tego jeszcze uznanie rozmaitych języków i gwar, może powstać chaos trudny do opanowania. Nie lekceważyłbym subiektywnych oczekiwań i aspiracji wielu środowisk i osób. Ale też zachowałbym świadomość, że każda decyzja o ustawowym uznaniu nowych mniejszości wymaga starannego namysłu” (s. 91).

Przedstawicielem społeczności kaszubskiej jest Łukasz Grzędzicki, od 2010 r. przewodniczący Zrzeszenia Kaszubsko-Pomorskiego. Pomimo że w nazwie organizacji znajduje się określenie pomorski, to jednak skupia się ona na tym, co kaszubskie. Grzędzicki mówi o dwujęzycznych tablicach, które są świadectwem odrębności kulturowej Kaszubów. Dzisiejsza sytuacja społeczności kaszubskiej jest nieporównywalna z tą w minionych dekadach i stuleciach: „...kaszubski nigdy nie był językiem oficjalnym władzy. Miał niski prestiż społeczny, bo w czasach pruskich i niemieckich elity mówiły po niemiecku. W Rzeczypospolitej Polskiej i w PRL-u władze mówiły po polsku” (s. 103). Obecnie ujawnia się odwrotny trend – coraz więcej osób identyfikuje się z kaszubskością w różnych przestrzeniach – od prywatnej po publiczną.

Do grona ekspertów, którzy zaangażowani byli w kształtowanie ustawy o mniejszościach, należy Grzegorz Janusz, profesor zwyczajny na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej. Wspomina innych specjalistów – prezesa Helsińskiej Fundacji Praw Człowieka Marka Nowickiego, profesora Andrzeja Rzeplińskiego i profesora Zbigniewa Hołdę. Prace nad ustawą szły opornie ze względu na niechęć posłów AWS, przyspieszyły zaś za rządów SLD. Ze strony instytucji europejskich pojawiały się zapytania dotyczące prawnego uregulowania tej kwestii. Proponowano różne progi procentowe – od 10 do 50%. Wprowadzono próg 20-procentowy a także zapis, że jeśli nie zostanie on osiągnięty to i tak można będzie wprowadzić język pomocniczy oraz podwójne tablice w sytuacji, gdy w ramach konsultacji wśród mieszkańców danej miejscowości „za” wypowie się przynajmniej połowa uczestników. Zapis o języku pomocniczym jest zdaniem Janusza martwy. Przywołuje wójta Radłowa, który stwierdził, że w ciągu roku wpływa od jednego do kilku pism w języku niemieckim. Rozwiązaniem – zdaniem Janusza – mogłoby być wydawanie zaświadczeń dwujęzycznych.

W interesujący sposób profesor Janusz ocenia postulat włączenia Ślązaków do listy mniejszości etnicznych: „Nie jest tak, że jakiejś mniejszości wczoraj nie było i nagle dzisiaj jest. Więc jest problem. Zwracam natomiast uwagę, że aktywizują się osoby, które identyfikują się ze «śląską godką» i chcą uznania języka śląskiego. Błędem ustawy jest, że chroni ona nie tylko dziewięć mniejszości narodowych i cztery mniejszości etniczne. Ale ponieważ wtedy w Polsce nie obowiązywała Karta języków regionalnych i mniejszościowych, do ustawy wpisano także język kaszubski. Powstał swoisty pat. Bo albo do ustawy jak do kosza będziemy wrzucać teraz inne języki, albo – zostawiając język kaszubski – zapis o ochronie języka regionalnego śląskiego wprowadzimy do karty języków. Bo niewątpliwie gwara śląska tworzy

bogactwo języka w Polsce, a jednocześnie jest zagrożona. Ochrony wymaga. Czy w ustawie o mniejszościach? Bardzo w to wątpię” (s. 120).

Wspomniany przez profesora Grzegorza Janusza Radłowa to gmina wiejska w województwie opolskim, w której wójtem jest Włodzimierz Kierat. Za jego rządów wprowadzono tam po raz pierwszy w Polsce (we wrześniu 2008 r.) dwujęzyczne tablice. Od samego początku były one dewastowane – zamalowywano niemieckie napisy. Okazało się, że sprawcami była miejscowa młodzież. W okresie późniejszym akty wandalizmu nie powtórzyły się. Przy okazji stawiania dwujęzycznych tablic zwraca się uwagę, że to okazja do promowania lokalnej społeczności. Z wypowiedzi wójta wynika, że nie jest to takie oczywiste: „Dawniej dostawaliśmy e-maile z wyrazami uznania i wdzięczności przede wszystkim z Niemiec. Ostatnio zauważają je u nas głównie przybysze z innych regionów Polski, np. z Wrocławia. Ale i oni odnoszą się do tablic życzliwie. Jedno się tylko nie powiodło: silnego niemieckiego inwestora do gminy Radłów podwójne szyldy na razie nie przyciągnęły” (s. 132). W rzeczywistości źródłem materialnych korzyści jest państwo polskie, które dotuje mniejszościową oświatę. Kierat wskazuje, że na niemiecką edukację w szkołach otrzymuje dodatkową subwencję w wysokości kilkuset tysięcy złotych rocznie. Podkreśla niechęć wobec Niemców w czasach PRL-u, która była wzmacniana przez filmy, takie jak *Cztery pancerni i pies* oraz *Stawka większa niż życie*. Na podobny problem zwraca uwagę inny przedstawiciel społeczności opolskiej – Norbert Rasch.

Henryk Kroll to długoletni przedstawiciel mniejszości niemieckiej w polskim parlamencie. Chwali się, że przyczynił się razem z Tadeuszem Mazowieckim do tego, że w preambule konstytucji z 1997 r. zawarto stwierdzenie „...my, Naród Polski – wszyscy obywatele Rzeczypospolitej...”¹. Kroll przywołuje oponentów ustawy o mniejszościach. Jednym z nich był opolski poseł Jerzy Czerwiński. Jego zastrzeżenia – z szacunkiem podkreśla Kroll – były rzeczowe, dzięki czemu udało się „doszlifować” ustawę. Kroll sceptycznie odnosi się do pomysłu, aby próg obniżyć do 10%. Nie ma gwarancji, że zostanie to osiągnięte a nawet istnieje niebezpieczeństwo, iż zostanie on podniesiony. Narzeka, że mniejszość niemiecką traktuje się często jako „trampolinę” do politycznej kariery.

