

STUDIA
WŁOCŁAWSKIE

T. 18



TEOLOGICZNE TOWARZYSTWO NAUKOWE
WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO
WE WŁOCŁAWKU

WŁOCŁAWSKIE STUDIA

T. 18



WŁOCŁAWSKIE WYDAWNICTWO DIECEZJALNE
WŁOCŁAWEK 2016

Redaktor naczelny

ks. dr hab. Lech Stanisław Król (Włocławek)

Redaktorzy tematyczni

teologia: ks. prof. dr hab. Krzysztof Konecki (UMK); historia: bp prof. dr hab. Jan Kopiec (UO); prawo kanoniczne: ks. prof. dr hab. Wiesław Wenz (PWT Wrocław); filozofia: ks. dr hab. Zdzisław Pawlak, prof. UMK

Redaktor językowy: dr Arkadiusz Ciecchalski (Kowal)

Redaktor statystyczny: ks. dr hab. Janusz Borucki (PWT Warszawa)

Rada naukowa „Studiów Włocławskich”

ks. prof. dr hab. Ireneusz Werbiński (UMK) – przewodniczący, ks. prof. dr hab. Paweł Bortkiewicz (UAM), ks. prof. dr hab. Waldemar Chrostowski (UKSW), ks. prof. dr hab. Wojciech Cichosz (UMK), ks. prof. Pablo Marti (Uniwersytet Nawaryjski, Hiszpania), prof. dr Enrique Martinez (Uniwersytet Abat Oliba Ceu Barcelona), ks. prof. dr hab. Jerzy Misiurek (KUL), ks. prof. dr hab. Kazimierz Panuś (UJPII), ks. prof. dr hab. Jan Perszon (UMK), prof. dr Manuel Lazaro Pulido (Porto, Uniwersytet Katolicki)

Recenzenci wspomagający

ks. prof. dr hab. Jerzy Bagrowicz (UMK); ks. dr hab. Józef Dębiński (Toruń); ks. dr hab. Leonard Fic, prof. UKSW; ks. dr hab. Wojciech Frączak (UMK); ks. dr hab. Krzysztof Graczyk (Smólnik); ks. dr hab. Janusz Gręźlikowski, prof. UKSW; ks. dr hab. Wojciech Hanc, prof. UKSW; ks. dr hab. Tomasz Kaczmarek (UMK); ks. dr hab. Waldemar Karasiński (UMK); bp prof. dr hab. Jacek Kiciński (PWT Wrocław); ks. prof. dr hab. Dariusz Kotecki (UMK); ks. dr hab. Witold Kujawski, prof. UMK; ks. prof. dr hab. Jerzy Lewandowski (UKSW); ks. dr hab. Tadeusz Lewandowski (UMK); ks. dr Dariusz Mazurek (Lima, Peru); ks. dr hab. Jarosław Popławski, prof. KUL; ks. prof. dr hab. Jan Przybyłowski (UKSW); ks. dr hab. Piotr Roszak (Uniwersytet Nawaryjski, Hiszpania); ks. dr hab. Kazimierz Skoczyła (UMK); ks. dr hab. Henryk Sławiński (UJPII); ks. dr hab. Janusz Szulist (UMK); ks. prof. dr Jose Ramon Villar (Uniwersytet Nawaryjski, Hiszpania); ks. dr hab. Zbigniew Zaremski (UMK); ks. prof. dr hab. Wojciech Zyzak (UJPII)

Recenzenci tomu

bp prof. dr hab. Henryk Wejman (US), ks. prof. dr hab. Jerzy Pałucki (KUL)

Adiustacja tekstów: ks. Kazimierz Rulka

Za pozwoleniem władzy kościelnej

Korekta: Iwona Tomczak

Łamanie: Grzegorz Sztandera

p - ISSN 1506-5316 (wersja drukowana); e - ISSN 2449-8777 (studiawloclawskie.org)

Czasopismo recenzowane

Wersją pierwotną czasopisma jest wydanie papierowe

Czasopismo indeksowane w Systemie Copernicus International

Pismo znajduje się w wykazie czasopism punktowanych MNiSW

(Wykaz czasopism punktowanych, część B, poz. 1838, z 23 grudnia 2015 roku) – 6 punktów.

Włocławskie Wydawnictwo Diecezjalne

pl. Kopernika 3, 87-800 Włocławek; tel. 518 014 580; e-mail: wwd@diecezja.wloclawek.pl

OD REDAKCJI

Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku oddaje do dyspozycji droгим Czytelnikom 18. tom czasopisma naukowego „Studia Włocławskie”. Ukazują się one w Roku Nadzwyczajnego Jubileuszu Miłosierdzia, który zapowiedział papież Franciszek bullą *Misericordiae vultus*¹ i uroczyście go otworzył 8 grudnia 2015 r. Kościół zaś w Polsce ów Rok przeżywa w kontekście 1050. rocznicy chrztu władcy Polski i jego podwładnych; ten sakrament inicjacji chrześcijańskiej wprowadza w tajemnicę życia Boga Trójjedynego, bogatego w miłosierdzie (por. Ef 2, 4). Zatem chrzest przynagła do ciągłego zgłębiania Jego miłosierdzia trwającego na wieki (por. Ps 136[135]). Ponieważ najpełniej objawiło się ono w życiu Jezusa, dlatego stało się widoczne, możliwe i namacalne (por. MV, n. 8). W Nim wszystko „mówi o miłosierdziu” (MV, n. 8), w „którym Bóg wychodzi nam na spotkanie” (MV, n. 2) i ukazuje jako „ideał życia i [...] kryterium wiarygodności dla naszej wiary” (MV, n. 9). Jest ono drogą, „która łączy Boga z człowiekiem, ponieważ otwiera serce na nadzieję bycia kochanym na zawsze, pomimo ograniczeń naszego grzechu” (MV, n. 2). Dlatego papież Franciszek akcentuje mocno, że „Jak On [Bóg] jest miłosierny, tak też i my jesteśmy wezwani, by być miłosiernymi: jedni wobec drugich” (MV, n. 9).

Zatem Nadzwyczajny Rok Jubileuszowy inspiruje Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, aby niniejszy tom „Studiów Włocławskich” poświęcić tajemnicy miłosierdzia Bożego. Temat ten został przedstawiony przede wszystkim w pierwszej części czasopisma, którą rozpoczyna artykuł ks. Wojciecha Hanca pt. *Chrystologiczne-eklezjalno-mariologiczne znamię „Boga, bogatego w miłosierdzie”*. Autor wprowadza w jego istotne treści dogmatyczne. Są one fundamentalne zarówno dla refleksji teologicznej, jak dla zdrowej

¹ Tekst tego dokumentu w tłumaczeniu na jęz. polski zob.: *Bulla „Misericordiae vultus” Ojca Świętego Franciszka o Nadzwyczajnym Jubileuszu Miłosierdzia*, Wrocław 2015.

pobożności kształtującej świadomość miłosierdzia, przekładającą się na praktykę życia chrześcijańskiego. Miłosierdziu dużo miejsca poświęca obecny papież, z czym zapoznaje Czytelników artykuł ks. Adama J. Sobczyka pt. *Miłosierdzie w nauczaniu papieża Franciszka*. Natomiast ks. Czesław Parzyszek w artykule pt. *Bulla Misericordiae vultus – nieoceniony dar papieża Franciszka* odsłania strukturę treściową jego dokumentu. Ks. Jan Kazimierz Przybyłowski podjął temat *Miłosierdzie i sprawiedliwość w porządku religijnym*. Z kolei artykuł ks. Jarosława Lisicy pt. *Rola miłosierdzia w wychowaniu moralnym* ukazuje je jako pewnego rodzaju niezbędny kanon współczesnej edukacji chrześcijańskiej. Artykuł zaś ks. Jerzego Misiurka pt. *Tajemnica Bożego Miłosierdzia w świetle wypowiedzi sługi Bożego Jacka Woronieckiego*, przybliży nauczanie Kościoła w tej kwestii. Jednocześnie wskazuje na postawę, jaką chrześcijanin powinien zajmować w życiu codziennym względem tej wartości. Ks. Stanisław Suwiński w artykule pt. *Czynna miłość u „ojca ubogich” – św. Zygmunt Gorzdzowski (1845–1920)* przybliży tę cnotę teologalną, która w życiu tego kapłana przybrała bogaty rozmiar miłosierdzia. Z kolei artykuł s. Agnieszki (Henryki) Jabłonowskiej pt. *Miłosierdzie Ojca. Na podstawie przypowieści o „synu marnotrawnym”* wprowadza w sens teologiczny tej biblijnej formy literackiej, pozwalającej odczytać cel, jaki miał na uwadze Chrystus, kiedy ją wygłaszał.

Następne części periodyku proponują dość szeroki i bogaty zakres tematyczny, który z pewnością zainteresuje wielu naszych Czytelników. Wypada zauważyć także stały dział *Vladislaviensia*, w którym tym razem udało się zebrać pięć tekstów podejmujących tematykę lokalną.

Redakcja dziękuje także Autorom artykułów i opracowań, przez co stali się współredaktorami niniejszego tomu czasopisma.

Wszystkim zaś Czytelnikom życzymy, aby lektura kolejnego tomu „Studiów Włocławskich” służyła formacji intelektualno-duchowej, owocującej bardziej dojrzałą wiarą chrześcijańską, pogłębiającą się świadomością miłosierdzia i zaangażowaniem apostołsko-społecznym.





KS. WOJCIECH HANC

CHRYSOLOGICZNO-EKLEZJALNO-MARIOLOGICZNE ZNAMIE „BOGA, BOGATEGO W MIŁOSIERDZIE”

Nie sposób w świętym Roku Miłosierdzia nie przywołać ponownie fundamentalnej dla chrześcijaństwa prawdy, iż „świadomość Kościoła w szczególny sposób jest przeniknięta tajemnicą Bogarodzicy, która w całości zawiera się w tajemnicy Chrystusa – Słowa Wcielonego i z niej przechodzi w tajemnicę Mistycznego Ciała”¹. Wymienione wyżej misteria chrześcijańskiej wiary znajdują swoje umocowanie w tym, co Apostoł Narodów zawarł w Liście do Efezjan: „A Bóg, będąc bogaty w miłosierdzie, przez wielką swą miłość, jaką nas umiłował, i to nas, umarłych na skutek występków, razem z Chrystusem przywrócił do życia. Łaską bowiem jesteście zbawieni” (Ef 2, 4–5). Nie dziwi więc, iż tym niezwyklej wagi wersem Jan Paweł II rozpoczyna *magnam chartam christianorum*, czyli encyklikę *Dives in misericordia*². Do tejsze encykliki odwołuje się także w *Misericordiae vultus* – bulli ogłaszającej Nadzwyczajny Jubileusz Miłosierdzia papież Franciszek. Tenże następca Piotra nawołuje do nieustannego kontynuowania *mysterium misericordiae Dei*³, idąc za natchnionymi autorami oraz konstruowanymi na ich bazie magisterialnymi wypowiedziami Kościoła, czego wyraz stanowią soborowe i posoborowe wypowiedzi oraz nauczanie ostatnich pięciu papieży poczynawszy od Jana XXIII, Pawła VI, Jana Pawła II, Benedykta XVI i papieża Franciszka. Według Benedykta XVI, dla którego nie jest obce stwierdzenie jego bezpośredniego poprzednika, „ostateczną

KS. WOJCIECH HANC – dr. hab., prof. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, specjalista w zakresie problematyki ekumenizmu, od 25 lat konsultor Rady Ekumenicznej Komisji Episkopatu Polski.

¹ Por. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1988, s. 86.

² DiM, n. 1.

³ MV, n. 3, 5.

odповідzią Boga na wszelkie krzywdy, cierpienia i grzechy jest konkretny czyn miłosiernej miłości. Właśnie dzięki temu czynowi Jezus Chrystus objawia Ojca jako «Boga bogatego w swoim miłosierdziu», który jest obecny w najgłębszym centrum cierpień i grzechów ludzkich⁴. Dlatego papież Franciszek tę bogatą prawdę biblijną o Bogu „bogatym w miłosierdzie” pragnie kontynuować i przedłożyć wszystkim współczesnym jako źródło radości, ukojenia i pokoju, co jest zarazem warunkiem naszego zbawienia.

Zapytajmy przeto na początku niniejszych refleksji: czymże jest miłosierdzie Boże? Według papieża Franciszka jest: 1) słowem, które objawia nam Trójjedynego Boga, ponieważ sam Bóg wychodzi nam na spotkanie jako „najwyższy i ostateczny akt”; 2) podstawowym prawem, które zamieszkuje w sercu człowieka, patrzącego szczerymi oczami na bliźnich; 3) drogą łączącą Boga z człowiekiem, ponieważ otwiera serce na nadzieję bycia zawsze kochanym, pomimo słabości spowodowanych przez grzech⁵.

Szczególnym czasem łaski, czyli „utkwieniem wzroku w miłosierdziu, aby można być skutecznym znakiem działania Ojca” jest Nadzwyczajny Jubileusz Miłosierdzia stanowiący dla Kościoła czas pełen łaski, by świadectwo wierzących było bardziej mocne i skuteczne⁶. A ponieważ ów święty Rok został przez Papieża „spięty” jakby dwoma liturgicznymi datami: dniem ósmego grudnia poświęconym Matce Jezusa (8 XII 2015) oraz uroczystością Chrystusa Króla Wszechświata (20 XI 2016), dlatego papież Franciszek pragnie przywołać na pamięć jednocześnie dwie ważne dla współczesnej historii Kościoła daty związane z otwarciem w trzecią niedzielę Adwentu, Drzwi Świętych w katedrze Rzymu i innych papieskich bazylikach oraz w kościołach lokalnych jako szczególnego czasu łaski i odnowy duchowej. Ponadto data ósmy grudnia wiąże się z 50. rocznicą zakończenia II Soboru Watykańskiego, kiedy to rozpoczął się „nowy bieg historii Kościoła”, bowiem wtedy odczuto prawdziwy powiew Ducha Świętego związany z koniecznością inicjacji „nowego etapu ewangelizacji, która trwa od zawsze”. „Kościół poczuł odpowiedzialność za bycie w świecie żywym znakiem miłości Ojca”⁷. Święte Drzwi zostaną zaś zamknięte momentem powierzenia Chrystusowi (20 XI 2016) przyszłego życia Kościoła, wszystkich ludzi, jak i całego

⁴ M. Kowalczyk, *Zaślubiny miłości z miłosierdziem*, w: *Spotkanie miłości z miłosierdziem*, Ząbki 2006, s. 127; zob. P. Martinelli, *Miłosierna miłość a Ojcostwo Boga*, w: *Tajemnica Trójcy Świętej*, Poznań 2000, s. 87–103 (*Kolekcja „Communio”*, t. 13).

⁵ Por. MV, n. 2.

⁶ Tamże, n. 3.

⁷ Por. tamże, n. 3–4.

kosmosu, czyli na owocną historię najbliższej przyszłości „znaczoną miłosierdziem Boga”⁸. Wspomniane przeto wydarzenia nie tylko będą usiłowały zwrócić naszą uwagę na zawarte w tytule teologiczne sformułowania, ale przede wszystkim na ich treść i bazowe odniesienia dotyczące się naszego chrześcijańskiego życia zarówno jednostkowego, jak i wspólnotowego.