Na sukces w postaci niemieckiego jako języka pomocniczego oraz dwujęzycznych tablic zwraca uwagę Klaus Leschik, przewodniczący zarządu gminnego Towarzystwa Społeczno-Kulturalnego Niemców (TSKN) w Ozimku. Wspomina, że państwo polskie dotuje niemiecką działalność organizacyjną. Narzeka, że w gminie, w której mieszka, wielu było przeciwnych dwujęzycznym tablicom i to pomimo, że autochtoni ochoczo przyjmowali przybyszów: „Na spotkania w sprawie tablic ich przeciwnicy wyraźnie się mobilizowali. Przychodziło na nie wiele osób, które zwyczajnie nie angażują się w działalność społeczną. Szczególnie bolała nas niechęć osób wykształconych, z tytułami naukowymi. Bo to od nich oczekiwaliśmy otwar-

¹ W Rozmowach... na s. 142 podano błędnie: „naród Polski”, co może sugerować odniesie do państwa polskiego w formie rzeczownikowej, a nie przymiotnikowej. Na s. 148 (wersja niemiecka) podano prawidłowo: „das Polnische Volk”.

tej postawy: skoro Niemcy mieszkali tu przed wojną i jako mniejszość funkcjonują dzisiaj, pozwólmy im na dwujęzyczne tablice, które są zewnętrznym znakiem ich obecności. Oczekiwaliśmy wzajemności od tych, którzy do gminy Ozimek przyjeżdżali i osiedlali się tutaj przyciągani przez tutejszy przemysł. I byli przyjmowani życzliwie i akceptowani. I dobrze się tu czuliśmy wszyscy razem” (s. 156-157). Leschik odgraża się, że takie postępowanie obróci się przeciw Polakom na Litwie. Skoro Polacy nie przestrzegają przyjętych w Europie zasad, dlaczego mieliby to czynić Litwini? Stwierdza z wyższością: „Przecież standardy praw mniejszości i szerzej praw człowieka w Europie idą z zachodu na wschód, a nie odwrotnie” (s. 158).

Witold Liszkowski to wójt gminy Puńsk, w której Litwini stanowią 80% mieszkańców. Z tego powodu język litewski stanowił tam i nadal stanowi element życia prywatnego oraz publicznego. Ze względów praktycznych dokumenty wydaje się w języku polskim. Pomimo że w sąsiednich gminach liczba Litwinów umożliwia ustawienie tablic dwujęzycznych, to jednak nie korzysta się z tego. Wprawdzie dla miejscowej społeczności litewskiej pierwszorzędne znaczenie ma rodzina i szkoła, a tablice i język pomocniczy drugorzędne, to jednak nie należy z tych ostatnich rezygnować. Liszkowski usprawiedliwia politykę władz litewskich wobec mniejszości: „Litwa ma za sobą dopiero 25 lat niełatwej niepodległości, a wcześniej była tylko jedną z radzieckich republik. Więc Litwini walczą o swoją niepodległość i o język. Stąd ustawa o języku litewskim i wszystkie procedury, które każą o język dbać. Oni są w szczególnej sytuacji, bo iluż Bałtów zostało? Milion Łotyszów i trzy miliony Litwinów. A nie licząc paru aspektów, Litwa wobec mniejszości wzorowo się zachowuje, podobnie jak Polska” (s. 170).

Przedstawicielką młodszej generacji Niemców zamieszkujących na Opolszczyźnie jest Joanna Mróz, była radna powiatu strzeleckiego oraz rzeczniczka prasowa TSKN. Położenie mniejszości niemieckiej w Polsce, szczególnie w przestrzeni publicznej, prezentuje z perspektywy ofiarniczej: „Nie wszyscy urzędnicy byli gotowi na «pozytywną dyskryminację» mniejszości. A to, że jesteśmy mniejszością niemiecką i mówimy po niemiecku, oznacza w Polsce szczególne napiętnowanie historią XX wieku i tego łatwo nie zmienimy. (...) Kiedy podwójne tablice stanęły w miejscowości Spórok/Carmerau w gminie Kolonowskie, gdzie urodziła się moja mama, a ja spędziłam znaczną część dzieciństwa, to było dla mnie coś swojskiego. Poczułam, że jestem nareszcie naprawdę w domu, że jako Niemka przestałam być obywatelem drugiej kategorii. Zatarły się nawet przykre wspomnienia ze szkoły, gdzie wyzywano nas chętnie od «gebelsów». Skoro podwójna tablica stanęła, to państwo polskie powiedziało mi tym samym: Masz teraz takie same prawa jak wszyscy, jak większość. Więc tablice są dla poczucia podmiotowości członków mniejszości w Polsce czymś naprawdę ważnym” (s. 180, 182).

Mróz nie zgadza się z analogicznymi oczekiwaniami Polaków zamieszkujących w Niemczech. Argumentuje w sposób typowy dla strony niemieckiej – jej zdaniem polskość jest im zbędna, oni jej nie chcą, co więcej, nie mają do niej prawa. Stwierdza: „Podaje się, że Polacy w Niemczech są grupą liczącą ponad 2 miliony osób, za-

pominając, że około 1,5 mln z tego stanowią późni przesiedleńcy, którzy wyjechali do Republiki Federalnej z Polski, ale przyznając się do narodowości niemieckiej ... gdyby chcieć nadać im status mniejszości narodowej, to nie jestem pewna, czy znalazłoby się tysiąc osób spełniających warunków obowiązujący także w Polsce, że dana społeczność powinna na określonym terenie zamieszkiwać nieprzerwanie przynajmniej od stu lat” (s. 183). Mróz chwali władze niemieckie, że hojnie wspierają polską edukację, co jednak nie ma odbicia w rzeczywistości. A działające polonijne organizacje, o których wspomina, nie cieszą się podobnym wsparciem materialnym jak niemieckie w Polsce. Bazują one na przede wszystkim na własnych środkach finansowych.

Osobą zaangażowaną w sprawy Niemców na Śląsku Opolskim jest Norbert Rasch. W przeszłości pełnił funkcję przewodniczącego Zarządu TSKN a obecnie jest radnym Sejmiku Województwa Opolskiego. Zwraca uwagę, że oczekiwanie dwujęzycznych tablic na Śląsku Opolskim, który określa mianem regionu wielokulturowego, jest czymś normalnym i dlatego przybysze nie powinni się temu dziwić. Przyczynę nieużywania języka niemieckiego w przestrzeni urzędowej dostrzega w prowadzonej polityce zatrudnienia, w ramach której nie ma miejsca dla dwujęzycznych urzędników. Na dowód, iż może być inaczej, podaje przykład Serbołużyczan w Niemczech: „Większość z nich komunikuje się w urzędzie po niemiecku, ale sama świadomość, że jak zechcą, zostaną również obsłużeni po łużycku, dodaje im pewności siebie” (196). Rasch na wyrost wyraża przekonanie (por. wypowiedź Włodzimierza Kierata), że posługiwanie się językiem niemieckim w przestrzeni urzędowej przeloży się pozytywnie na ekonomię – będzie to jak magnes działać na niemieckich inwestorów. Odnosząc się do mody na niemieckość zauważa, że nie było na nią miejsca w czasach PRL-u a i teraz nie ma ona łatwo: „Oglądanie filmów typu «Czterej pancerni i pies» – a w którymś kanale telewizyjnym stale się go pokazuje, także w wolnej Polsce – do dumy z używania języka niemieckiego nie pobudza” (s. 197).