1. Chrystologiczne znamię „Boga bogatego w miłosierdzie”

Nie wchodząc w biblijną semantykę miłosierdzia, trzeba przynajmniej wspomnieć o szerokim wachlarzu znaczeniowym, jaki przynosi nam objawienie Starego i Nowego Testamentu w podjętej tematyce. Otóż, miłosierdzie Boże w swych podstawowych rysach zawartych w temacie wskazuje niedwuznacznie na przymiot Boga oraz sposób działania i objawiania się Bożej miłości, a zarazem Bożej sprawiedliwości, uwidacznianej w ludzkich sytuacjach, zwłaszcza w potrzebach, słabościach, grzechach i śmierci. Mówi się wtedy o miłości współczującej, podnoszącej czy wręcz ratującej, co wcale nie sprzeciwia się Bożej sprawiedliwości, lecz ją dopełnia⁹. Jednak znaczeniowe bogactwo miłosierdzia Bożego przybliży nam terminologia biblijna, w świetle której „miłosierdzie” posiada wiele odcieni, co bez trudu da się zauważyć na kartach Starego Testamentu, przybliżającego nam między innymi Boga miłosiernego jako przedmiot dziękczynienia i uwielbienia, co stanowiło podstawę dla prośb o pomoc w różnych niebezpieczeństwach i sytuacjach, skłaniających człowieka do nawrócenia. Z kolei miłosierdzie będące przymiotem Boga wiązano z łaskawością Stwórcy darującego nawet najcięższe przewinienia oraz przychodzenie z pomocą potrzebującym, choćby na nią nie zasłużyli. Wreszcie miłosierdzie oznacza stałą pieczę nad sprawiedliwymi. Stąd ogólnie mówiąc Stary Testament łączy miłosierdzie Boga z Jego litością, współczuciem, łaską wiary, a głównie z miłością, sprawiedliwością, dobrocią i wiernością.

Ponadto Boże miłosierdzie jest silniejsze od grzechu czy nawet od wystawiania Boga na próbę poprzez okazywanie braku zaufania lub niewierności wobec Bożych poleceń. Innymi słowy Bóg objawił swoje miłosierdzie w czynach i słowach, realizując od samego początku swój zbawczy plan w odniesieniu do wybranego przez siebie ludu, który w swej historii nieustannie powierzał się tak w nieszczęściach, jak i w momentach uświadamiających sobie własne grzechy, doświadczając zarazem łaskawości

⁸ Zob. tamże, n. 3, 5.

⁹ Por. E. Kasjaniuk, *Miłosierdzie Boże*, w: EK, t. 12, kol. 1106.

„Boga, bogatego w miłosierdzie”¹⁰. Dlatego św. Paweł nazywa Boga „Ojcem miłosierdzia oraz Bogiem wszelkiej pociechy” (2Kor 1, 3). Zresztą cała semantyka i teologia biblijna Starego Testamentu związana z miłosierdziem Boga prowadzi w jednym kierunku, a mianowicie: ku pełni Jego objawienia i realizacji zbawczych wydarzeń Jezusa Chrystusa, czyli ku Jego słowom i gestom, gdzie „niewidzialne przymioty Boże” stały się w sposób szczególnie widzialny w *verba et gesta Christi*, co z kolei znalazło swój wyraz w Konstytucji o Bożym objawieniu Soboru Watykańskiego II, gdzie czytamy: „Spodobało się Bogu w swej dobroci i mądrości objawić siebie samego i ujawnić nam tajemnicę swojej woli (por. Ef 1, 9), dzięki której ludzie mają przez Chrystusa, Słowo Wcielone, dostęp do Ojca w Duchu Świętym i stają się uczestnikami Boskiej natury (por. Ef 2, 18; 2P 1, 4). Dzięki temu objawieniu Bóg niewidzialny (por. Kol 1, 15; 1Tm 1, 17) w nadmiarze swej miłości zwraca się do ludzi jak do przyjaciół (por. Wj 33, 11; J 15, 14–15) i obcuje z nimi, aby ich zaprosić do wspólnoty z sobą i przyjąć ich do niej. Ten plan objawienia urzeczywistnia się przez czyny i słowa (*gestis verbisque*) wewnątrznie z sobą powiązane”¹¹. Dlatego Jan Paweł II w *Dives in misericordia* stawia przed oczami chrześcijanom pouczenie samego Chrystusa, „Jednorodzonego Boga” (J 1, 18), którego przybliżamy sobie przede wszystkim w Jego relacji do człowieka, czyli w Jego miłości. Innymi słowy „dzieła Boga stają się widzialne w Chrystusie i przez Chrystusa, przez Jego zbawcze słowa i czyny”, a zwłaszcza poprzez śmierć i zmartwychwstanie. Stąd też w Chrystusie i dzięki Niemu staje się szczególnie „widzialny” Bóg w swoim miłosierdziu, który to przymiot bóstwa Stary Testament oddaje poprzez pojęcie „miłosierdzia”. A więc nie kto inny, lecz posłany na świat Boży Syn, nadaje całej starotestamentowej tradycji miłosierdzia Bożego ostateczne znaczenie, ponieważ sam wciela i uosabia, a nawet trzeba powiedzieć więcej, iż On sam jest miłosierdziem, ponieważ jest prawdziwym Bogiem (Ef 2, 4)¹², a więc źródłem miłosierdzia; słusznie zatem polscy teologowie określili, iż miłosierdzie Ojca zostało skonkretyzowane historiozbowczo w Chrystusie¹³, a jeszcze konkretniej w Jego tajemnicy paschalnej¹⁴.

¹⁰ Por. DiM, n. 4.

¹¹ KO, n. 2.

¹² Por. DiM, n. 2.

¹³ Por. F. Sulc, *Chrystus wcieleniem i epifanią miłosierdzia*, w: Jan Paweł II, *Dives in misericordia. Tekst i komentarze*, Lublin 1983, s. 108.

¹⁴ Zob. A.L. Szafrński, *Miłosierdzie Boże w tajemnicy paschalnej Chrystusa*, w: tamże, s. 119–127.

Wnikając w karty objawienia można krótko skonstatować, że szczytowym wyrazem nowotestamentowej refleksji nad ogromem miłosierdzia Bożego jest List do Efezjan (2, 4–5), wyżej już zresztą cytowany, ukazujący zbawcze dzieło Jezusa i dobroć Boga okazaną ludzkości poprzez zespolenie jej z posłanym na świat Bożym Synem. „Bóg bogaty w miłosierdzie przywrócił umarłą ludzkość do życia w ścisłej łączności z Chrystusem, który stał się narzędziem ojcowskiego miłosierdzia w odniesieniu do ludzi, dokonując nieustannego jednania z Bogiem. Dlatego miłosierdzie, łaska i pokój (por. 1Tm 1, 2; 2Tm 1, 2; 2J, 3) pochodzą zarówno od Boga Ojca, jak i Jego Syna Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym. Nie dziwi więc, że miłosierdzie Boga zapowiedziane w Starym Testamencie zostało urzeczywistnione i stale się realizuje w Chrystusie, w Jego wcieleniu oraz w misterium paschalnym”¹⁵.

Mówiąc o wcieleniu nie sposób nie dostrzec zapoczątkowanego swoim przyjściem na świat pierwszego aktu odkupienia, które holenderski teolog E. Schillebeeckx uważa za pierwszą fazę odkupienia, nazywając ją „wewnątrz boskim tłem uwidocznionym w doczesnym porządku zbawienia”, jakim było „wcielenie się Syna”¹⁶. Nie można byłoby dotrzeć do pełnego zrozumienia wiary Kościoła, zwłaszcza Nowego Testamentu, czy do znaczenia tradycji patrystycznej, gdyby się we wcieleniu postrzegało jedynie fakt fizyczny czy metafizyczny, którego formułę znajdujemy w orzeczeniach Soboru Chalcedońskiego (451). Wcielenie jest w swojej istocie faktem najbardziej znaczącym w historii zbawienia, gdyż przywraca ono światu i żyjącym w świecie stworzeniom właściwy ich sens. Bóg przyjmując ludzką naturę, czyli stając się człowiekiem, uczynił to dla naszego zbawienia. Wcielenie nie istnieje samo w sobie, ono zaistniało z woli „Boga, bogatego w miłosierdzie”, zaistniało *propter nos et propter nostram salutem*, co powtarza Sobór Chalcedoński za Credo nicejskim i konstantynopolitańskim. Zresztą według pism apostoelskich czy według ojców Kościoła, cała zbawcza ekonomia zmierza do „nowego człowieka – Jezusa Chrystusa”. Stąd za wybitnym teologiem francuskim Y. Congarem należy skonstatować, iż wcielenie miało na celu stworzenie nowego człowieka, którym my mamy także się stawać, wtapiając się w Chrystusa¹⁷.

¹⁵ Por. A. Piwowar, *Miłosierdzie Boże. B. W Nowym Testamencie*, w: EK, t. 12, kol. 1109–1110.

¹⁶ Por. E. Schillebeeckx, *Chrystus sakrament spotkania z Bogiem*, Kraków 1966, s. 40–41.

¹⁷ Y. Congar, *Chrystus i zbawienie świata*, Kraków 1968, s. 19–20; zob. także przyp. 17 na s. 344.

Zbawczo-odkupieńcze dzieło Chrystusa, zlecone przez Ojca pełnego miłosierdzia, doznaje swego zintensyfikowania w następnych odkupieńczych fazach, czyli w Chrystusowej śmierci i zmartwychwstaniu. Bowiernie Boże Narodzenie rozpoczyna dalszy ciąg zbawczych tajemnic Chrystusa, których wypełnieniem jest pascha, o czym nas informuje św. Paweł, patrząc na wcielenie (przyjście w ciele) wyłącznie w takiej perspektywie¹⁸. Dlatego nie tylko można, ale trzeba powiedzieć, choć może dla wielu wydawać się to paradoksalne, iż ludzką odpowiedzią na miłosierdzie Ojca było posłannictwo Syna przypiętowane krzyżową śmiercią (por. Flp 2, 8). Jednak w finale odpowiedzią Ojca „bogatego w miłosierdzie” było Jezusowe wywyższenie, gdyż „Bóg Go nad wszystko wywyższył i darował Mu imię ponad wszelkie imię” (Flp 2, 9), czyli obdarzył swego Syna mocą ponad wszelkie moce. „Jezusa [...] uczynił Bóg i Panem (*Kyriosem*), i Mesjaszem (*Christusem*)” (Dz 2, 36).

Sumując należy powiedzieć, że dzięki zrządzeniu „Boga miłosiernego” stało się udziałem Chrystusa owo przedziwne *admirabile commercium*, będące niezwykłym i przedziwnym zjednoczeniem Boga i człowieka we wcieleniu, co – jak powiedział Jan Paweł II – kończy się jako orędzie mesjańskie krzyżem i zmartwychwstaniem¹⁹, w czym doszło do objawienia się Boga „miłości miłosiernej”. Skoro więc w Chrystusie zaistniało definitywne objawienie się Boga, to konsekwencją tej prawdy powinna być chrystologiczna konkretyzacja samego pojęcia Boga albo jeszcze inaczej „wpisanie tajemnicy Chrystusa w tajemnicę Boga”, z czego emanuje historiozbawczy dynamizm, wyrażający się w Bogu – Miłości (por. 1J 4, 8.16) już we wcieleniu, prowadząc poprzez wydarzenie krzyża ku zmartwychwstaniu, czyli poprzez misteria zbawcze uhistorycznionego Boga w Jezusie Chrystusie²⁰. Syn Boży stał się przeto epifanią i uobeczeniem miłosierdzia Bożego w Słowie Wcielonym, co Jan Paweł II w encyklice *Dives in misericordia* tak konkluduje: „w ten sposób staje się w Chrystusie i przez Chrystusa szczególnie «widzialny» Bóg w swoim miłosierdziu”. Chrystus nie tylko nadaje całej strukturze starotestamentowej tradycji miłosierdzia Bożego ostateczne znaczenie, lecz On sam miłosierdzie wciela i uobecnia. „On sam jest miłosierdziem” i jeżeli miłosierdzie przez Jego słowa i czyny się postrzega, wówczas

¹⁸ Zob. Flp 2, 7–8; Hbr 10, 5–7; Rz 1, 3–4; Flp 2, 7–11; Ga 2, 4–5.

¹⁹ Por. DiM, n. 7.

²⁰ Por. A. Nossol, *Teologia na usługach wiary*, Opole 1978, s. 109–112.

w sposób szczególnie „widzialnym” staje się Bóg jako „Ojciec, bogaty w miłosierdzie”²¹.

Sytuując powyższe refleksje w Roku Miłosierdzia, czymś oczywistym powinno się stać uwrażliwienie wierzących na fakt, iż „misją, którą Jezus otrzymał od Ojca, było objawienie tajemnicy w jej pełni”, co św. Jan Ewangelista w sposób jedyny i pierwszy ogłosił, że „Bóg jest miłością” (1J 4, 8.16), co zresztą było widoczne i dostrzegalne w całym Jezusowym życiu. Ponadto, wszystko co poruszało Jezusa zawsze i wszędzie, to pełnienie gestów miłosierdzia, dzięki którym „czytał w sercach swoich rozmówców, dając im odpowiedzi, które korespondowały z ich najprawdziwszymi potrzebami”²². Potwierdzeniem tego faktu były Jezusowe przypowieści, przez które wyrażał współczucie i miłosierdzie, czego wyrazem były choćby: przypowieść o zaginionej owcy, o zagubionej drachmie i o synu marnotrawnym (por. Łk 15, 1–32), bowiem znajdujemy w nich „istotę Ewangelii oraz naszej wiary, ponieważ miłosierdzie jest ukazane jako siła, która wszystko zwycięża; która wypełnia serce miłością i pociesza przebaczeniem”²³.

Celem zilustrowania owej konkretyzacji „Chrystusa, bogatego w miłosierdzie”, spośród przypowieści wyliczanych przez papieża Franciszka, niech będzie przypowieść o synu marnotrawnym, będąca wyrazem Jezusowego nauczania (por. Łk 15, 11–32), tak doskonale już uprzednio przeanalizowana i przeegzegetowana przez Jana Pawła II²⁴, ukazująca bardzo istotny dla nas pierwotny zamiar Jezusa, pragnącego przedłożyć swoim uczniom „jak działa Bóg” i „jak ludzie winni postępować”²⁵. Dlatego nie dziwi, że św. Jan Paweł II w encyklice *Dives in misericordia* mocno akcentuje, że „miłosierdzie, tak jak je przedstawił Chrystus w przypowieści o synu marnotrawnym – ma wewnętrzny kształt takiej miłości [...], którą w języku Nowego Testamentu nazwano *agape*. Miłość taka zdolna jest do pochylenia się nad każdym synem marnotrawnym, nad każdą ludzką nędzą, nade wszystko zaś nad nędzą moralną, czyli grzechem”²⁶. Nieco zaś dalej Papież jeszcze mocniej akcentuje, że przypowieść o synu marnotrawnym wyraża

²¹ DiM, n. 2; zob. F. Szulc, *Chrystus wcieleniem i epifanią Ojca*, w: Jan Paweł II, *Dives in misericordia. Tekst i komentarze*, dz. cyt., s. 114.

²² Por. MV, n. 8.

²³ Tamże, n. 9.

²⁴ Zob. DiM, n. 5–6.

²⁵ Zob. C. Ruini, *Objawienie miłosierdzia Ojca*, w: *Bóg bogaty w miłosierdzie*, Poznań 2003, s. 117 (Kolekcja „*Communio*”, t. 15).

²⁶ DiM, n. 6.

w prosty, a zarazem dogłębny sposób rzeczywistość nawrócenia, będącą niezwykle konkretnym wyrazem działania miłości i obecności miłosierdzia w świecie. Miłosierdzie bowiem objawia nam w Chrystusie w pełnym wymiarze miłosierdzie „jako podnoszenie w górę, jako wydobywanie dobra spod wszelkich nawarstwień zła, które jest w świecie i w człowieku. W takim właśnie sensie miłosierdzie stanowi podstawową treść orędzia mesjańskiego Chrystusa oraz siłę konstytutywną Jego posłannictwa”²⁷. Dlatego Syn Boży posłany przez Ojca na świat, ujawnia i objawia miłosierdzie Boże, czego wyrazem były wszystkie Jego zbawcze misteria, poczynając od wcielenia poprzez krzyż i zmartwychwstanie, ku którym wcielenie wprost prowadzi, zaś ilustracją tego było Jezusowe nauczanie, wzywające do miłosierdzia, gdzie wzorem i zarazem źródłem jest Chrystus, gdyż „objawiona w Chrystusie prawda o Bogu, który jest Ojcem miłosierdzia» (2Kor 1, 3), pozwala nam Go «widzieć» szczególnie bliskim człowiekowi wówczas, gdy jest on nawiedzony cierpieniem, kiedy jest zagrożony w samym rdzeniu swej egzystencji i ludzkiej godności”²⁸. Stąd szczególnie na tego rodzaju miłosierdzie zwraca naszą uwagę papież Jan Paweł II²⁹, któremu bardzo zależało na wprowadzaniu w życie miłosierdzia Jezusa, będącego równocześnie znamieniem „Boga, bogatego w miłosierdzie”.

2. Eklezjalne znamię „Boga bogatego w miłosierdzie”

Niech wyzwaniem i po części uzasadnieniem dla niniejszych refleksji będzie *Słowo wstępne* prof. J. Szymika, czołowego polskiego teologa, uczynione jako wprowadzenie do jednego z zeszytów „Ateneum Kapłańskiego” o znamienym tytule *W kręgu dobra: „Kościelność jest powietrzem, którym oddycha dobra teologia. Dramatyczne zmaganie się Boga o człowieka, zmaganie o piękno, prawdę i dobro są podstawowym tematem autentycznie chrześcijańskiej teologii. Głębia przemyślenia tego problemu jest zależna istotnie od głębokości oddechu teologii, od jego ekumenicznie zorientowanej eklezjologii”*³⁰.

Nie podlega wątpliwości, iż podjęty problem „znamion Boga, bogatego w miłosierdzie” byłby niezwykle zubożony bez owej eklezjalności, którą oddycha nie tylko dobra teologia miłosierdzia, ale i całe chrześcijaństwo

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże, n. 2.

²⁹ Por. J. Warzecha, *O Bogu Jedynym. Miłosierdzie jako przymiot Boga*, w: *Dogmatyka w perspektywie Bożego miłosierdzia*, red. K. Góźdz, K. Guzowski, Lublin 2010, s. 36.

³⁰ J. Szymik, *Słowo wstępne*, AtK, 140(2003), z. 563, s. 4.

oparte na Biblii, tradycji Ojców, nauczaniu Kościoła oraz na dobrej refleksji teologicznej.

Papież Franciszek w *Misericordiae vultus* stwierdza: „Główna belka, na której wspiera się życie Kościoła, jest miłosierdzie [...]. Wiarygodność Kościoła weryfikuje się na drodze miłości miłosiernej i współczującej. Kościół «żyje niewyczerpanym pragnieniem ofiarowania miłosierdzia»”³¹. Nieco zaś dalej dodaje: „Kościół ma misję głoszenia miłosierdzia Boga, bijącego serca Ewangelii, aby w ten sposób dotknąć serce i umysł każdego człowieka”³².

Powyższe wypowiedzi nie są jedynymi słowami papieża Franciszka, który w głoszeniu i praktyce miłosierdzia przez Kościół, świadomie kontynuuje w tym względzie nauczanie Jana Pawła II, na co zresztą wprost się powołuje bolejąc, że tematem miłosierdzia wielu współczesnych zostało z różnych powodów zaskoczonych. Stąd tak Jan Paweł II, jak i papież Franciszek dostrzegają „pilną potrzebę głoszenia i świadczenia o miłosierdziu we współczesnym świecie, ponieważ (jest to podyktowane) miłością człowieka i wszystkiego co ludzkie, a co w odczuciu tak bardzo wielu współczesnych zostało zagrożone wielkim niebezpieczeństwem. Ta sama tajemnica Chrystusa [...] każe równocześnie głosić miłosierdzie jako miłosierną miłość Boga, objawioną w tajemnicy Chrystusa. I każe też do tego miłosierdzia się odwoływać, wzywać go na naszym trudnym i przełomowym etapie dziejów Kościoła i świata”³³. Papież Franciszek zachęca wręcz, by nauczanie Jana Pawła II zawarte w *Dives in misericordia* podjąć ponownie i w sposób nowy w Roku Świętym, gdyż „Kościół żyje swoim autentycznym życiem, kiedy wyznaje i głosi miłosierdzie – najwspanialszy przymiot Stwórcy i Odkupiciela – i kiedy przybliży do Zbawicielowych źródeł miłosierdzia, których jest depozytariuszem i szafarzem”³⁴. Przeto w Kościele należy postrzegać także wyjątkowe „znamię” Boga, bogatego w miłosierdzie, ponieważ nowy Boży lud jest nie tylko widzialnym i niemal dotykającym znakiem Bożego miłosierdzia, lecz jest w Chrystusie niejako sakramentem (*veluti sacramentum*), czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego³⁵.

³¹ MV, n. 10.

³² Tamże, n. 12.

³³ Cyt. za: tamże, n. 11; zob. DiM, n. 2.

³⁴ Cyt. za: MV, n. 11; zob. DiM, n. 13.

³⁵ KK, n. 1. Szerzej zaś na interesujący nas temat: zob. L. Bałter, *Kościół jako sakrament Bożego miłosierdzia*, w: *Bóg bogaty w miłosierdzie*, dz. cyt., s. 151–173.

Kościół będąc zatem „jakby sakramentem” rodzi się z miłosierdzia Bożego, obwieszcza je światu po wsze czasy oraz jest jego kontynuatorem³⁶. Można więc powiedzieć, że Chrystus dokonał po zmartwychwstaniu swojego „drugiego wcielenia”. I wcale nie chodzi tu o nowe wcielenie w jednostkową, fizyczną naturę ludzką, co dokonało się przy historycznym wcieleniu Jezusa, lecz o wcielenie Chrystusa zmartwychwstałego i uwielbionego w społeczność ludzką nowego Bożego ludu, albo inaczej w społeczność Kościoła – sakramentu. Jezus Chrystus stał się przeto epifanią „Ojca, bogatego w miłosierdzie”, będącego znakiem i znamieniem obecności Boga-Człowieka, powołującego do egzystencji nową wspólnotę, która ma uobecniać Chrystusowe *mysteria carnis*, począwszy od wcielenia aż po zesłanie Ducha Świętego. Stąd to cały żyjący w Kościele Chrystus, aż do skończenia czasów, stanowi zarówno podstawę misteryjno-wspólnotowo-sakramentalnego charakteru Kościoła, poprzez który człowiek niemal „dotyka” łaski Bożej w jej ucieleśnieniu, czyli dotyka w Chrystusie Boga w Jego miłosierdziu, co jest równocześnie „znamieniem”, czyli wyścięciem szczególnego rodzaju pieczęci, dzięki której ochrzczeni mają wyjątkową możliwość nawiązywania dialogu z Bogiem – Miłością. To zaś prowadzi w finale do wzajemnego obcowania, czyli do zawierania za każdym razem nowego przymierza, które zostało umiejscowione w Kościele w postaci sakramentalnych darów łaski, trwających nadal, nawet wbrew ludzkiej niewierności³⁷.

Powyzsze refleksje można skonkludować jednym zdaniem papieża Franciszka: „Kościół ma misję (posłannictwo) głoszenia miłosierdzia Boga, bijącego serca Ewangelii, aby w ten sposób dotknąć serce i umysł każdego człowieka”. Kościół będąc przeto oblubienicą Chrystusa, powinien czynić swoim Jego zachowanie, „wszystkim wychodząc naprzeciw, nie pomijając nikogo”³⁸. Zresztą teologowie pochylający się nad problematyką miłosierdzia Bożego często akcentują jego bezmiar ujawniający się w jego zakresie, bowiem obejmuje on wszystkich ludzi, wszystkich czasów. Przez

³⁶ Zob. choćby w tym względzie następujące pozycje: L. Siwecki, *Eklezjologia*, w: *Dogmatyka w perspektywie Bożego miłosierdzia*, dz. cyt., s. 147–157; M. Brzozowski, *Kościół wyznaje miłosierdzie Boga i głosi je*, w: Jan Paweł II, *Dives in misericordia. Tekst i komentarze*, dz. cyt., s. 183–188; F. Greniuk, *Miłosierdzie Boże w sakramencie pojednania*, w: tamże, s. 189–203; C. Krakowiak, *Miłosierdzie Boże w liturgii pojednania*, w: tamże, s. 205–213; R. Rak, *Realizacja miłosierdzia w działalności Kościoła*, w: tamże, s. 215–222; K. Ryczan, *Miłość – miłosierdzie w życiu społecznym*, w: tamże, s. 223–233.

³⁷ Por. W. Hanc, *Jezus żyjący w Kościele*, AtK, 119(1992), z. 500, s. 55.

³⁸ MV, n. 12.

takie stwierdzenie chce się podkreślić fakt, iż dzięki miłosierdziu Boga wszyscy stali się przynależącymi do Bożego ludu – Kościoła, w którym doznaje się miłosierdzia, co jest równoznaczne z możliwością wejścia do Kościoła zarówno pogan, jak i Żydów, gdyż chrześcijańska wizja miłosierdzia wskazuje na możliwość osiągnięcia zbawienia przez wszystkich bez wyjątku, co stanie się za sprawą Chrystusa we wspólnocie nowego ludu Bożego, czemu wyraz daje apostoł Piotr: „Wy zaś jesteście wybranym plemieniem, królewskim kapłaństwem, świętym narodem, ludem [Bogu] na własność przeznaczonym, abyście ogłaszali dzieła potęgi Tego, który was wezwał z ciemności do przedziwnego swojego światła, wy, którzyście byli nie-ludem, teraz zaś jesteście ludem Bożym, którzyście nie dostąpili miłosierdzia, teraz zaś jako ci, którzy miłosierdzia doznali” (1P 2, 9–10)³⁹.

Wobec powyższego zapytajmy: co tak naprawdę powinien czynić Kościół? Nie podlega dyskusji fakt, iż kolejni papieże kierujący „łodzią Piotrową” zwracali i zwracają naszą uwagę na zadania, jakie stoją w tym względzie przed Kościołem, co po części zebrał w *Misericordiae vultus* papież Franciszek, przywołując najpierw wypowiedź Jana XXIII, który inaugurując Sobór Watykański II wskazał Kościołowi drogę, którą należy kroczyć. I tak, jest nią najpierw „posługiwanie się miłosierdziem jako lekarstwem, a nie surowością”. Po drugie: Kościół powinno cechować pragnienie okazywania się „matką miłującą wszystkich, matką łaskawą, cierpliwą, pełną miłosierdzia i dobroci względem inaczej wierzących”⁴⁰. Ważkie są także słowa papieża Pawła VI, które z kolei zostały wypowiedziane na zakończenie Soboru, iż „religią Soboru była przede wszystkim miłość”, zaś paradygmatem duchowości powinna być przypowieść o miłosiernym Samarytaninie. W ujęciu papieża Pawła VI podczas Soboru zaistniało wylanie się strumienia miłości i uwielbienia (Stwórcy) na wspólny świat ludzki. Nie otrzymaliśmy żadnych potępień, choć odrzucono błędy. W odniesieniu do ludzi skierowano prośbę i wezwanie, szacunek i miłość. W stronę świata popłynęły przesłania pełne ufności. Uszanowano i uhonorowano prawdziwe wartości, jakimi Stwórca obdarzył świat. Ponadto należy, zdaniem Pawła VI, zauważyć jedno, iż całe bogactwo tkwiące we współczesnym świecie nie tylko doznało oczyszczenia, ale i pobłogosławienia, zostało zwrócone w jednym kierunku, a mianowi-

³⁹ Por. A. Piwoń, *Miłosierdzie Boże. B. W Nowym Testamencie*, poz. cyt., kol. 1111.

⁴⁰ Papież Franciszek cytuje w tym miejscu przemówienie Jana XXIII z okazji uroczystego otwarcia Soboru Watykańskiego II (11 X 1962), MV, n. 4 (przyp. 2).

cie: ku człowiekowi „w każdym jego położeniu, w każdej jego chorobie i w każdej jego potrzebie”⁴¹.

Kolejny papież – Jan Paweł II – kontynuując myśli swego poprzednika wprost powiada, że Kościół powołany do służby na rzecz człowieka oraz prawdziwie o człowieka zatroskany, czego wyrazem była soborowa Konstytucja *Gaudium et spes*⁴², nie może nie głosić ani nie czynić poprzez człowieka prawdy o Bożym miłosierdziu, lecz wciąż wołać w żarliwej modlitwie „o miłosierdzie Boga wobec wielorakiego zła, jakie ciąży nad ludzkością i jakie jej zagraża”. Zresztą Jan Paweł II dał temu już wyraz w swojej programowej encyklice *Redemptor hominis* pisząc, iż „wszystkie drogi Kościoła prowadzą do człowieka”, gdyż właśnie człowiek jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła [...] wyznaczoną przez samego Chrystusa, drogą, która nieodmiennie prowadzi przez tajemnicę wcielenia i odkupienia”⁴³. Właśnie to jest podstawowym prawem i zarazem powinnością Kościoła w Jezusie Chrystusie. Jest to prawo i powinność Kościoła wobec Boga, a jednocześnie w odniesieniu do ludzi. Im bardziej świadomość ludzka, ulegając sekularyzacji, traci poczucie sensu samego słowa „miłosierdzie” – im bardziej oddalając się od Boga, oddala się od tajemnicy miłosierdzia – tym bardziej Kościół ma prawo i obowiązek odwoływać się do Boga miłosierdzia „wołaniem wielkim” (Hbr 5, 7). Takim „wielkim wołaniem” powinno być wołanie Kościoła naszych czasów do Boga o miłosierdzie, którego pewność głosi on i wyznaje w Chrystusie ukrzyżowanym i zmartwychwstałym”⁴⁴. Ponadto w Liście apostolskim *Tertio millennio adveniente* Jan Paweł II stwierdza, iż jedną z charakterystycznych cech chrześcijańskiej wiary jest fakt „wychodzenia” Boga w Chrystusie na spotkanie z człowiekiem. Bóg nie tylko mówi do człowieka, lecz Bóg szuka człowieka, o czym świadczy Jezusowe porównanie do zaginionej owcy (por. Łk 15, 1–7). „Bóg wychodzi na poszukiwanie człowieka, który

⁴¹ Te i inne słowa papież Franciszek wyjął z wypowiedzi ojca świętego Pawła VI podczas ostatniej sesji publicznej Soboru Watykańskiego II (7 XII 1965), MV, n. 4 (przyp. 3).