Przedstawicielem polskich władz państwowych, którego wypowiedź zamieszczono w *Rozmowach...*, jest Dobiesław Rzemieniewski. Pełni on funkcję naczelnika Wydziału Mniejszości Narodowych i Etnicznych Departamentu Wyznań Religijnych oraz Mniejszości Narodowych i Etnicznych Ministerstwa Spraw Wewnętrznych i Administracji. Wspominając przebieg prac nad ustawą o mniejszościach odnosi się do dwóch czynników, dzięki którym udało się ją sfinalizować – to społeczna akceptacja i polityczna wola. Obowiązujący w Polsce 20-procentowy próg nie jest czymś nadzwyczajnym – wpisuje się on w europejską średnią. Sam Rzemieniewski jest zdania, że próg można by obniżyć – na wzór Czech i Austrii – do 10%. Odnosząc się do języka pomocniczego zwraca uwagę, że na jego użycie wpływ ma specyfika poszczególnych mniejszości. Przywołuje społeczność niemiecką, litewską, białoruską i kaszubską, które zamieszkują na zwartym terytorium i dlatego jest im łatwiej korzystać z rozwiązań zawartych w ustawie. Na poziomie organizacyjnym społeczności te funkcjonują raz lepiej, raz gorzej. Problemem jest petyfikacja, która ujaw-

nia się w działalności Komisji Wspólnej Rządu i Mniejszości Narodowych i Etnicznych. Wielu z jej działaczy zasiada nieprzerwanie od początku do dnia dzisiejszego. Dobiesław Rzemieniewski pozytywnie odnosi się do pomysłu, aby przedstawiciele mniejszości byli obecni w radach mediów publicznych oraz gremiach odpowiedzialnych za wybór dyrektorów szkół, w których nauczany jest język mniejszości. Stwierdza: „To nie jest tylko projekt mniejszościowy. To pomysł Komisji Wspólnej Rządu i Mniejszości Narodowych i Etnicznych” (s. 212).

Ostatnią rozmowę przeprowadzono z Jerzym Szteligą, socjaldemokratycznym posłem na Sejm RP w latach 1993-2005. Szteliga wspomina, że „przygodę” z ustawą o mniejszościach rozpoczął w 1993 r., gdy jako poseł został zastępcą Jacka Kuronia w sejmowej Komisji Mniejszości Narodowych i Etnicznych. Praca nie była łatwa, gdyż wielu było przeciwnych ustawie, m.in. posłowie solidarnościowi Antoni Macierewicz i Ewa Sikorska-Trela. Szteliga jest przekonany, że nie powinno dokonywać się zmian w zapisie ustawy, w tym w odniesieniu do procentowego progu. Jego zdaniem jest to rozsądny kompromis, który z trudem osiągnięto. Stwierdza: „Możemy sobie wymyślić nawet próg pięcioprocentowy, tylko potem trzeba to jeszcze przeprowadzić przez parlament. (...) A nawet jeśli to by się udało, trzeba to będzie jeszcze włożyć do głów ludzi. Dopiero co udało się postawić tablice na poprzednich zasadach, może więc nie warto jeszcze tym systemem szarpać” (s. 225).

Idea opublikowania *Rozmów na 10-lecie Ustawy o mniejszościach narodowych i etnicznych* jest godna pochwały. Wypowiedzi świadków jej powstawania oraz funkcjonowania nadają „życia” prezentacji mniejszości narodowych i etnicznych w Polsce. Zastanawiać może wysoce niesymetryczny dobór – wyraźna dominacja niemieckiego głosu. Było to zamierzone, a może przedstawiciele innych mniejszości nie byli zainteresowani, co potwierdza panującą opinię o niemieckim zorganizowaniu w ojczyźnie i poza jej granicami? W wypowiedziach dominuje „ofiarnicza samoidentyfikacja” – poczucie niezrozumienia, braku empatii a nawet krzywdy ze strony państwa polskiego. Oczekuje się zadośćuczynienia, szczególnie w finansowej postaci. Niezbyt wyraźnie artykułuje się, że działania grup mniejszościowych są wspierane materialnie, przede wszystkim zaś w postaci subwencji na mniejszościową oświatę, które znacząco przekraczają środki wydatkowane na uczniów nie będących członkami mniejszości.

ks. Adam Romejko
Wydział Nauk Społecznych
Uniwersytet Gdański

Dylan M. Burns, *Apocalypse of the Alien God. Platonism and the Exile of Sethian Gnosticism*,
University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2014,
s. XVII+321.

Dzieło Dylana Burnsa *Apocalypse of the Alien God. Platonism and the Exile of Sethian Gnosticism* powstało jako kolejny głos w serii: "Divinations: rereading late ancient religion". Ta seria dotyka zagadnień religii rejonu śródziemnomorskiego z późnego antyku, w sposób szczególnie poszukiwane są nowe, świeże ujęcia, które przekraczają utarte szlaki intelektualne. I zamiast traktować dotychczas odkryte dziedzictwo i jego ewolucje jako pewne dane, ta seria otwiera się na pytanie o sedno zagadnienia religii czy kultury w tym czasie.

Od odkrycia biblioteki z kodeksami w okolicy Nag Hammadi upływa 70 lat. Można przyznać, że duża część tych tekstów została poddana we właściwy sposób podstawowemu komentarzowi tak, że współczesny czytelnik tych tekstów łatwo się zorientuje w myśli gnostyckiej. Odczyta poczucie wyobcowania ze świata, doświadczenie bliskości z prawdziwym Bogiem (a nie demiurgiem), zainteresowanie releksją biblijnych opowiadań o świecie i człowieku, pociągająca opcję samobawienia ukrytą w wiedzy (gnozie). Szczególnym miejscem koncentracji tych treści według Burnsa są apokalipsy, które opisują objawienia wizjonerów, mędrców wstępujących do nieba, gdzie zdobywają oni tajemną wiedzę na temat życia wiecznego i prawdziwego życia czy natury Boga.