⁴² Por. KDK, n. 1n.

⁴³ RH, n. 14.

⁴⁴ DiM, n. 15; por. B. B a l t e r, *Wołanie Kościoła naszych czasów*, Comp, 1(1981), nr 1–2, s. 32. Warte odnotowania jest także stwierdzenie, iż: „Misterium paschalne pozostaje najważniejszą korektą wszystkich urzędów i funkcji w założonym przez Jezusa Kościele, którego podstawowym zadaniem jest głoszenie Dobrej Nowiny, czyli uobecnianie Królestwa Bożego na sposób paschalny, ponieważ tak właśnie czynił Jezus Chrystus i taką perspektywę wyznaczył ludowi Nowego Przymierza”. E. S i e n k i e w i c z, *Paschalne urzeczywistnienie Kościoła w nowej ewangelizacji*, „Teologia w Polsce”, 9(2015), n. 2, s. 37.

jest Jego szczególną własnością w sposób odmienny niż jakiegokolwiek inne stworzenie. Jest własnością Boga na podstawie wyboru miłości: Bóg szuka człowieka z potrzeby swego ojcowskiego serca⁴⁵. I o tym w sposób szczególny powinien nam przypominać Kościół, co już uprzednio zostało wyrażone w *Dives in misericordia*, że „Kościół wyznaje miłosierdzie Boga [...], Kościół nim żyje w swoim rozległym doświadczeniu wiary, a także w swoim nauczaniu [...]. Wszystko, co składa się na «widzenie» Chrystusa w żywej wierze i nauczaniu Kościoła, przybliży nas do «widzenia Ojca» w świętości Jego miłosierdzia”⁴⁶.

Na koniec tej części trudno nie wspomnieć o szczególnych znakach Bożego miłosierdzia uobecnianych w Kościele i poprzez Kościół, a przede wszystkim o sakramentach, które Kościół budują i wyposażają w określoną strukturę. Kościół w sakramentach rodzi i powołuje do życia swe dzieci, a zarazem wytwarza i buduje sam siebie. Dlatego skoro Kościół nazwaliśmy na początku sakramentem „Boga, bogatego w miłosierdzie”, to realizatorem tej prawdy w całym jej wymiarze są znaki Bożej łaski, czyli Bożego zmiłowania, kontynuujące i konkretyzujące zbawczą ekonomię „miłosiernej miłości”, czyniąc z Bożej ekonomii wyjątkowo szczególne znamię „miłosiernego oblicza Ojca”, od czego rozpoczyna swoją bullę papież Franciszek. Przy czym najbardziej egzemplarycznym znakiem jest w tym względzie Eucharystia – „sakrament sakramentów”, który przez Sobór Watykański II został nazwany „źródłem i zarazem szczytem całego życia chrześcijańskiego”⁴⁷. Z kolei *a posteriori* Jan Paweł II rozpoczynając encyklikę *Ecclesia de Eucharistia* konotuje, iż „Kościół żyje dzięki Eucharystii”, ponieważ „ta prawda wyraża nie tylko codzienne doświadczenie wiary, ale zawiera w sobie istotę tajemnicy Kościoła”, dopowiadając jednocześnie za Soborem, że w Eucharystii posiadamy „całe duchowe dobro Kościoła, to znaczy samego Chrystusa, naszą Paschę i chleb żywy”⁴⁸. Z pewnością dlatego, jeden z moich naukowych przewodników, pisząc w kontekście Bożego miłosierdzia o paschalnym charakterze Eucharystii, wprost powiada m.in., iż „Eucharystyczna ofiara jest sakramentem niewypowiedzianego miłosierdzia Chrystusa; to znak wzajemnej miłości i jedności; wspólny posiłek uczniów, którego darem, ofiarowanym dla wszystkich, jest sam Chrystus ukryty pod

⁴⁵ TMA, n. 7.

⁴⁶ DiM, n. 13; por. C. Ruini, *Objawienie miłosierdzia Ojca*, art. cyt., s. 118–119.

⁴⁷ KK, n. 11.

⁴⁸ EE, n. 1.

postaciami chleba i wina. W czasie komunii otrzymujemy umocnienie naszej przyjaźni z Mistrzem, duchowe skutki podobne do tych, które sprawia codzienny posiłek. Otrzymujemy również zadatek przyszłej chwały, która objawi się w nas w momencie naszej śmierci”⁴⁹.

Niech skupienie naszej uwagi nad Kościołem jako „znamieniem Boga, bogatego w miłosierdzie” zamknie papież Franciszek, kierując przynależących do Chrystusowego Kościoła na pojednanie się z Bogiem, co umożliwi nam *mysterium paschale* oraz pośrednictwo Kościoła, dzięki któremu Bóg obdarza przebaczeniem, umożliwiając każdemu ochrzczoneму działanie z miłością oraz wzrastanie w miłości, czego szczytem jest Eucharystia, ponieważ Kościół stanowi zarazem komunie Świętych uobecnianą w Eucharystii, będącej niezwykle darem Boga. To w niej aktualizuje się duchowa jedność, łącząca nas wierzących ze świętymi i błogosławionymi. To ich świętość przychodzi z pomocą naszej niemocy i słabości, przybliżając w Roku Świętym wszystkich do miłosierdzia Ojca i doświadczenia świętości Kościoła, „mającego udział we wszystkich dobrodziejstwach płynących z Chrystusowego odkupienia”⁵⁰.

3. Mariologiczne znamię „Boga, bogatego w miłosierdzie”

Zarówno wierni świeccy, jak i teologowie, nie mogą po Soborze Watykańskim II nie zdawać sobie sprawy z faktu, iż znaczenie i rola Maryi w historii zbawienia nie może inaczej być ujęta, jak tylko w ścisłym związku z Chrystusem i Kościołem. Świadczy o tym ewidentnie ósmy rozdział Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, w całości poświęcony osobie i misji Maryi w życiu Chrystusa i założonego przezeń Kościoła⁵¹. „Sobór święty, wykładając naukę o Kościele, w którym Boski Odkupiciel dokonuje zbawienia, pragnie starannie wyjaśnić zarówno rolę Błogosławionej Dziewicy w misterium Słowa Wcielonego i Ciała Mistycznego, jak i obowiązki odkupionych ludzi względem Bogarodzicy, Matki Chrystusa i Matki ludzi, zwłaszcza wierzących w Chrystusa”⁵². Przy czym Soborowi wcale nie chodziło o przeakcentowanie którejs z tych więzi, lecz chodziło jedynie o równomierne i zgodne z zasadą „hierarchii prawd” rozłożenie akcentów, a więc o właściwe uwydatnienie miejsca i roli Maryi w życiu

⁴⁹ A.L. Szafranski, *Miłosierdzie Boże w tajemnicy paschalnej Chrystusa*, art. cyt., s. 134.

⁵⁰ Por. MV, n. 22.

⁵¹ Zob. KK, n. 52–69.

⁵² Tamże, n. 54.

Chrystusa „źródła wszelkiej prawdy, świętości i pobożności”⁵³ oraz należne usytuowanie Maryi w misterium Kościoła, „który sam także słusznie jest nazywany matką i dziewicą, Błogosławiona Dziewica Maryja przodowała najdoskonalej i osobliwie, stając się wzorem dziewicy i zarazem matki”⁵⁴.

Skoro tak, to rozpocznijmy – zgodnie z obraną metodą – od kilku egzemplarycznych wypowiedzi niektórych z ostatnich papieży. I tak, papież Franciszek w bulli *Misericordiae vultus*, już w pierwszych zdaniach swego dokumentu pisze, iż „W «pełni czasów» (por. Ga 4, 4), gdy wszystko było gotowe według Jego zbawczego planu, zesłał On swojego Syna, narodzonego z Maryi Dziewicy, aby objawić nam w sposób ostateczny swoją miłość”⁵⁵. Papież zapowiedział nadto w uroczystość Niepokalanego Poczęcia Matki Bożej Rok Święty (8 XII 2015); została równocześnie otwarta Brama Miłosierdzia, „gdzie każdy wchodzący będzie mógł doświadczyć miłości Boga, który pociesza, przebacza i daje nadzieję”⁵⁶. Dla obecnego Następcy Piotra prawda o Niepokalanie Poczętej oficjalnie przez Piusa IX ogłoszona 8 grudnia 1854 r. stanowi zobowiązanie do kroczenia maryjną drogą, bowiem po grzechu pierwszych ludzi „Bóg nie chciał zostawić ludzkości samej, wystawionej na działanie zła. Stąd też w swoim zamyśle zechciał [...], aby Maryja, święta i niepokalana w miłości (por. Ef 1, 4), stała się Matką Odkupiciela człowieka. Na ogrom grzechu Bóg odpowiada pełnią przebaczenia. Miłosierdzie będzie zawsze – powiada Papież – większe od każdego grzechu i nikt nie może ograniczyć miłości Boga, który przebacza”⁵⁷.

Najdłuższym fragmentem papieskiej bulli jest przedostatni jej punkt, poświęcony niemal w całości Matce Miłosierdzia, dzięki której w Roku Świętym ojciec święty „odczuwając – jak pisze – „słodycz Jej spojrzenia” pragnie, aby katolicy „potrafili odkryć radość z czułości Boga”. Otóż, nie można w tym maryjnym fragmencie nie zauważyć, iż dochodzi w zamyśle Papieża do stwierdzenia ścisłej symbiozy tajemnicy Boga – Człowieka z Matką ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Pana, „ponieważ wewnątrz nie uczestniczyła w tajemnicy Jego miłości”. Zresztą „wszystko w Jej życiu zostało ukształtowane przez obecność miłosierdzia, które stało się ciałem”⁵⁸.

⁵³ Tamże, n. 67.

⁵⁴ Tamże, n. 63; zob. Z.J. Kijas, *Mariologia po II Soborze Watykańskim. Krótka zarys problematyki*, w: *Maryja w wierze i życiu chrześcijan*, red. J. Jezierski, Olsztyn 2008, s. 112–126.

⁵⁵ MV, n. 1.

⁵⁶ Por. tamże, n. 3.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Tamże, n. 24.

W tym właśnie celu Maryja została przez Boga wybrana i przeznaczona na Matkę Bożego Syna, by „stać się Arką Przymierza pomiędzy Bogiem i ludźmi”. Papież Franciszek nadto dodaje, iż Maryja „zachowała w swoim sercu Boże Miłosierdzie w doskonałej syntonii ze swoim Synem Jezusem”⁵⁹. Świadczy zresztą o tym owa maryjna pieśń pochwalna – *Magnificat* – wyśpiewana u wejścia do domu św. Elżbiety, a która „została zadedykowana miłosierdziu”, rozciągającemu się „z pokolenia na pokolenie” (Łk 1, 50)⁶⁰, co odnosi się do każdego współczesnego chrześcijanina, w czym papież Franciszek postrzega Boże wsparcie pozwalające podczas tego niezwyklego jubileuszu przekraczać Drzwi Święte, celem doświadczenia i doznania owoców Pańskiego miłosierdzia⁶¹.

Drugim nowotestamentowym fragmentem przedłożonym nam przez obecnego Papieża, a zapisanym na kartach Ewangelii w ujęciu św. Jana jako „testament z krzyża” (por. J 19, 25–27), uwaga została skierowana na świadków słów przebaczenia, które popłynęły z usta Jezusa: „Niewiasto, oto syn Twój [...], oto Matka twoja”. W osobach Maryi i Jana, ucznia miłości, dokonał się na Kalwarii „najwyższy akt przebaczenia dla tych, którzy Go ukrzyżowali”, zwracając równocześnie naszą uwagę na bezkres Bożego miłosierdzia, co potwierdza Maryja, bowiem „miłosierdzie Syna Bożego nie zna granic i dociera do wszystkich, nie wykluczając nikogo”. Stąd papież Franciszek każe nam się zwracać do Maryi zawsze nową, choć starożytną modlitwą *Salve Regina*⁶².

Sumując powiedziec należy, iż papież Franciszek, przygotowując nas do godnego przekroczenia Świętej Bramy w Nadzwyczajnym Roku Miłosierdzia, każe zwracać się do Matki Miłosierdzia, którą Maryja się

⁵⁹ Papież używając słowa „syntonii” (pochodzącego z grec. *syn* czyli razem i *tónos* – dźwięk, brzmienie), co razem stanowi współbrzmienie, harmonię, łatwość kontaktów z otoczeniem) miał zapewne na uwadze ów niezwykle dar w postaci zdolności szybkiego przystosowania się Maryi do Jezusa, swego Syna, będącego jednocześnie Synem Bożym tożsamym z Ojcem, czyli „Bogiem miłosierdzia”.

⁶⁰ MV, n. 24.

⁶¹ Por. tamże.

⁶² Por. tamże. Nadmienimy, iż *Salve Regina* jest wczesnym świadectwem pobożności maryjnej pośród chrześcijan Zachodu. Przypisuje się ją mnichowi Hermanowi Chromemu (zm. 1054), zaś jej wyrazem ikonograficznym jest pojawiający się od XIII wieku obraz Matki Bożej osłaniającej wiernych płaszczem swej opieki. Zob. G. Voss, *Wprowadzenie medytacyjne*, w: *Cześć Maryi dzisiaj. Propozycje pastoralne*, red. W. Beinert, Warszawa 1992, s. 248. Niezwykle pouczający jest także komentarz biblijny i jego kerymatyczna wymowa, w odniesieniu do J 19, 25–27 w wydaniu H. Langkammera, *Maryja pod krzyżem*, w: *U boku Syna. Studia z mariologii biblijnej*, red. J. Szłaga, Lublin 1984, s. 109–114.

stała z woli i przyzwolenia Bożego Syna, by jako Arka Przymierza i Matka Miłosierdzia, będąca w doskonałej syntonii ze swoim Synem, pozwoliła nam w ziemskim pielgrzymowaniu odczuwać radość z czułości „Boga, bogatego w miłosierdzie”.

Papież Paweł VI podsumowujący Sobór Watykański II, nie tylko miał na względzie w swoim nauczaniu maryjnym ósmy rozdział Konstytucji *Lumen gentium*, ukazujący – jak już wyżej wspomniano – ściśle więzy zachodzące pomiędzy Jezusem a Maryją oraz Maryją a Kościołem, na zakończenie Soboru ogłosił Maryję Matką Kościoła, czyniąc to zresztą na prośbę polskiego episkopatu, któremu przewodniczył wielki czciciel Matki Bożej kard. Stefan Wyszyński, obecnie sługa Boży. Opracowania zaś i uzasadnienia petycji do Stolicy Apostolskiej dokonał biskup włocławski Antoni Pawłowski, ówczesny przewodniczący Komisji Maryjnej Konferencji Episkopatu Polski. Otóż, owe ściśle więzy zachodzące pomiędzy Maryją a Chrystusem oraz Maryją a Kościołem zostały także przez papieża Pawła VI ukazane w adhortacji apostolskiej *Marialis cultus* (2 II 1974), w którym to dokumencie chodziło temuż papieżowi o spowodowanie wzrostu czci dla Maryi, „jakim Kościół w duchu i prawdzie (por. J 4, 24) uwielbia Ojca, Syna i Ducha Świętego” oraz „ze szczególną miłością oddaje cześć Najświętszej Matce Bożej, Maryi”. Zostały także wypowiedziane ważne słowa, iż współczesny „Kościół rozważając tajemnice Chrystusa i swojej własnej natury, zarówno jakby u źródła tej pierwszej, jak też u szczytu tej drugiej, odnajduje tę samą Niewiastę, to jest Najświętszą Dziewicę Maryję, która jest matką Chrystusa i Matką Kościoła”⁶³. To właśnie w tym fundamentalnym stwierdzeniu papieża Pawła VI zostało równocześnie zawarte jego nauczanie o prawdzie Bożego miłosierdzia, co uprzednio tenże papież wyraził w *Ecclesiam suam* (1964), iż Kościół otrzymuje „dary Bożego zmiłowania” oraz w *Mense Maio* (1965), kiedy papież stwierdza, że Ojciec Miłosierdzia postanowił Synowi dać Matkę, którą papież prosi, aby jako Matka Miłosierdzia orędowną do Syna o miłosierdzie dla naszych słabości⁶⁴.