Ta myśl powszechnie w świadomości intelektualnej łączy się bezpośrednio ze starożytnym mistycyzmem, zwłaszcza żydowskim (por. G. Scholem, *Major trends in Jewish mysticism*, New York 1995). Jednak apokalipsy gnostyckie w charakterystyczny sposób są różne od tych żydowskich – chociażby poprzez umieszczenie w niebie uosobionych poziomów „świadomości”. Co równie ważne, greckie tłumaczenia tych mistycznych rozważań znane były filozofom greckim, szczególnie tym szukającym mądrości pod kierunkiem Plotyna, ale także spowodowały burzliwą dyskusję, a finalnie zostały odrzucone, jako sprzeczne z myślą platońską (P. Hadot, *Plotyn albo prostota spojrzenia*, Kęty 2004).

Autor recenzowanego dzieła stawia sobie za cel pogłębioną analizę setianizmu (gnostycyzmu setiańskiego) rozumianego jako pewna przestrzeń gnostycka, ale także suwerenna, odrębna religia. Swoją charakteryzującą nazwę bierze od trzeciego syna Adama i Ewy, Seta – rozumianego jako właśnie zbawiciel i objawiciel (por. B. Pearson, *The figure of Seth in Gnostic Literature*, w: tenże, *Gnosticism, Judaism*,

and Egyptian Christianity, Minneapolis 2006, s. 52-83). W tej książce bazuje on przede wszystkim na źródłowej wartości czterech tekstów apokaliptycznych Biblioteki z Nag Hammadi: *Zostrianos*, *Allogenes*, *Trzy Stele Seta i Marsanes*. To bardzo charakterystyczne traktaty, gdyż wykazują głęboką znajomość-łączność ich autorów z zaawansowaną metafizyką platońską, z kolei datowanie tych tekstów, mimo wielu kontrowersji, domaga się uznania, że były znane na pewno Plotynowi i jemu współczesnym.

Książka została podzielona na siedem rozdziałów, w których autor przedstawia wnikliwą analizę wspomnianych czterech tekstów osadzonych w różnych kontekstach. Pierwszy rozdział „Culture wars” jest poświęcony tłu ideowo-socjologicznemu, szczególnie orientalnej ciekawości filozofów (na przykład takich jak mędrycy starożytni na miarę Porfiriusza, Numeniosa z Apamei czy Jamblicha) – ale zawsze z dostrzeżeniem dotyczącym wyższości myśli platońskiej. Główna myśl tego rozdziału koncentruje się wokół greckiego odkrywania orientalnych rodzajów metafizyki. W drugim rozdziale następuje odpowiedź Plotyna na rozwój tych nieortodoksyjnych gałęzi platonizmu: „Plotinus Against his Gnostic Friends”, który wskazuje na różność kosmologii, antropologii i soteriologii, których obecność prezentuje się zwłaszcza w *Zostrianosie* i *Allogenesie*, odrzucających prawdziwie platońskie zasady dotyczące materii i Jedni. W tym miejscu można dostrzec pierwszy mały niedostatek dzieła Burnsa – mimo że całkiem wyczerpująco zbadał 16 rozdział *Vita Plotini* to jednak został on umieszczony tylko na końcu książki, a zabrakło mocnego i konkretnego nawiązania do tego tekstu w rozdziale.

W rozdziale trzecim („Other Ways of Writing”) autor przygląda się tekstom, których mitologumena i warstwa językowa bliższa apokaliptyce żydowskiej czy wczesnochrześcijańskiej niż ówczesnej platońskiej interpretacji mitów. Z kolei w rozdziale czwartym („The Descent”) autor rozwija refleksję nad soteriologią i identyfikacją Zbawiciela, najczęściej widzianego w Secie (ale także w jego awatach) – dla ratowani wybranej rasy czy nasienia (rozumianego jako pokolenie czy potomkowie, por. G.G. Stroumsa, *Another Seed. Studies in Gnostic Mythology*, Leiden 1984). W czym również Burns zauważa podobieństwo do wczesnych herezji judeo-chrześcijańskich, np. ebionitów, a może bardziej mniej znanych elkezaitów (s. 85-86). W rozdziale piątym („The Ascent”) kontynuuje rozwijanie zagadnień zarysowanych w rozdziale drugim, zatrzymując się nad zagadnieniem eschatologii. Jest to eschatologia rozpatrywana na dwóch płaszczyznach: osobistej oraz kosmicznej. Szczególnie uwidacznia się w rozpatrywaniu śmierci, rodzajach dusz i reinkarnacji w *Zostrianosie* (np. 1,5-6,12) oraz gdy mowa o odnowieniu i transformacji świata w *Marsanesie*.

To pozwala autorowi wyciągać wniosek o fundamentalnym eschatologicznym podziale na wybranych i niewybranych oraz końcu i zniszczeniu świata fizycznego. Jednak w relacji do badań L. Jenotta wydaje się to wniosek pochopny i zbyt uniwersalny, gdyż w niektórych tekstach wskazuje się raczej na zniszczenie i koniec pewnego porządku czy dominującego zła (L. Jennot, *Emissaries of Truth and Justice:*

The Seed of Seth as Agents of Divine Providence, w: red. K. Corrigan, T. Rasimus, *Gnosticism, Platonism and the Late Ancient World. Essays in honour of John D. Turner*, Leiden 2013, s. 43-62).

Szczególnie odkrywczy jest rozdział szósty („The Crown”), w którym autor wskazuje na praktyki i rytuały ubóstwiający pisarzy setiańskich. Wskazuje, że to, co można by uznać w pierwszej chwili za „setiańską teurgię” (s. 139), doskonale współgra z wczesnochrześcijańskimi i żydowskimi praktykami magicznymi, które powstają w czasowych okolicach Mistyki Merkawy i tekstów z Qumran, a najmocniej uwydatnia się w chrześcijańskich i mandejskich praktykach chrzcielnych. Rozdział siódmy („Between Judaism, Christianity, and Neoplatonism”) to zebranie wniosków z poszczególnych rozdziałów wcześniejszych, gdzie dokonuje konkretyzacji prawdopodobnej historii kształtowania się setianizmu, umieszczając ją pomiędzy granicami wyznaczanymi przez mistyczny judaizm, nieortodoksyjne chrześcijaństwo (elkazaici, literatura *Pseudo-Klementyn* manichejskich nieskupione na Jezusie) oraz platonizm na rozdrożu, przed zamknięciem kanonu.

Zbierając ogólne tezy pracy, Burns wskazuje, że – po pierwsze – należy odrzucić dotychczasowe ustalenia badaczy dotyczące niejudeochrześcijańskiego pochodzenia tych teksów, w których nie jest wspomniany Jezus ani Biblia wprost. A po drugie – że Setianie wraz ze swoim dorobkiem religijno-intelektualnym odegrali ważną rolę w kształtowaniu „surowej hellenizacji neoplatonizmu” (przez negację), gdyż neoplatonicy odrzucili wszelkie odmiany platonizmu chrystianizującego, kreując w ten sposób ściśle grecki platonizm, odzegnujący się od żydowskich i chrześcijańskich tradycji czy piśmiennictwa. Wypadkowa obu tez budzi pewną wątpliwość. Jakkolwiek wydaje się słuszne spostrzeżenie dużej roli tych platonizujących tekstów w kształtowaniu się neoplatonizmu, to jednak Burns nie wyjaśnia w jasny sposób, dlaczego należy bardziej utożsamić te teksty z chrześcijaństwem niż platonizmem albo wynikiem ucieczki w jego stronę.

To dzieło z pewnością można uznać za interesującą prowokację dotyczącą natury wskazanych czterech tekstów z Nag Hammadi. Jednak zaskakująca w tekście jest stosunkowo niewielka liczba nawiązań do wcześniejszych badań nad gnostycyzmem setiańskim, dostrzegalny nawet dla pobieżnego znawcy zagadnienia. Wśród wielkich antenatów na pewno powinni pojawić się Hans Martin Schenke, przywołując chociażby jego *The Phenomenon and Significance of Gnostic Sethianism* oraz John D. Turner z *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*. W związku z tym dzieło Burnsa wydaje się nieco umiejscowione w swoistej próżni badawczej, a na pewno odniesienie do wcześniejszych rozważań pozwoliłoby dostrzec nie tylko nowatorskość ujęcia Burnsa, ale także dało głębsze możliwości w szukaniu analogii z innymi tekstami.

Pewną trudnością w odbiorze treści książki jest niezbędna, dość biegła znajomość nie tylko historii gnostycyzmu czy orientacja w pozostałych tekstach setiańskich, ale filozofii platońskiej, gdyż nierzadko autor oczekuje, że czytelnik jest w nich zorien-

towany, a również nie podaje, gdzie można znaleźć te informacje.

Wydaje się, że to, co staje się największym zarzutem – czyli głęboka niezależność od większości wcześniejszych badań, może się okazać również wielką zaletą tego opracowania. To świeże spojrzenie wydaje się również kolejną zapowiedzią ponownego odczytania wielu innych tekstów gnostyckich.

ks. Łukasz Koszałka
Wydział Historyczny
Uniwersytet Gdański

Dorota Koczwańska-Kalita, *(Nie)chciane dziecko III RP. Instytut Pamięci Narodowej 2000-2010. Geneza, funkcjonowanie, kontekst społeczny i polityczny*, Wydawnictwo ARCANA, Kraków 2015, s. 470.

Na polskim rynku wydawniczym ukazała się nowa książka poświęcona Instytutowi Pamięci Narodowej — Komisji Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu. Dotychczas było ich niewiele. Pisali je przede wszystkim pracownicy tej instytucji (zob. *Kronika. 10 lat IPN*, red. D. Koczwańska-Kalita, Warszawa 2010; A. Dudek, *Instytut. Osobista historia IPN*, Warszawa 2011. Pierwszą książkę wydał IPN, drugą zaś Wydawnictwo Czerwone i Czarne). Nie trudno zauważyć, że brakuje krytycznej książki o IPN opublikowanej przez osoby nie związane z Instytutem. Taki stan rzeczy może wynikać z artykułu 20 ustawy o IPN, w którym to zapisano, że: „Pracownicy Instytutu Pamięci, także po ustaniu stosunku pracy, są obowiązani zachować w tajemnicy wiadomości związane z działalnością Instytutu Pamięci, powzięte w związku z zatrudnieniem w Instytucie Pamięci, z wyjątkiem uzyskanych w toku badań naukowych” (*Ustawa z dnia 18 grudnia 1998 r. o Instytucie Pamięci Narodowej – Komisji Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu* (Dz. U. z 2016 r. poz. 152, 178, 677, 749), s. 13). Niestety nie dowiemy się np., jak wyglądają stosunki pracy, jaka jest atmosfera pracy oraz jakie są rzeczywiste poglądy polityczne ludzi tam zatrudnionych i chyba nadal tę instytucję otaczać będzie nimb tajemnicy.

Wydawca książki informuje, że Dorota Koczwańska-Kalita jest doktorem nauk humanistycznych Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, a także przez wiele lat była reporterem, dziennikarzem radiowym i prasowym. W IPN pracuje od piętnastu lat. W czasie prezesury śp. Janusza Kurtyki w latach 2005-2010 była dyrektorem Sekretariatu Prezesa IPN i szefem Wydziału Informacji i Komunikacji Społecznej IPN. W 2009 r. została przez prezydenta Lecha Kaczyńskiego oznaczona Krzyżem Oficerskim Orderu Odrodzenia Polski (s. 397). Od 2015 r. jest naczelnikiem Delegatury IPN w Kielcach oraz pracownikiem Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, na którym prowadzi zajęcia z public relations (okładka)¹.

Zaproponowany przez wydawcę tytuł publikacji wydaje się dość dziwny. Nie

¹ Zob. <http://www.upjp2.edu.pl/edumod/pracownik/699/>; <http://www.echodnia.eu/swietokrzyskie/wiadomosci/kielce/art/8151348,dorota-koczwanskakalita-naczelnik-delegatury-ipn-w-kielcach-to-my-musimy-pokazywac-czym-jest-polskosc-i-z-czego-mozemy-byc-dumni,id,t.html> (obszerny wywiad z Autorką); <https://www.youtube.com/watch?v=O1YAEPi2GwU> (relacja filmowa ze spotkania Krakowskiego Klubu Wtorkowego w dniu 22 września 2015 r., które prowadził dr Jarosław Szarek,

wiadomo bowiem, czy IPN był chcianym czy też nie chcianym dzieckiem III RP. Tytuł staje się grą językową. Sprawia to wrażenie zabawy językiem, będącym czymś na kształt postmodernizmu językowego (zob. B. Parys SVD, *Postmodernizm i misje. Próba syntezy*, Praca magisterska napisana na seminarium naukowym z misjologii pod kierunkiem ks. dra Ludwika Fąsa SVD, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie Wydział Teologii Kierunek studiów: teologia, Olsztyn 2011, s. 26-27).