Wreszcie nie do przecenienia jest nauka o miłosierdziu Bożym papieża Jana Pawła II zawarta bądź to w jego katechezach⁶⁵, bądź w cytowanej

⁶³ Adhortacja Pawła VI „*Marialis cultus*” (2 II 1974). *Tekst – komentarze – dyskusje*, w: „*Błogosławić mnie będą*”, red. S.C. Napiórkowski, Lublin 1990, s. 12–13.

⁶⁴ R. Forycki, *Nauczanie Jana Pawła II o miłosierdziu Bożym na tle nauki Kościoła przed jego pontyfikatem*, w: *Spotkanie miłości z miłosierdziem*, Ząbki 2006, s. 97; zob. także przyp. 37–39.

⁶⁵ Zob. Jan Paweł II, *Maryja w tajemnicy Chrystusa i Kościoła*, Città del Vaticano 1998.

tu wielokrotnie encyklice *Dives in misericordia* (1980), do której papież Franciszek w *Misericordiae vultus* wiele razy się odwołuje. Nie można też nie wspomnieć tu encykliki maryjnej *Redemptoris Mater* (1987). I chociaż będą to jedynie egzemplaryczno-wymikowe wypowiedzi, to jednak zostały przez Jana Pawła II osadzone w ściśle chrystologiczno-eklezjalnym kontekście, stawiając chrześcijanom XX wieku niezwykłą postać *Redemptoris Mater*, którą uhonorował papież tym tytułem, będąc przynaglony m.in. bliską perspektywą Roku 2000, który przybliżając jubileusz narodzin Jezusa Chrystusa „zwraca jednocześnie wzrok naszej wiary w stronę Jego ziemskiej Rodzicielki”⁶⁶.

Matce Miłosierdzia poświęca Jan Paweł II w *Dives in misericordia* ostatni punkt rozdziału piątego, wpisując maryjne posłannictwo serca w tajemnicę paschalną Syna, by ukazać: „miłość potężniejszą od śmierci i grzechu”, uwydatniając mesjański program Syna Maryi w Chrystusowym krzyżu i zmartwychwstaniu, o czym już wyżej wspomniano. Według papieża, zwłaszcza zmartwychwstanie jest znakiem wieńczącym mesjańską misję, czyli „znak wieńczący całokształt objawienia miłości miłosiernej w świecie poddanym złu”⁶⁷, gdzie jako szczególna rola w ujętej przez Jana Pawła II zbawczo-eschatycznej perspektywie w jej wymiarze wyciśniętego „znaku paschalnej tajemnicy Chrystusa”, czyli w charakterze radykalnego objawienia się Bożego miłosierdzia, przypadło Maryi w udziale bycie „najznamienitszym członkiem Kościoła”, jak to wyraził Sobór Watykański II⁶⁸. To właśnie w tym przekazie zbiegają się myśli dwu papieży: Jana Pawła II i papieża Franciszka, odwołujących się do proklamacji Maryi ujawnionej na progu mieszkania św. Elżbiety (zob. Łk 1, 50), iż miłosierdzie Pana rozciąga się „z pokolenia na pokolenie”, czyli po wsze czasy, co i nam zostało dane podczas „przekraczania Świętych Drzwi”⁶⁹. Stąd nie dziwi, iż „Maryja najpełniej poznała tajemnicę Bożego miłosierdzia, wiedząc ile ono kosztowało i jak wielkie ono jest”. Słusznie więc nazywamy Maryję „Matką Miłosierdzia”, „Matką Bożą Miłosierdzia” lub „Matką Bożego Miłosierdzia”⁷⁰.

Nie sposób wreszcie nie wspomnieć notowanych w encyklice *Dives in misericordia* stwierdzeń Jana Pawła II, zwracających także naszą uwagę na niezwykłość udziału Maryi w zbawczej misji Chrystusa, o czym świadczą

⁶⁶ RM, n. 3.

⁶⁷ DiM, n. 8.

⁶⁸ Zob. KK, n. 53.

⁶⁹ Por. DiM, n. 9; MV, n. 24.

⁷⁰ DiM, n. 9.

wyraźnie wymienione wyżej tytuły, jakimi Maryja została obdarzona, a których fundament zawiera się w Jej Bożym macierzyństwie. Logika argumentacji w tym względzie nie jest zbyt skomplikowana, chociaż owiana obłokiem misteryjności. W proroczo wypowiedzianych słowach, i to na wiele lat przed ogłoszeniem encykliki *Dives in misericordia*, Sobór Watykański II odnotowuje następujące stwierdzenie konstytucji *Lumen gentium*: „Było [...] wolą Ojca miłosierdzia, aby wcielenie poprzedziła zgoda Tej, która przeznaczona została na matkę, by w ten sposób, podobnie jak niewiasta przyczyniła się do śmierci, tak również niewiasta przyczyniła się do życia. Odnosi się to szczególnie do Matki Jezusa, która wydała na świat samo życie odradzające wszystko”⁷¹. Stąd Jan Paweł II w encyklice o Bożym miłosierdziu powiada, że „Maryja najpełniej zna tajemnicę Bożego miłosierdzia”⁷², czyli zbawienia. Natomiast w dokumencie zapowiadającym Rok Maryjny przygotowujący wierzących na dwutyśczną rocznicę Narodzenia Chrystusa, Jan Paweł II wprost konstatuje, że chodzi tu o „Niewiastę, z której narodził się Odkupiciel”⁷³, co pragnie osadzić w samym centrum odkupienia. Szczytowym zaś momentem owej tajemnicy, od której wszystko w chrześcijaństwie bierze swój początek, jest wcielenie (por. KO, n. 4; KDK, n. 38). Stąd Matka Jezusa z woli Ojca Miłosierdzia stała się Matką obdarowaną pełnią miłosierdzia, co otrzymała nie tylko dla siebie, ale przede wszystkim ze względu na tajemnicę płynącą z miłości wcielającego się Boga oraz ściśle z nią związanej tajemnicy naszego przybranego synostwa, bowiem „gdy [...] nadeszła pełnia czasu, zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty, zrodzonego pod Prawem, aby wykupił tych, którzy podlegali Prawu, abyśmy mogli otrzymać przybrane synostwo” (Ga 4, 4–5)⁷⁴. Po to właśnie Bóg nappełnił miłością i hojnością Maryję, żeby stała się Ona najdoskonalszym dziełem w świecie, jak również w tym celu, iż Bóg chciał w ten sposób okazać ludziom swoje miłosierdzie. Przeto wraz z Maryją, wzniosła Córá Syjonu, po długim oczekiwaniu spełnienia obietnicy, przychodzi pełnia czasu wraz z nową ekonomią zbawienia, kiedy to Syn Boży przyjął z Niej naturę ludzką, aby przez tajemnicę swego ciała uwolnić człowieka od grzechu⁷⁵. Dlatego

⁷¹ KK, n. 56.

⁷² DiM, n. 9.

⁷³ RM, n. 1; por. W. Hanc, *Maryja w zbawczym planie Trójjedynego Boga*, AtK, 110(1988), z. 475, s. 385.

⁷⁴ RM, n. 1.

⁷⁵ KK, n. 55; por. W. Hanc, *Maryja w zbawczym planie...*, art. cyt., s. 385.

według Jana Pawła II „miłosierdzie nie tylko należy do pojęcia Boga, ale jest treścią życia całego Izraela oraz poszczególnych jego synów i córek, jest treścią obcowania z ich Bogiem, treścią dialogu, jaki z Nim prowadzi”⁷⁶.

Przykładem owego dialogu, płynącego z miłości Boga, jest w tym względzie Stary Testament, określający wieloma słowami Boże Miłosierdzie. Jednak najbardziej charakterystycznymi wydają się być dwa: *hesed* i *rachamim*. Pierwsze pojęcie mówi nam o wierności Boga swemu pierwotnemu postanowieniu, o czym świadczy choćby Księga Rodzaju (por. Rdz 3, 15). W mowach zaś proroków miłosierdzie oznacza szczególną potęgę miłości, która jest większa niż grzech i niewierność wybranego ludu. Ponadto *hesed* porównuje miłość Boga do miłości ojcowskiej. Natomiast *rachamim* (od *rechem* = łono matczyne) objawia szczególny rodzaj miłości, jakim jest miłosierdzie Boga, porównując je do miłości matki w odniesieniu do swego dziecka, a więc słowo to już u swego źródła wskazuje na miłość matczyną, zgodnie za słowami Izajasza: „Czyż może niewiasta zapomnieć o swym niemowlęciu, ta, która kocha syna swego łona. A nawet gdyby ona zapomniała, ja nie zapomnę o tobie” (Iz 49, 15). Tego zaś rodzaju miłość jest całkowicie darmowa (darmo dana), niezasłużona, będąca jakby wewnętrzną koniecznością, czyli przymusem serca. Mając przeto na uwadze psychikę kobiety, Jan Paweł II powiada, że *rachamim* rodzi całą skalę uczuć, a pośród nich dobroć i tkliwość, cierpliwość i wyrozumiałość, innymi słowy gotowość do przebaczenia. I taką miłość należy odnieść do pism starotestamentowych, uwydatniających różne sposoby ratowania od niebezpieczeństwa, w przebaczeniu grzechów, co dotyczy tak jednostek, jak i całego Izraela, czy też wyraża się w gotowości spełnienia obietnic i nadziei, mimo ogromu niewierności. Stąd po Starym Testamencie dziedziczymy bogatą treść określeń Bożego miłosierdzia, włącznie z przejmującym obrazem Jego miłości, uwidocznionej zwłaszcza w spotkaniu ze złem, szczególnie moralnym, czyli z grzechem człowieka i całych ludzkich społeczności, gdzie Bóg objawia nam swoje miłosierdzie⁷⁷.

Również w świetle Nowego Testamentu „miłosierdzie Boga jest kształtem Jego miłości”⁷⁸, czego szczególnym i wyjątkowym obrazem oraz wzorem jest Maryja z racji nieporównywalnego udziału w misji swego Syna, bowiem w sposób szczególny została powołana do tego,

⁷⁶ DiM, n. 4.

⁷⁷ Por. tamże, w tym również przyp. 52.

⁷⁸ Zob. E. Ozorowski, *Dialogi o Bożym miłosierdziu*, Białystok 2008, s. 15–16. 23–24.

żeby przybliżyć ludziom ową miłość, jaką On przyszedł im objawić⁷⁹. I oto tego rodzaju „miłosierną miłość” Bóg urzeczywistniał – w ujęciu Jana Pawła II – w Maryi i przez Maryję w Kościele, w jego dziejach oraz w całej historii ludzkości. „Jest to objawienie szczególnie owocne, albowiem opiera się w Bogurodzicy o wyjątkową podatność macierzyńskiego serca, czy inaczej mówiąc o szczególną zdolność docierania do wszystkich, którzy tę właśnie miłosierną miłość najłatwiej przyjmują ze strony Matki”⁸⁰. Dlatego Bóg wybrał Maryję i od wieków Ją umiłował, by z jednej strony mogła zrodzić Zbawiciela i być Jego Matką, z drugiej – by w sposób najbardziej godny mogła służyć tajemnicy odkupienia. Jej bowiem czyny zostały przewidziane i organicznie włączone w całokształt zbawczego planu „Boga, bogatego w miłosierdzie”⁸¹. Stąd Boże macierzyństwo Maryi posiada zbawczy charakter, nosząc na sobie przez to samo znamię „przebóstwienia”, choć równocześnie jest to macierzyństwo łaski, dzięki któremu zostajemy obdarowani Jej wsparciem jako przynależący do Jezusa i założonego przez Niego Kościoła, co stało się już udziałem w momencie dobrowolnego *fiat* przy Zwiastowaniu, kiedy stała się Matką Zbawiciela i Emmanuela⁸². Nie można się przeto dziwić, że już pod koniec II wieku św. Ireneusz, uczeń Polikarpa, zrozumiał wartość zgody wyrażonej przez Maryję w momencie zwiastowania, dostrzegając w posłuszeństwie i wierze Maryi „dobroczynny wpływ na los ludzkości”. „Maryja dzięki wypowiedzeniu «tak» stała się «przyczyną zbawienia» siebie samej i wszystkich ludzi”⁸³. Dlatego na innym miejscu Jan Paweł II zwraca uwagę na tak bardzo ważną w kształcie życia nas wszystkich obecność Maryi w Kościele, zachęcając wierzących do codziennego wsłuchiwania się w słowo Boże, aby dzięki niemu mogli dostrzegać w wydarzeniach każdego dnia zamysł miłości, wiernie współdziałając w jego realizacji⁸⁴. Idąc śladami Maryi, akceptując wiarę w Boże słowo, które niemal na każdej stronie Biblii ujawnia nam prawdę o Bożym miłosierdziu, nie

⁷⁹ Por. T. Siudy, *Dziewica Maryja w tajemnicy Bożego miłosierdzia*, w: *Bóg bogaty w miłosierdzie*, dz. cyt., s. 143.

⁸⁰ DiM, n. 9; zob. T. Siudy, *Dziewica Maryja...*, art. cyt., s. 143–144.

⁸¹ W. Hanc, *Maryja w zbawczym planie...*, art. cyt., s. 385.

⁸² RM, n. 10; por. W. Hanc, *Maryja w zbawczym planie...*, art. cyt., s. 386.

⁸³ Por. Ireneusz, *Adversus haereses*, III, 22, 4; zob. Jan Paweł II, *Oblicze matki Odkupiciela*, w: *Maryja w tajemnicy Chrystusa i Kościoła*, Rzym 1998, s. 18.

⁸⁴ Jan Paweł II, *Wpływ Maryi na życie Kościoła*, w: *Maryja w tajemnicy Chrystusa i Kościoła*, dz. cyt., s. 30–31.

można nie realizować w swoim życiu tego, co czyniła stawiając sobie za wzór Maryję – s. Faustyna Kowalska (1905–1938), która dzięki niezwyklej wierze w Boże Miłosierdzie – osiągnęła świętość⁸⁵.