Publikacja jest „uzupełnioną wersją rozprawy doktorskiej pt. *Instytut Pamięci Narodowej 2000-2010. Geneza, funkcjonowanie, kontekst społeczny i polityczny*”, powstała pod kierunkiem ks. prof. Jana Szczepaniaka, która została zrecenzowana przez ks. prof. Jacka Urbana i prof. Włodzimierza Suleję (s. 17). Recenzję wydawniczą przedstawił dr hab. Filip Musiał, pracownik oddziału IPN w Krakowie². Zaś prof. Włodzimierz Suleja był w latach 2000-2013 dyrektorem oddziału IPN we Wrocławiu (zob. A. Combik, *Twarze wrocławskiej bezpieki*, „Gość Wrocławski” z 30 lipca 2006, nr 31/565, s. I).

Książka składa się z dziewięciu rozdziałów (I: „Uwarunkowania społeczne, polityczne i historyczne”, II: „Geneza Instytutu Pamięci Narodowej”, III: „Prawne podstawy funkcjonowania Instytutu Pamięci Narodowej”, IV: „Kolegium Instytutu Pamięci Narodowej”, V: „Główna Komisja Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu”, VI: „Biuro Udostępniania i Archiwizacji Dokumentów”, VII: „Biuro Edukacji Publicznej”, VIII: „Biuro Lustracyjne”, IX: „Wizerunek Instytutu Pamięci Narodowej”) oraz wstępu, zakończenia, bibliografii, wykazów skrótów i indeksu osób (s. 7-8). Monografia zawiera pełny aparat naukowy. Rozdziały IV-VIII szczegółowo opisują strukturę, powstawanie i historię działania poszczególnych pionów IPN-u.

Publikacja przedstawia dzieje instytucji w ujęciu oficjalnym, biurokratycznym, sprawozdawczym i statystycznym. Ma układ chronologiczny. Książka jest w przeważającej mierze oparta na dokumentacji zebranej w IPN, w Archiwum Zakładowym IPN w Warszawie np. Sekretariacie Prezesa IPN w Warszawie (s. 408-416). Z całą pewnością są to źródła ciekawe i nietatwe w dostępie dla historyka nie związanego z IPN. Historię tej instytucji wzbogacić mogłyby relacje jej pracowników. Jak wiadomo ze sprawozdań, IPN zatrudnia ponad dwa tysiące ludzi (s. 80). Sama autorka na końcu książki nadmienia, że relacje tych ludzi mogłyby uzupełnić naszą wiedzę o IPN (s. 407).

Autorce nie udało się w sposób przekonywujący odpowiedzieć na pytanie, dlaczego tak często stawia się IPN zarzut, że jest instytucją polityczną, że jest upolityczniony. Zmiany w tej instytucji zwykle następują poprzez nowelizacje ustawy, które odbywają się w cyklu wyborczym. Każda nowa rządząca ekipa ma inny pomysł na działanie IPN. W rozdziale IX Autorka przytacza artykuły prasowe i elektroniczne, które wypowiadały się o IPN (s. 368-398). Jako głównych przeciwników

od lipca 2016 r. nowy prezes IPN) [20.08.2016].

² Zob. <http://www.prezydent.pl/kancelaria/nrr/sklad/sekcje/kultura-tozsamosc-narodowa-polityka-historyczna/filip-musial/> [21.08.2016].

IPN wymienia Adama Michnika (s. 70) oraz Bronisława Łagowskiego i Andrzeja Romanowskiego (s. 388). Nie widać próby zrozumienia ich stanowiska. Autorka nie zauważa, że IPN powstał z woli politycznej konkretnych ugrupowań politycznych i przez to ulega on ciągłym przekształceniom, mimo, iż już we wstępie pisze, że IPN: „powstał na mocy uchwalonej 18 grudnia 1998 r. przez Sejm RP ustawy, której inicjatorką była Akcja Wyborcza Solidarność. Do realizacji tej idei udało się przekonać posłów Unii Wolności oraz Polskiego Stronnictwa Ludowego” (s. 9).

Brakuje w książce wypowiedzi historyków zajmujących się najnowszymi dziejami Polski o działalności IPN. Można się jedynie dowiedzieć, że znaczące środowiska historyczne są włączane do projektów badawczych, bowiem Autorka napisała, że: „Aktywność Instytutu na wielu polach badawczych umożliwia nawiązanie kontaktów z licznymi placówkami naukowymi zarówno w kraju, jak i za granicą. Podjęto współpracę między innymi z Instytutem Historii PAN, Instytutem Studiów Politycznych PAN, Żydowskim Instytutem Historycznym, wyższymi uczelniami na terenie całego kraju. Dzięki niej wielu naukowców uczestniczyło w sesjach i konferencjach organizowanych przez IPN, pracowało jako eksperci przy wybranych projektach badawczych, recenzowało lub było współautorami licznych publikacji IPN. Niektórzy opublikowali też wyniki swoich badań naukowych w ramach ipeenowskich projektów wydawniczych” (s. 287-288).

Książka jest napisana komunikatywnym językiem, bardzo dobrze się ją czyta. Dostarcza obszernej wiedzy na temat instytucji, którą opisuje. Warta jest przeczytania. Narracja przebiega w sposób wartki i wciągający. Dostrzec można, że Autorka korzysta tu ze swojego doświadczenia dziennikarskiego.

Mateusz Ihnatowicz
Muzeum Piaśnickie w Wejherowie
Oddział Muzeum Stutthof w Sztutowie

Noty o Autorach

KS. JANUSZ BALICKI, ur. 1947; dr hab.; profesor na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; kierownik Katedry Polityk Publicznych oraz kierownik Międzyinstytutowego Zakładu Badań nad Migracją, wykładowca w Gdańskim Seminarium Duchownym; ul. Bpa Edmunda Nowickiego 3, 80-330 Gdańsk; j.balicki@uksw.edu.pl.

URSZULA BRZOZOWSKA, ur. 1987; mgr lic.; doktorantka na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; ul. Konstantynów 1A, 20-708 Lublin; ursbrz@gmail.com.

KS. WOJCIECH CICHOSZ, ur. 1968; prof. dr hab.; kierownik Katedry Pedagogiki, Katolickiej Nauki Społecznej i Prawa Kanonicznego na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, profesor zwyczajny na Wydziale Nauk Społecznych w Wyższej Szkole Komunikacji Społecznej w Gdyni oraz Gdańskim Seminarium Duchownym; Plac św. Andrzeja 1, 81-168 Gdynia; cichosz@umk.pl.

KS. TOMASZ DUTKIEWICZ, ur. 1967; dr hab.; adiunkt na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; Pl. Ks. S.W. Frelichowskiego 1, 87-100 Toruń; tomasz.dutkiewicz@op.pl.

MATEUSZ IHNATOWICZ, ur. 1984; dr; Muzeum Piaśnickie w Wejherowie, Oddział Muzeum Stutthof w Sztutowie; ul. Cumowników 7, 80-299 Gdańsk; mateuszihnатовicz@gmail.com.

KS. MAREK KLUZ, ur. 1969; dr hab.; prodziekan Wydziału Teologicznego Sekcja w Tarnowie Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, kierownik Podyplomowych Studiów z Etyki; pl. Ojca Świętego Jana Pawła II nr 1, 33-100 Tarnów; e-mail: mkluz@op.pl.

KS. ŁUKASZ KOSZAŁKA, ur. 1983; mgr; doktorant na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Gdańskiego; ul. Wawelska 21, 80-034 Gdańsk, koszalka.lukasz@gmail.com.

MICHAŁ MIKOŁAJCZAK, ur. 1989; mgr lic.; doktorant na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; ul. Gagarina 45/509; 87-100 Toruń; michalmikolajczak1989@gmail.com.

KS. TOMASZ NAWRACAŁA, ur. 1974; dr; adiunkt na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu; ul. Wieżowa 2/4, 61-111 Poznań, ks.tomn@gmail.com.

O. KRZYSZTOF NIEWIADOMSKI OFMCAP, ur. 1974; dr; wykładowca Wyższego Seminarium Duchownego Kapucynów w Krakowie; ul. Loretańska 11, 31-114 Kraków, niewiadomski@kapucyni.pl.

- KS. ARKADIUSZ OLCZYK, ur. 1966; dr hab.; wykładowca teologii moralnej fundamentalnej i szczegółowej w Wyższym Seminarium Duchownym Archidiecezji Częstochowskiej, w Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Sosnowieckiej i Wyższym Instytucie Teologicznym w Częstochowie; ul. Św. Barbary 41, 42-200 Częstochowa; a.olczyk@czestochowa.opoka.org.pl.
- O. MIECZYŚLAW (CELESTYN) PACZKOWSKI OFM, ur. 1962; dr hab.; profesor na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; ul. Gagarina 37, 87-100 Toruń; celestyn@umk.pl.
- MAGDALENA PARZYSZEK, ur. 1970; dr; asystent w Katedrze Pedagogiki Rodziny na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II; ul. Zachodnia 1/52 20-620 Lublin; mparzyszek1@op.pl.
- KS. MIROSŁAW PISKOZUB, ur. 1975; dr; wykładowca w Gdańskim Seminarium Duchownym; ul. Pelczara 29, 81-577 Gdynia Wiczlino; leon945@op.pl.
- KS. ŁUKASZ PONDEL, ur. 1982; mgr lic.; doktorant na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego; wykładowca oraz prefekt w Wyższym Seminarium Duchownym w Kaliszu; ul. Żłota 144, 62-800 Kalisz; pondelos@op.pl.
- KS. PAWEŁ RABCZYŃSKI, ur. 1973, dr; adiunkt w Katedrze Teologii Dogmatycznej i Fundamentalnej Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie; rektor Wyższego Seminarium Duchownego Metropolii Warmińskiej „Hosianum” w Olsztynie; ul. St. Kard. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn; rabczynski@o2.pl.
- KS. ADAM ROMEJKO, ur. 1971; dr hab.; adiunkt na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Gdańskiego; więcej informacji na stronie www.romejko.edu.pl; ul. Bażyńskiego 4, 80-952 Gdańsk; aromejko@gmx.net.
- MAGDALENA EWA RUSZEL, ur. 1979; dr; adiunkt na Wydziale Zamiejscowym Prawa i Nauk o Społeczeństwie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w Stalowej Woli; ul. ul. Paderewskiego 1 H / 58, 35-328 Rzeszów; mewar@kul.lublin.pl.
- KS. STANISŁAW SUWIŃSKI, ur. 1967; dr hab.; adiunkt na Wydziale Teologicznym UMK w Toruniu; pl. Frelichowskiego 1, Toruń; stansu25@umk.pl.
- KS. JAN UCHWAT, ur. 1976; dr; wykładowca i ojciec duchowny w Gdańskim Seminarium Duchownym; ul. Bpa Edmunda Nowickiego 3, 80-330 Gdańsk; juchwat@wp.pl.
- KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI, ur. 1950; prof. dr hab.; profesor zwyczajny na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; ul. Gagarina 37, 87-100 Toruń; werbum@umk.pl.

Informacje dla Autorów nadsyłających materiały do „Studiów Gdańskich”

Najbliższe numery

Numer 40 będzie poświęcony tematowi: *Troska o tożsamość religijną*. Termin składania tekstów: do końca maja 2017 r.

Numer 41 będzie typu „varia”. Termin składania tekstów: do końca września 2017 r.

Zasady publikowania w „Studiach Gdańskich”

I. Wymaganie rzetelności naukowej i jawności finansowej

1. Redakcja wymaga od autorów rzetelności naukowej. Artykuł przekazany do publikacji w „Studiach Gdańskich” powinien być naukowy i oryginalny, dotąd niepublikowany i nie będący aktualnie przedmiotem innego postępowania wydawniczego.
2. Wszelkie wykryte przypadki naukowej nieuczciwości, zwłaszcza tzw. *ghostwriting* („autorstwo ukryte”) i *guest authorship* („autorstwo pozorne”), będą demaskowane, włącznie z powiadomieniem odpowiednich instytucji (pracodawcy, towarzystw i wydawnictw naukowych, itp.).
3. Uprasza się o poinformowanie o ewentualnych źródłach finansowania publikacji, finansowym wkładzie instytucji naukowo-badawczych, towarzystw, organizacji, itp.

II. Zasady przyjmowania i recenzowania artykułów

1. Teksty prac należy przysyłać w wersji elektronicznej na adres Redakcji „Studiów Gdańskich”: studiagdanskie@diecezjagdansk.pl
2. Nadesłane teksty zostają przekazane najpierw do wstępnej oceny redaktorom tematycznym, którzy decydują o dopuszczeniu artykułu do procesu recenzji.
3. Każdy artykuł jest poddany ocenie dwóch recenzentów, przy czym stosowana jest zasada podwójnej anonimowości (*double-blind review*), tzn. autorzy i recenzenci artykułów nie znają swoich tożsamości.
4. Lista recenzentów współpracujących ze „Studiami Gdańskimi” jest podana na stronie internetowej czasopisma.
5. Ostateczną decyzję o przyjęciu artykułu do druku podejmuje Redaktor Naczelny uwzględniając ocenę recenzentów oraz ostateczną wersję tekstu dostarczoną przez Autora po ustosunkowaniu się do ewentualnych poprawek sugerowanych przez recenzentów.
6. Redakcja zastrzega sobie możliwość dokonywania korekt językowych.
7. Teksty niezamówione nie są zwracane.