Powracając w niniejszej refleksji do maryjnego znamienia „Boga, bogatego w miłosierdzie” powiedziec trzeba, że Matka Chrystusa dzięki swej ścisłej więzi ze swoim Synem i Kościołem, weszła w treść naszej wiary, wiążąc się w sposób szczególny ze świadomością odkupienia⁸⁶, co słusznie powinno przyświecać, towarzyszyć i stawać się drogowskazem w wierze i miłości, pielgrzymującego ku ostatecznemu wypełnieniu się w Bogu miłosiernym całego ludu Bożego. Dlatego Boże macierzyństwo Maryi i Jej posłannictwo jako Bogurodzicy i miłosiernej Matki posiada dla nas wszystkich ogólnoludzki zasięg, gdyż zgoda Maryi na wcielenie była zgodą wszystkich, którzy oczekiwali zbawienia. Poczynając i rodząc Chrystusa, będącego Zbawicielem świata, Maryja poczyna i rodzi Go dla całej ludzkości, przez co staje się równocześnie „Matką wszystkich żyjących”⁸⁷. Wśród nauczania Jana Pawła II, które nic nie straciło na swej aktualności, jest stwierdzenie zawarte w *Redemptoris Mater*, iż „Maryja nie przestaje być «Gwiazdą przewodnią» dla wszystkich, którzy jeszcze pielgrzymują przez wiarę”⁸⁸, wyciskając niczym stygmat owo szczególne swoje duchowe macierzyńskie znamię. Dlatego tak jest i będzie, gdyż – jak pisze w *Misericordiae vultus* papież Franciszek – „wszystko w Jej życiu zostało ukształtowane przez obecność miłosierdzia, które stało się ciałem. Matka Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego weszła do sanktuarium miłosierdzia Bożego, ponieważ wewnętrznie uczestniczyła w tajemnicy Jego miłości”⁸⁹.

Kończąc myśli tej części refleksji powiedziec należy, iż wybranie i przeznaczenie Maryi na Matkę Bożego Syna nie jest jedynie Jej przywilejem i ozdobą, lecz wyjątkowej i niepowtarzalnej rangi misją, jaką pełniła wobec zrodzonego z Niej Jezusa, którego wydała na świat, wyrażając przyzwolenie już w chwili zwiastowania, a następnie poprzez wcielenie, aż do momentu trwania pod krzyżem akceptowała jako odkupieńczy akt Jej Syna. Stąd wyrażając zgodę na Boże macierzyństwo, Maryja występuje

⁸⁵ Zob. MV, n. 24.

⁸⁶ Por. KK, n. 56; RM, n. 9.

⁸⁷ E. Ozorowski, *Kościół*, Wrocław 1984, s. 209.

⁸⁸ RM, n. 6.

⁸⁹ MV, n. 24.

w roli przyszłej Matki Bożej, jak również duchowej Matki ludzi, czego wyrazem były słowa Chrystusa kierowane do Niej i do św. Jana. Dlatego można powiedzieć, że tę funkcję Maryja pełni w wymiarze uniwersalnym w odniesieniu nie tylko do tych, którzy uwierzyli w zbawienie dokonane przez Jej Syna, bowiem swoim zakresem obejmuje ono wszystkich ludzi dobrej woli. Maryja zaś stała się dzięki ścisłej łączności ze swoim Synem i założonym przez Niego Kościołem Matką Miłosierdzia dla wszystkich Jej pomocy i wstawiennictwa oczekujących, co niezwykle trafnie wyraził papież Franciszek w *Misericordiae vultus*, iż Maryja trwając pod krzyżem swego Syna potwierdza, „że miłosierdzie Syna Bożego nie zna granic i dociera do wszystkich, nie wykluczając nikogo”⁹⁰. W takiej pełnej miłości misji Maryja będzie miała udział do końca wieków, czyniąc to w ścisłej „syntonii” ze swoim Synem i Kościołem.

STRESZCZENIE

Okazją i kanwą do ponownego podjęcia i pochylenia się nad tematyką „Boga, bogatego w miłosierdzie” (Ef 2, 4) stał się zapowiedziany przez papieża Franciszka Nadzwyczajny Jubileusz Miłosierdzia jako „pełen łaski czas dla Kościoła”. Papież ogłosił jednocześnie Rok Święty, a na jego rozpoczęcie (8 XII 2015) zostały otwarte Drzwi Święte jako „Brama Miłosierdzia”, by przechodzący przez nią „mogli doświadczyć miłości Boga, który pociesza, przebacza i daje nadzieję”. Stąd autor artykułu po wprowadzeniu w podjęty problem, jakby w trzech odsłonach, pragnie zarysować wyjątkowo ważną dla obecnych czasów chrześcijańską prawdę o Bożym miłosierdziu, czyniąc to w oparciu o nauczanie i wytyczne ostatnich papieży, począwszy od Jana XXIII po papieża Franciszka włącznie.

W pierwszej „odsłonie” chodzi o pokazanie treści orędzia mesjańskiego oraz siłę konstytutywną Chrystusowego posłannictwa, pozwalającego na wprowadzanie w życie miłosierdzia Jezusa, będącego swoistym „znamieniem” „Ojca, bogatego w miłosierdzie”. Drugą część artykułu stanowi eklezyjalne „znamie” Bożego miłosierdzia, będące z kolei niezbędnym „stygmatem”, a zarazem „miejscem” ku pojednaniu z Bogiem, ponieważ Kościół żyje swym autentycznym życiem, kiedy przybliży do „źródła łask” miłosierdzia Jezusa. Kościół będąc sakramentem, czyli znakiem i objawianiem światu miłosierdzia Chrystusa, pozwala ochrzczonym korzystać z sakramentalnych darów łaski oraz prowadzenia mimo ludzkich niewierności i słabości, nieustannego dialogu z Bogiem, któremu na imię: Miłość. Dlatego miłosierdzie, jakim Bóg obdarza w Kościele wierzących, stanowi kolejne „dotknięcie” Boga w znakach „Miłosiernego Chrystusa”. To zaś wszystko zostało w Kościele zwrócone w jednym kierunku: ku człowiekowi bez względu na jego położenie, chorobę, cierpienia, czy inne potrzeby.

⁹⁰ Tamże.

Trzecią część stanowi ciągła w Kościele obecność Chrystusowej Matki, wybranej i przeznaczonej na Matkę „pocieszającą, wypraszącą przebaczenie i obdarzającą nadzieją” (papież Franciszek), czyli Matkę Miłosierdzia, która pragnie przeprowadzić przez Bramę Miłosierdzia wszystkich, którzy „potrafią odkryć w sobie radość z czułości Boga” i „słodycz spojrzenia Maryi”. Maryja bowiem dzięki ścisłej łączności ze swoim Synem i założonym przez Niego Kościołem – znakiem Bożej miłości, stała się Matką Miłosierdzia dla wszystkich Jej pomocy i wstawiennictwa oczekujących, co pełni jako swą misję w ścisłej harmonii (syntonii) ze swoim Synem i Kościołem.

Słowa kluczowe: Rok Święty, Brama Miłosierdzia, Miłosierdzie Ojca, Miłosierdzie Chrystusa, Miłosierdzie Maryi.

SUMMARY

The Extraordinary Jubilee of Mercy as „a time full of grace for the church”, announced by the Pope Francis, became an opportunity and canvas for retaking and giving the attention to the topic of „God, rich in mercy” (Ephesians 2:4). The Pope has also promulgated the Holy Year and at its beginning (8 XII 2015) the Holy Door was opened as a Gate of Mercy in order to let the passing people can experience the love of God who heartens, forgives and gives hope. Hence, the author of this article, after the introduction of taken subject, as if in three views, wants to show the Christian truth about God’s mercy, extremely significant for the world today. He is making it in the basis of teachings and guidelines of the latest popes, from John XXIII to Francis.

The first view is for showing the contents of the messianic proclamation and constitutive power of the Christ’s mission, which lets the mercy of Jesus, who is the peculiar „imprint” of „God, rich in mercy”, put into practice. The second part of the article is the ecclesial „imprint” of God’s mercy that is not only the indispensable „stigmata”, but also „a place” used in order to Reconciliation, because church, when it comes closer to „the wells of grace” of Jesus’s mercy, lives its genuine life.

The church, being a sacrament, in the other words, a sign and a manifestation of Christ’s mercy, allows the baptised to exercise the sacramental grace god sends and to have, in spite of human’s faithlessness and weakness, eternal dialogue with God, whose name is Love. That is why, the mercy which is given to believers in church by God is another God’s „touch” in the signs of „Merciful Christ”. All that was in church put in one direction: towards a man, regardless of his situation, illness, suffering or other needs.

The third part is about still existence of the Christ’s Mother in church, who is chosen and destined for Mother of Mercy, in the other words for Mother „comforting, begging for forgiveness and giving hope” (Pope Francis) or Mother of Mercy who wants to lead through the Gate of Mercy every one who „can discover in themselves the joy of God’s tenderness” and „sweetness of Mary’s sight”. Because, thanks to her tight connection with Her Son and the Church founded by Him –

a sign of God's love, Mary became the Mother of Mercy for every one who expects Her help and intercession, what Mary makes as Her mission in tight harmony with Her Son and church.

Key words: Holy Year, Gate of Mercy, Father's Mercy, Christ's Mercy, Mary's Mercy.

BIBLIOGRAFIA

- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium*, 1964.
- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Bożym objawieniu *Dei Verbum*, 1965.
- Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 1965.
- Paweł VI, Adhortacja *Marialis cultus* (2 II 1974). *Tekst – komentarze – dyskusja*, w: „*Błogosławić mnie będą*”, red. S.C. Napiórkowski, Lublin 1990, s. 9–66 (tekst).
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, 1979.
- Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, 1980.
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris Mater*, 1987.
- Jan Paweł II, List apostołski *Tertio millennio adveniente*, 1994.
- Jan Paweł II, *Maryja w tajemnicy Chrystusa i Kościoła*, Roma 1998.
- Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharystia*, 2003.
- Franciszek, pap., Bulla *Misericordiae vultus*, 11 IV 2015.
- Balter L., *Wołanie Kościoła naszych czasów*, ComP, 1(1981), n. 1–2, s. 30–48.
- Balter L., *Kościół jako sakrament Bożego miłosierdzia*, w: *Bóg bogaty w miłosierdzie*, Poznań 2003, s. 151–173 (*Kolekcja „Communio”*, t. 15).
- Brzozowski M., *Kościół wyznaje miłosierdzie Boga i głosi je*, w: Jan Paweł II, *Dives in Misericordia. Tekst i komentarze*, Lublin 1983, s. 183–188.
- Congar Y., *Chrystus i zbawienie świata*, Kraków 1968.
- Forycki R., *Nauczanie Jana Pawła II o miłosierdziu Bożym na tle nauki Kościoła przed jego pontyfikatem*, w: *Spotkanie miłości z miłosierdziem*, Ząbki 2006, s. 93–103.
- Greniuk F., *Miłosierdzie Boże w sakramencie pojednania*, w: Jan Paweł II, *Dives in misericordia. Tekst i komentarze*, Lublin 1983, s. 189–203.
- Hanc W., *Maryja w zbawczym planie Trójjedynego Boga*, AtK, 110(1988), z. 475, s. 381–394.
- Hanc W., *Jezus żyjący w Kościele*, AtK, 119(1992), z. 500, s. 55–68.
- Kasjaniuk E., *Miłosierdzie Boże*, w: EK, t. 12, kol. 1106.

- Kijas Z.J., *Mariologia po II Soborze Watykańskim. Krótki zarys problematyki*, w: *Maryja w wierze i życiu chrześcijan*, red. J. Jezierski, Olsztyn 2008, s. 112–126.
- Kowalczyk M., *Zasłużony miłości z miłosierdziem*, w: *Spotkanie miłości z miłosierdziem*, Ząbki 2006, s. 120–134.
- Krakowiak C., *Miłosierdzie Boże w liturgii pojednania*, w: Jan Paweł II, *Dives in misericordia. Tekst i komentarze*, Lublin 1983, s. 205–213.
- Langkammer H., *Maryja pod krzyżem*, w: *U boku Syna. Studia z mariologii biblijnej*, red. J. Szlaga, Lublin 1984, s. 109–114.
- Martinelli P., *Miłosierna miłość a ojcostwo Boga*, w: *Tajemnica Trójcy Świętej*, Poznań 2000, s. 87–103 (Kolekcja „*Communio*”, t. 13).
- Nossol A., *Teologia na usługach wiary*, Opole 1978.
- Ozorowski E., *Kościół*, Wrocław 1984.
- Ozorowski E., *Dialogi o Bożym miłosierdziu*, Białystok 2008.
- Piwowar A., *Miłosierdzie Boże. B. W Nowym Testamencie*, w: EK, kol. 12, s. 1108–1111.
- Rak R., *Realizacja miłosierdzia w działalności Kościoła*, w: Jan Paweł II, *Dives in misericordia. Tekst i komentarze*, Lublin 1983, s. 215–222.
- Ruini C., *Objawienie miłosierdzia Ojca*, w: *Bóg bogaty w miłosierdzie*, Poznań 2003, s. 116–125 (Kolekcja „*Communio*”, t. 15).
- Ryczan K., *Miłość – miłosierdzie w życiu społecznym*, w: Jan Paweł II, *Dives in misericordia. Tekst i komentarze*, Lublin 1983, s. 233–233.
- Schillebeeckx E., *Chrystus sakrament spotkania z Bogiem*, Kraków 1966.
- Siwecki L., *Eklezjologia*, w: *Dogmatyka w perspektywie Bożego miłosierdzia*, Lublin 2010, s. 147–157.
- Sienkiewicz E., *Paschalne urzeczywistnienie Kościoła w nowej ewangelizacji*, „*Teologia w Polsce*”, 9(2015), n. 2, s. 37–52.
- Siudy T., *Dziewica Maryja w tajemnicy Bożego Miłosierdzia*, Poznań 2003, s. 140–148 (Kolekcja „*Communio*”, t. 15).
- Szafrański A.L., *Miłosierdzie Boże w tajemnicy paschalnej Chrystusa*, w: Jan Paweł II, *Dives in misericordia. Tekst i komentarze*, Lublin 1983, s. 117–140.
- Szulc F., *Chrystus wcieleniem i epifanią miłosierdzia*, w: Jan Paweł II, *Dives in misericordia. Tekst i komentarze*, Lublin 1983, s. 101–116.
- Szymik J., *Słowo wstępne*, AtK, 140(2003), z. 563, s. 4.
- Warzeszak J., *O Bogu Jedynym. Miłosierdzie jako przymiot Boga*, w: *Dogmatyka w perspektywie Bożego miłosierdzia*, red. K. Gózdź, K. Guzowski, Lublin 2010, s. 35–66.
- Wojtyła K., *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1988.
- Voss G., *Wprowadzenie medytacyjne*, w: *Cześć Maryi dzisiaj. Propozycje pastoralne*, red. W. Beinert, Warszawa 1992, s. 138–146.

ADAM JÓZEF SOBCZYK MSF

MIŁOSIERDZIE W NAUCZANIU PAPIEŻA FRANCISZKA

Dnia 8 XII 2015 r. papież Franciszek zainicjował w całym Kościele Jubileuszowy Rok Miłosierdzia. W bulli *Misericordiae vultus* przypomniał, że Jezus Chrystus jest obliczem miłosierdzia Ojca, a samo słowo miłosierdzie zawiera syntezę tajemnicy wiary chrześcijańskiej¹.