III. Wskazania edytorskie

1. Teksty do publikacji należy przesłać w pliku zapisanym w formacie *.doc, *.docx, *.pages lub *.rtf.
2. Objętość artykułu nie powinna przekraczać 20 stron w formacie A4 (czcionka Times New Roman 12, interlinia 1,5; w przypisach czcionka 10 z odnośnikami w indeksie górnym).
3. Do artykułu należy dołączyć:
 - a) streszczenie i słowa kluczowe (2-5) w języku polskim;
 - b) tytuł, streszczenie i słowa kluczowe w języku angielskim;
 - c) alfabetyczny wykaz literatury wykorzystanej przy pisaniu artykułu;
 - d) krótki biogram Autora (obejmujący rok urodzenia, tytuły i stopnie naukowe, miejsce pra-

cy, [afiliację] oraz adres do korespondencji [tradycyjnej i elektronicznej]).

4. Artykuły przesłane do Redakcji powinny być poprawne językowo i stylistycznie oraz mieć przejrzystą strukturę z wyraźnie zaznaczonym wstępem, kolejnymi częściami analizy i zakończeniem.
5. W przesyłanym tekście nie należy stosować żadnego specjalnego formatowania. Akapity zaznaczyć enterem, nie dzielić wyrazów i nie stosować wyróżnień.
6. Odwołania bibliograficzne w przypisach oraz końcowy wykaz literatury należy sporządzić według następujących norm:
 - a) tytuły utworów: monografii, dzieł zbiorowych, artykułów i haseł encyklopedycznych – kursywą;
 - b) nazwy czasopism – czcionką prostą w cudzysłowie, w całości (nie skrótami);
 - c) nazwa serii wydawniczej i numer publikacji - po tytule, w nawiasie, czcionka prosta, numer oddzielony średnikiem)
 - d) skróty polskie (nie łacińskie): dz. cyt., jw., por., red., t., tł.;
 - e) w przypisie, w odwołaniu do dzieła wspomnianego w miejscu tytułu - skrót *dz. cyt.* (jeżeli wcześniej wspomniano tylko jedno dzieło danego autora); tytuł skrócony (jeżeli w artykule są odwołania do więcej niż jednego dzieła tego samego autora);
 - f) w wykazie literatury – nazwisko, potem przecinek i inicjał imienia; w przypadku rozdziału/części dzieła zbiorowego lub artykułu – zakres stron całego tekstu;
 - g) autor/redaktor/tłumacz ma więcej imion – inicjały imion z kropkami bez spacji między nimi;
 - h) dwóch lub trzech autorów/redaktorów – inicjały imion i nazwiska oddzielone myślnikiem;
 - i) czterech lub więcej autorów/redaktorów – inicjał/y imienia/imion i nazwisko oraz skrót „i in.”
 - j) numer wydania – cyfra w indeksie górnym tuż przed rokiem wydania;
 - k) odczyt ze strony internetowej – strona internetowa, spacja, w nawiasie kwadratowym data odczytu.

Przykłady:

a i b) odwołanie do monografii, rozdziału pracy zbiorowej, artykułu i hasła w encyklopedii / słowniku:

A. Zwoliński, *Wielkie religie Wschodu*, Kraków 2008, s. 15-17.

A.S. Jasiński, *Prorocy epoki królewskiej wobec obcych narodów*, w: *Stary Testament a religie*, red. I.S. Ledwoń, Lublin 2009, s. 168.

G. Szamocki, *Opowiadanie o obrzezaniu w Joz 5,2-9. Apel deuteronomisty i jego bezpośredni adresaci*, „Collectanea Theologica” 77/3 (2007), s. 23.

R.A. Oden, *Myth and Mythology*, w: *The Anchor Bible Dictionary*, t. 4, red. D.N. Freedman, New York 1992, s. 951.

c) odwołanie do rozdziału pracy zbiorowej publikowanej w serii wydawniczej:

J.E. Dyck, *Ezra 2 in Ideological Critical Perspective*, w: *Rethinking Contexts, Rereading Texts. Contributions from the Social Sciences to Biblical Interpretation* (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series; 299), red. D.J.A. Clines – P.R. Davies, Sheffield 2000, s. 142.

d) odwołanie do dzieła przetłumaczonego na j. polski:

L.H. Feldman, *Judaizm palestyński i diaspory w I wieku*, w: *Chrześcijaństwo a judaizm rabiniczny. Historia początków oraz wczesnego rozwoju*, red. H. Shanks, tł. W. Chrostowski, Warszawa 2013, s. 47.

e) odwołanie do utworu wcześniej wspomnianego:

H.-J. Fabry, *Der Altarbau der Samaritaner – ein Produkt der Text- und Literaturgeschichte?*, w: *Die Textfunde vom Toten Meer und der Text der Hebräischen Bibel*, red. U. Dahmen i in., Neukirchen-Vluyn 2000, s. 50.

H.-J. Fabry, *dz. cyt.*, s. 50.

H.-J. Fabry, *Der Altarbau der Samariter*, s. 50.

f) książka i artykuł w wykazie literatury

Lemański, J., *Pięcioksiąg dzisiaj*, Kielce 2002.

Blenkinsopp, J., *Temple and Society in Achaemenid Judah*, w: *Second Temple Studies, 1: The Persian Period* (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series; 299), red. P.R. Davies, Sheffield 1991, s. 22-53.

Koch, K., *Ezra and the Origins of Judaism*, „Journal of Semitic Studies” 19/2 (1974), s. 173-197.

g) autor/redaktor/tłumacz ma więcej imion

R.A. Oden, *Myth and Mythology*, w: *The Anchor Bible Dictionary*, t. 4, red. D.N. Freedman, New York 1992, s. 951.

h) dwóch lub trzech autorów/redaktorów

R.B. Coote – K.W. Whitelam, *The Emergence of Early Israel in Historical Perspective* (The Social World of Biblical Antiquity Series; 5), Sheffield 1987.

i) czterech lub więcej autorów/redaktorów

R. Alibert i in., *Frühe Hochkulturen. Ägypter – Sumerer – Assyrer – Babylonier – Hethiter – Minoer – Phöniker – Perser*, Leipzig 1997.

j) książka w kolejnym wydaniu

M. Liverani, *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele*, Roma 2004.

k) odczyt ze strony internetowej

www.abbaye-saint-benoit.ch/bossuet/volume012/027.htm [20.05.2014].

Zapraszamy do współpracy i zachęcamy do zapoznania się z najnowszymi numerami „Studiów Gdańskich”, które są dostępne w formacie pdf na stronie internetowej czasopisma.

Redakcja