W ten sposób nawiązał do tematu miłosierdzia, który stosunkowo często pojawia się w nauczaniu Kościoła na przełomie XX/XXI wieku. W 1980 r. Jan Paweł II ogłosił encyklikę *Dives in misericordia*, w której wyjaśnił przyczynę podjęcia tej tematyki: „Umysłowość współczesna, może bardziej niż człowiek przeszłości, zdaje się sprzeciwiać Bogu miłosierdzia, a także dąży do tego, ażeby samą ideę miłosierdzia odsunąć ma margines życia i odciąć od serca ludzkiego. Samo słowo i pojęcie «miłosierdzie» jakby przeszkadzało człowiekowi, który poprzez nieznaną przedtem rozwój nauki i techniki bardziej niż kiedykolwiek w dziejach stał się panem i uczynił sobie ziemię poddaną (por. Rdz 1, 28)”².

Z tego powodu, jak zauważa dzisiaj papież Franciszek, św. Jan Paweł II podkreślił pilną potrzebę głoszenia i świadczenia o miłosierdziu w świecie współczesnym. Stwierdził, że należy z przekonaniem i nadzieją głosić miłosierdzie jako miłosierną miłość Boga, objawioną w tajemnicy Chrystusa. Głoszenie ma na celu zwracanie się do tego miłosierdzia, wzywanie go w codzienności życia poszczególnego człowieka i w trudnym

ADAM JÓZEF SOBCZYK – kapłan ze Zgromadzenia Misjonarzy Świętej Rodziny, dr hab., od 2009 roku członek Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości. Zainteresowania naukowe obejmują głównie zagadnienia historii duchowości ze szczególnym uwzględnieniem duchowości osób konsekrowanych i duchowości małżeńskiej i świętorodzinnej.

¹ Por. MV, n. 1.

² DiM, n. 2.

i przełomowym etapie dziejów Kościoła i świata³. Nauczanie to podjął i rozwinął papież Franciszek w bulli *Misericordiae vultus*, stwierdzając, że dziś jeszcze bardziej potrzeba, aby je ponownie podjąć w ogłoszonym Roku Świętym⁴.

Kolejnym istotnym współczesnym wydarzeniem podkreślającym znaczenie miłosierdzia w życiu człowieka była kanonizacja siostry Faustyny w 2000 r. W homilii w czasie mszy kanonizacyjnej Jan Paweł II wezwał ponownie do zawierzenia Bożemu miłosierdziu, tym razem za wstawiennictwem św. Faustyny. Powiedział: „światło Bożego Miłosierdzia, które Pan Bóg zechciał niejako powierzyć światu na nowo poprzez charyzmat Siostry Faustyny, będzie rozjaśniało ludzkie drogi w trzecim tysiącleciu”⁵. Również do tej wypowiedzi swego poprzednika nawiązał w swym nauczaniu papież Franciszek. Ogłaszając Rok Miłosierdzia raz jeszcze potwierdził, że istotnym wymiarem jego pontyfikatu jest wezwanie do miłosierdzia. W adhortacji apostolskiej *Evangelii gaudium* napisał, że Kościół żyje niewyczerpalnym pragnieniem ofiarowania miłosierdzia, będącego owocem doświadczenia nieskończonego miłosierdzia Ojca i jego udzielającej się mocy. Wezwał wszystkich ludzi do włączenia się w tę inicjatywę⁶.

Odpowiedź na to wezwanie wymaga od ludzi podjęcia wysiłku zgłębienia tajemnicy Bożego miłosierdzia, jego źródeł, istoty i sposobu praktycznej realizacji w życiu. Te zagadnienia zostaną tutaj podjęte w oparciu o nauczanie papieża Franciszka.

1. Biblijne podstawy miłosierdzia

W wielu swych wystąpieniach papież Franciszek przybliżył biblijne podstawy miłosierdzia. Zwraca także uwagę na znaczenie samego Roku Jubileuszu ogłoszonego dla całego Kościoła. W *Orędziu na XXXI Światowy dzień Młodzieży w 2016 roku* wyjaśnia sens jubileuszu dla ludu Izraela. Powołuje się na tekst z 25 rozdziału Księgi Kapłańskiej. Przypomina,

³ Por. DiM, n. 15; Szerzej na temat miłosierdzia w nauczaniu Jana Pawła II zobacz: M. Kruszevska, *Duchowość miłosierdzia w nauczaniu bł. Jana Pawła II*, „Duchowość w Polsce”, 15(2013), s. 69–79.

⁴ Por. MV, n. 11.

⁵ Jan Paweł II, *Homilia w czasie mszy św. i kanonizacji błogosławionej Faustyny Kowalskiej*, Rzym, 30.04.2000, w: *Przemówienia i homilie ojca świętego Jana Pawła II*, Kraków 2008, s. 595; Franciszek, pap., *Żyjemy w epoce miłosierdzia. Spotkanie z kapłanami z diecezji rzymskiej*, 6.03.2014, *OsRomPol*, 35(2014), nr 3–4, s. 29–32.

⁶ Por. EG, n. 24.

że co pięćdziesiąt lat Żydzi słyszeli rozbrzmiewający dźwięk rogu *jobel*, który zwoływał ich *jobil* do obchodów roku świętego, jako czasu pojednania *jobal* dla wszystkich. Czas ten był przeznaczony na odbudowanie i umocnienie relacji z Bogiem, bliźnim i całym stworzeniem. Odznaczał się m.in.: przebaczeniem, darowaniem długów, pomaganiem żyjącym w nędzy i uwalnianiem niewolników⁷.

Papież zauważa, że najgłębszy sens jubileuszu wypełnia się w Jezusie Chrystusie, a w sposób szczególny w Jego misterium paschalnym. Syn Boży przychodzi na ziemię, by oznajmić i wypełnić czas łaski od Pana (por. Łk 4, 18–19). Od tego momentu, kiedy w imię Chrystusa Kościół zwołuje jubileusz, wszyscy ludzie są zaproszeni do przeżywania nadzwyczajnego czasu łaski. Również sam Kościół jest powołany do hojnego dzielenia się znakami obecności i bliskości Boga. Dzięki temu Rok Święty Miłosierdzia to czas odkrywania na nowo i dynamizowania misji, by być znakiem i narzędziem miłosierdzia Ojca. Misja ta została powierzona Kościołowi przez Chrystusa w dzień Wielkanocy⁸.

Swoje nauczanie na temat miłosierdzia Papież opiera na staro- i nowotestamentowych tekstach. Zauważa, że Stary Testament, mówiąc o miłosierdziu, posługuje się różnymi terminami. Do najczęściej występujących należy zaliczyć: *hesed* i *rachamim*. Pierwszy, odnoszący się do Boga, wyraża Jego niestrudzoną wierność Przymierzu ze swoim ludem. Drugi odwołuje się do matczynego łona, pozwalając rozumieć miłość Boga do swojego ludu na wzór miłości matki do swego dziecka, według słów proroka Izajasza: „Czyż może niewiasta zapomnieć o swoim niemowlęciu, ta, która kocha syna swego łona? A nawet gdyby ona zapomniała, Ja nie zapomnę o tobie” (Iz 49, 15)⁹.

W biblijnym rozumieniu miłosierdzia ukazane zostały konkretne cechy miłości, która jest wierna, darmowa i umie przebaczać. Na potwierdzenie tej tezy Franciszek korzysta z fragmentu z księgi Ozeasza, w której porównano miłość Boga do miłości ojca wobec syna: „Miłowałem Izraela, gdy jeszcze był dzieckiem, i syna swego wezwałem z Egiptu. Im bardziej ich wzywałem, tym dalej odchodzili ode Mnie [...]. A przecież Ja uczyłem chodzić Efraima, na swe ramiona ich brałem; oni zaś nie rozumieli, że

⁷ Por. Franciszek, pap., *Nieście płomień miłosiernej miłości Chrystusa. Orędzie papieża Franciszka na XXXI Światowy Dzień Młodzieży 2016*, 15.08.2015, OsRomPol, 36(2015), nr 10, s. 5.

⁸ Por. tamże, s. 4–5.

⁹ Tamże, s. 5.

troszczyłem się o nich. Pociągnąłem ich ludzkimi więzami, a były to więzy miłości. Byłem dla nich jak ten, co podnosi do swego policzka niemowlę – schyliłem się ku niemu i nakarmiłem go” (Oz 11, 1–4)¹⁰.

Po tej pobieżnej analizie semantycznej papież Franciszek znajduje wyjaśnienie miłosierdzia Boga w wielorakich dziełach historii zbawienia. Jako jeden z przykładów podaje mieszanćów Niniwy (por. J 3–4), którzy się nawracają pod wpływem słów proroka Jonasza. Jednakże w tym miejscu zwraca uwagę na postawę proroka, w sercu którego dostrzega nadmierną surowość, która nie dopuszcza Bożego miłosierdzia. Papież celowo podkreśla tę sytuację, gdyż uważa, że właśnie tego samego doświadczył Jezus, mając do czynienia z uczonymi w Prawie, którzy nie rozumieli, dlaczego nie pozwolili ukamienować kobiety cudzołożnej i jadał z celnikami i grzesznikami. Według Papieża taka postawa znamionuje człowieka, który nie rozumie, na czym polega miłosierdzie¹¹.

Miłosierdzie Boże, według Franciszka, opiewają także liczne psalmy. Papież wymienia tylko niektóre z ich, zwracając uwagę na zawarte w nich słowa: „On odpuszcza wszystkie twoje winy, On leczy wszystkie twe niemoce, On życie twoje wybawia od zguby, On wieńczy cię łaską i zmiłowaniem” (Ps 103[102], 3–4); „Pan uwalnia jeńców, Pan przywraca wzrok niewidomym, Pan podnosi pochyłonych, Pan miłuje sprawiedliwych. Pan strzeże przychodniów, chroni sierotę i wdowę, lecz na bezdroża kieruje występnych” (Ps 146[145], 7–9); „On leczy złamanych na duchu i przewiązuje ich rany. [...] Pan dźwiga pokornych, a poniżej występnych aż do ziemi” (Ps 147[146–147], 3.6)¹².

W swym nauczaniu na temat miłosierdzia, w oparciu o teksty starotestamentowe, Papież zaznacza, że miłosierdzie jest wieczne (por. Ps 136[135]). Ono sprawia, że historia Boga i Izraela staje się jednocześnie historią zbawienia. Twierdzi, że wówczas, gdy Jezus odprawiał po raz pierwszy Eucharystię jako Wieczną Pamiątkę swojej realnej obecności wśród ludzi, umiejscawiał symbolicznie ten najwyższy akt objawienia w świetle miłosierdzia. W tymże samym horyzoncie miłosierdzia Jezus przeżywał swoją mękę i śmierć, świadomy wielkiej tajemnicy miłości, która wypełniła się na krzyżu¹³.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Por. Franciszek, pap., *Nade wszystko miłosierdzie. Msza św. w Domu św. Marty*, 6.10.2015, OsRomPol, 36(2015), nr 11, s. 22–23.

¹² Por. MV, n. 6.

¹³ Por. tamże, n. 7.

Analizując aspekt miłosierdzia w oparciu o nauczanie Nowego Testamentu, papież Franciszek tłumaczy, że tutaj Boże miłosierdzie zostało oddane przez słowo *eleos*, rozumiane jako synteza dzieła misterium paschalnego Jezusa Chrystusa, wypełnionego w imię Ojca (por. Mt 9, 13). Papież podkreśla, że miłosierdzie Pana objawia się u Boga w Jego zainteresowaniu człowiekiem, ludzką nędzą, współczuciem, okazaniem pomocy, uzdrowienia i przebaczenia. W Jezusie wszystko mówi o miłosierdziu. Jezus jest objawieniem miłosierdzia, czyli miłości współczującej. Jego oblicze jest wyrazem miłosierdzia Ojca¹⁴.

Z tego powodu, Papież zachęca do uważnego wpatrywania się w Syna Bożego. Uważa, że kontemplacja oblicza Chrystusa pozwala człowiekowi na zgłębienie wewnętrznej miłości w Trójcy Przenajświętszej. Pomaga zrozumieć, że misja Jezusa miała za zadanie objawić tajemnicę Bożej miłości w jej pełni. Potwierdziła, że „Bóg jest miłością” (1J 4, 8.16), która jest darmowa i bezinteresowna¹⁵.

Wyraźne oblicze miłosierdzia Papież dostrzega także w relacjach Jezusa z osobami, które Go otaczają. Ukazują one miłość, współczucie, zrozumienie ludzkiej niedoli. Miłosierdzie sprawia, że Jezus lituje się wobec rzeszy ludzi, którzy szli za Nim, widząc, że byli zmęczeni i strudzeni, bez przewodnika (por. Mt 9, 36); uzdrawia chorych (por. Mt 14, 14; Mk 10n); karmi rzesze do sytości (por. Mt 15, 37); wskrzesza z martwych (por. Łk 7, 15); uwalnia opętanych (Mk 5, 19). W Jego horyzont miłosierdzia wpisuje się również powołanie Mateusza, na którego – przechodząc obok komory celnej – kieruje swe spojrzenie pełne miłosierdzia¹⁶.

Innym aspektem miłosierdzia w Nowym Testamencie, na który zwraca uwagę papież Franciszek, jest objawianie przez Jezusa natury Ojca, który sprawia, że przez współczucie i miłosierdzie zniknie grzech i pokonane zostanie odrzucenie (por. Łk 15, 1–32). W przypowieściach Bóg zawsze przedstawiony jest jako pełen radości, przede wszystkim, gdy przebacza. W Ewangelii miłosierdzie jest ukazane jako siła, która zwycięża wszystko, wypełnia serce miłością i pociesza przebaczeniem¹⁷.

Dobrze oddaje to 15 rozdział Ewangelii wg św. Łukasza. Tam Ewangelista przedstawia miłosierdzie za pomocą trzech przypowieści: o zagu-

¹⁴ Por. Franciszek, pap., *Nieście płomień miłosiernej miłości Chrystusa...*, poz. cyt., s. 5.

¹⁵ Por. MV, n. 8.

¹⁶ Por. Franciszek, pap., *Dziś jest czas miłosierdzia. Homilia podczas mszy na zakończenie Synodu Biskupów*, 25.10.2015, OsRomPol, 36(2015), nr 11, s. 15–16.

¹⁷ Por. MV, n. 9.

bionej owcy, o zgubionej drachmie, o synu marnotrawnym. Dla Papieża znamieną w nich jest radość Boga wynikająca z powodu odnalezienia grzesznika. Na tej podstawie Franciszek wnioskuje, że radością Boga jest przebaczenie. W tym znajduje się synteza całej Ewangelii¹⁸.

W innej przypowieści Papież zwraca uwagę na elementy życia chrześcijanina naznaczonego miłosierdziem. Sprowokowany pytaniem Piotra, ile razy należałoby przebaczyć, Jezus odpowiada: „Nie mówię ci, że aż siedem razy, lecz aż siedemdziesiąt siedem razy” (Mt 18, 22). Następnie przytacza przypowieść o „nielitościwym dłużniku” i konkluduje stwierdzeniem: „Podobnie uczyni wam Ojciec mój niebieski, jeżeli każdy z was nie przebaczy z serca swemu bratu” (Mt 18, 35). Tym samym Jezus stwierdza, że miłosierdzie to nie jest tylko działanie Ojca, lecz staje się kryterium potrzebnym do zrozumienia, kim są Jego prawdziwi synowie. Według Papieża wszyscy ludzie są wezwani do życia miłosierdziem, ponieważ to im zostało najpierw udzielone miłosierdzie. Według papieża Franciszka: „Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią” (Mt 5, 7), stanowi błogosławieństwo, które powinno się stać inspiracją dla każdego człowieka w tym Roku Świętym. Ono czyni miłość widoczną i namacalną¹⁹.

Miłość i przebaczenie Boga omawia Papież również na podstawie sceny z jawnogrzesznicą. Zauważa, że Bóg przebacza jej wszystko, bo „bardzo umiłowała” (por. Łk 7, 47); a ona wielbi Jezusa, bo czuje w Nim miłosierdzie, a nie potępienie. Wie, że Jezus traktuje ją z miłością, mimo że jest grzesznicą. Dzięki temu może rozpocząć od nowa. W relacji miłości Bożej rodzi się ona powtórnie do nowego życia. Dzięki spotkaniu Chrystusa zmienia swoje życie. Franciszek podkreśla, że dla niej nie będzie innego sądu niż ten, który pochodzi od Boga, a jest to osąd miłosierdzia. Główną postacią w tym spotkaniu jest miłosierna miłość, która przewyższa sprawiedliwość²⁰.

Z kolei przywołując tekst Listu do Rzymian (Rz 5, 8) Papież zaznacza, że to krzyż Chrystusa jest najbardziej wymownym znakiem miłosierdzia Boga. Jest potwierdzeniem bezmiaru miłości Boga wobec ludzi. Krzyż pozwala najlepiej dotknąć miłosierdzia Boga i dać się dotknąć Jego miłosierdziu²¹.

¹⁸ Por. Franciszek, pap., *Nieście płomień miłosiernej miłości Chrystusa...*, poz. cyt., s. 5.

¹⁹ Por. MV, n. 9.

²⁰ Por. Franciszek, pap., *Bądźcie miłosierni jak Ojciec. Podczas nabożeństwa pokutnego w Bazylice Watykańskiej Franciszek zapowiada Nadzwyczajny Jubileusz Rok Święty Miłosierdzia*, 13.03.2015, OsRomPol, 36(2015), nr 3–4, s. 4–5.

²¹ Por. tenże, *Nieście płomień miłosiernej miłości Chrystusa...*, poz. cyt., s. 6–7.

Konkludując powyższe analizy, można wyciągnąć wniosek, że dla papieża Franciszka miłosierdzie w Piśmie Świętym jest słowem-kluczem do wskazania działania Boga wobec ludzi i wezwaniem do odpowiedzi poprzez okazywanie sobie miłosierdzia dzięki pełnieniu uczynków względem duszy i ciała.

2. Istota miłosierdzia

Po przybliżeniu biblijnych podstaw miłosierdzia w porządku metodologicznym wypada zapytać, czym jest miłosierdzie i co jest jego źródłem w rozumieniu papieża Franciszka. W swoim nauczaniu Papież podkreśla powszechność i eklezjalny wymiar miłosierdzia. Wyjaśnia, że nikt nie może być wykluczony z miłosierdzia Bożego. Natomiast Kościół jest domem, który wszystkich przyjmuje i nikogo nie odrzuca. Im większy jest grzech, tym większa musi być miłość, którą Kościół wyraża wobec tych, którzy się nawracają. To jest droga, która zaczyna się od duchowego nawrócenia. Potrzeba miłosierdzia, by móc odkryć i uczynić owocnym miłosierdzie Boga, z którego trzeba czerpać, by następnie samemu dawać pociechę bliźnim²².

W bulli otwierającej Rok Miłosierdzia *Misericordiae vultus* papież Franciszek podaje definicję miłosierdzia. Przytacza ją w kilku miejscach tekstu. Wyjaśnia, że miłosierdzie to słowo, które objawia Przenajświętszą Trójcę; to najwyższy i ostateczny akt, w którym Bóg wychodzi człowiekowi na spotkanie. Ono jest podstawowym prawem, które mieszka w sercu każdego. Stanowi drogę, która łączy Boga z człowiekiem, ponieważ otwiera serce na nadzieję bycia kochanym na zawsze, pomimo ograniczeń grzechu. Papież ujmuje miłosierdzie jako pełen łaski czas dla Kościoła, by uczynić świadectwo wierzących jeszcze mocniejszym i skuteczniejszym. Z tego faktu wyprowadza konieczność kontemplacji tajemnicy miłosierdzia, która jest źródłem radości, ukojenia i pokoju i stanowi warunek zbawienia człowieka²³.

W innym miejscu dokumentu Papież podkreśla, że miłosierdzie nie jest przeciwne sprawiedliwości, lecz wyraża zachowanie Boga w stosunku do grzesznika, któremu ofiaruje kolejną możliwość okazania żalu, nawrócenia i uwierzenia. Bóg przekracza sprawiedliwość miłosierdziem i przebaczeniem. Nie oznacza to umniejszenia sprawiedliwości bądź uczynienia jej zbędną, wręcz przeciwnie. Kresem prawa jest Chrystus, dla

²² Por. tenże, *Bądźcie miłosierni jak Ojciec...*, poz. cyt., s. 4–5.

²³ Por. MV, n. 2.

usprawiedliwienia każdego, kto wierzy (Rz 10, 3–4). Boża sprawiedliwość jest miłosierdziem udzielonym wszystkim jako łaska na mocy śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa²⁴.

Inne określenie miłosierdzia w nauczaniu papieża Franciszka to stwierdzenie, że jest ono wyrazem wszechmocy i miłości Boga. Papież nawiązuje, w tym miejscu, do słów św. Tomasza z Akwinu, według którego miłosierdzie Boże nie jest znakiem słabości, lecz przejawem wszechmocy Stwórcy. Bóg zawsze będzie w ludzkiej historii jako Ten, który jest obecny, bliski, opatrnościowy, święty i miłosierny²⁵.

W wyjaśnieniu istoty miłosierdzia w nauczania papieża Franciszka pomaga także abp. R. Fisichella, który zauważa, że miłosierdzie ma oblicze: jest spotkaniem z Chrystusem, który prosi o to, by Go rozpoznawać w braciach. Powrót do dzieł miłosierdzia będzie zatem obowiązkowym kierunkiem podczas Jubileuszu²⁶, którego hasłem są słowa „Miłosierni, jak Ojciec”²⁷.

W nauczaniu papieża Franciszka przewija się myśl, że miłosierdzie daje sposobność do przemiany stylu życia. Stanowi okres, w którym można zezwolić, by Bóg dotknął serca i nakłonił człowieka do zmiany stylu życia. Wystarczy przyjąć zaproszenie do nawrócenia i poddać się sprawiedliwości, podczas gdy Kościół ofiaruje miłosierdzie²⁸.

W tym celu, zdaniem papieża Franciszka, konieczna jest kontemplacja oblicza miłosierdzia. Pomaga w tym Duch Święty, który jest równocześnie przewodnikiem i wsparciem ludu Bożego. Życie w Duchu Świętym, w tym czasie łaski, oznacza odkrycie głębi miłosierdzia Ojca, który przyjmuje wszystkich i wychodzi naprzeciw każdemu. Zadaniem każdego człowieka jest rozwój życia duchowego i wzrastanie w przekonaniu o niezgłębionym miłosierdziu Boga²⁹.

Istota miłosierdzia Bożego, zdaniem Papieża, wymaga od człowieka zajęcia określonej postawy wobec Boga, bliźniego i świata. Skoro brama

²⁴ Por. tamże, n. 21.

²⁵ Por. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, II–II, q. 30, 2.4; MV, n. 6.

²⁶ Por. R. Fisichella, *To co zmienia świat. Papież ogłasza Rok Święty Miłosierdzia*, OsRomPol, 36(2015), nr 3–4, s. 3.

²⁷ Por. MV, n. 9; Franciszek, pap., *Nieście płomień miłosiernej miłości Chrystusa...*, poz. cyt., s. 5.

²⁸ Por. MV, n. 19.

²⁹ Por. Franciszek, pap., *Jak miłosierny Samarytanin. Homilia papieża Franciszka podczas mszy na rozpoczęcie Jubileuszu*, 8.12.2015, OsRomPol, 36(2015), nr 12, s. 4–5; MV, n. 4.

miłosierdzia została dla ludzi otwarta, to również drzwi ludzkich serc i domów muszą zostać otworzone. Jubileusz oznacza otwarcie wielkiej bramy miłosierdzia. Bóg prosi o pozwolenie, by mógł wejść (Ap 3, 20). Otwieranie i zamykanie drzwi wymaga zaufania. Papież zachęca do gościnności, uśmiechu, akceptacji wzajemnej. Jezus jest bramą (J 10, 9). Kościół jest schronieniem i jego drzwi muszą być otwarte³⁰.

W swoim nauczaniu papież Franciszek proponuje także metodę umożliwiającą zrealizowanie zadania, by być miłosiernymi jak Ojciec (Łk 6, 36). Stwierdza, że to nie jest zadanie jednorazowe, ale proces zmierzający do ukształtowania w człowieku miłosiernej postawy, to program na całe życie. W celu nabycia zdolności do okazywania miłosierdzia, człowiek powinien najpierw nastawić się na słuchanie słowa Bożego. Papież zwraca uwagę na wartość ciszy, umożliwiającej medytację słowa. To wszystko prowadzi do kontemplacji miłosierdzia Boga i przyjęcia go jako własnego stylu życia³¹.

Źródło miłosierdzia dla papieża Franciszka znajduje się w sercu Trójcy Przenajświętszej. Tam, z nieprzeniknionych głębokości tajemnicy Boga, wytryska i nieprzerwanie płynie wielka rzeka miłosierdzia. Cechą charakterystyczną tego źródła jest jego niewyczerpalność³². Miłosierdzie Boga jest objawianiem ojcowskiej i matczynej miłości³³.

Miłosierdzie jest dla Papieża także sercem Ewangelii. Jest dobrą nowiną, że Bóg kocha każdego człowieka i tą miłością przyciąga go do siebie, wzywając do nawrócenia. Dokonuje się to poprzez spotkanie z Chrystusem w sakramencie pokuty, który nie jest sądem, ale doświadczeniem przebaczenia i miłosierdzia³⁴.

3. Praktyczny wymiar miłosierdzia

Przybliżenie biblijnych podstaw miłosierdzia i jego istoty w świetle nauczania papieża Franciszka wymaga dopełnienia tego zagadnienia – w postaci analizy praktycznego wymiaru miłosierdzia. Tym bardziej,

³⁰ Por. Franciszek, pap., *Przed bramą miłosierdzia. Audiencja generalna*, 18.11.2015, OsRomPol, 36(2015), nr 12, s. 45–46.

³¹ Por. MV, n. 13.

³² Por. tamże, n. 25.

³³ Por. tamże, n. 6.

³⁴ Por. Franciszek, pap., *Spowiedź nie jest sądem, ale doświadczeniem przebaczenia i miłosierdzia. Spotkanie z uczestnikami kursu dla spowiedników*, 28.03.2014, OsRomPol, 35(2014), nr 3–4, s. 38–39.

że nauczanie papieskie koncentruje się na takim, bardzo praktycznym, podejściu i tłumaczeniu zagadnień teologicznych. Papież wielokrotnie podaje konkretne cele ogłoszenia Roku Miłosierdzia i sposoby ich realizacji. Omawia zarówno duchowe jak i praktyczne dobra wynikające ze świadczenia miłosierdzia.

Chcąc zachęcić do skorzystania z owoców Roku Miłosierdzia, sporo miejsca poświęca na wyjaśnienie wzajemnych relacji między sprawiedliwością a miłosierdziem. Papież tłumaczy, że nie są to dwa aspekty sobie przeciwne, ale dwa wymiary tej samej rzeczywistości. Rozwija się ona stopniowo, aż do osiągnięcia swego szczytu w pełni miłości. Sprawiedliwość jest podstawową koncepcją dla społeczeństwa obywatelskiego, gdyż normalnie odnosi się do porządku prawnego. Przez nią rozumie się również to, że każdemu należy oddać to, co mu się należy. Tymczasem Jezus mówi częściej o ważności wiary niż o zachowaniu Prawa. W ten właśnie sposób należy rozumieć Jego słowa: „Chcę raczej miłosierdzia niż ofiary. Bo nie przyszedłem powołać sprawiedliwych, ale grzeszników” (Mt 9, 13). W obliczu wizji sprawiedliwości, która jest niczym więcej, jak tylko zwykłym zachowywaniem Prawa, które dzieli osoby na sprawiedliwych i grzeszników, Jezus chce pokazać wielki dar miłosierdzia, które szuka grzeszników, aby zaoferować im przebaczenie i zbawienie. Miłosierdzie jest objawione jako podstawowy wymiar misji Jezusa. Stanowi szczególne wyzwanie dla Jego rozmówców, którzy zatrzymują się tylko na aspekcie formalnym prawa. Jezus wykracza poza prawo. Fakt przebywania z tymi, których prawo uznało za grzeszników, pozwala zrozumieć, dokąd dochodzi Boże miłosierdzie³⁵.

W bulli *Misericordiae vultus* papież Franciszek wyjaśnia, że celem ogłoszenia Roku Jubileuszowego była kontemplacja miłosierdzia, mająca doprowadzić do urzeczywistnienia postawy miłosierdzia w życiu. Papież pragnie, by ludzie stali się skutecznym znakiem miłosierdzia Ojca. Widzi również okazję dla wspólnoty Kościoła, by czynić świadectwo wierzących mocniejszym i skuteczniejszym. Wybór uroczystości Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny na początek Roku Miłosierdzia ma dodać ludziom odwagi. Przypomina bowiem sposób, w jaki Bóg działa już od początków historii zbawienia (por. Ef 1, 4). Na ogrom grzechu Bóg odpowiada pełnią przebaczenia. Miłosierdzie będzie zawsze większe od grzechu i nikt nie może ograniczyć miłości Boga, który przebacza. Drzwi

³⁵ Por. MV, n. 20.

Święte staną się Bramą Miłosierdzia, gdzie każdy wchodzący będzie mógł doświadczyć miłości Boga, który pociesza, przebacza i daje nadzieję³⁶.

Z kolei w liście do abp. R. Fisichelli z 1 IX 2015 r. papież Franciszek szerzej tłumaczy cel jubileuszu. Według niego ma on dopomóc każdemu człowiekowi w tym, aby stał się żywym doświadczeniem bliskości Ojca; by wiara wierzącego umocniła się, a świadectwo stawało się coraz bardziej skuteczne; by jubileuszowy odpust był dla każdego autentycznym doświadczeniem miłosierdzia Bożego. W dalszej części podaje wymogi zyskania odpustu. Wymienia wśród nich m.in.: odbycie pielgrzymki do Drzwi Świętych, na znak pragnienia prawdziwego nawrócenia, otwartych w każdej katedrze i w kościołach wyznaczonych przez biskupa diecezjalnego, a także w czterech bazylikach papieskich w Rzymie. Z pielgrzymką łączy sakrament pojednania i Eucharystii oraz refleksję nad miłosierdziem. Podkreśla, że konieczne będzie także, by tym celebracjom towarzyszyło wyznanie wiary i modlitwa za papieża oraz w intencjach Kościoła i całego świata³⁷. W okresie Wielkiego Postu w Roku Jubileuszowym zachęca do medytacji Pisma Świętego, w celu odkrycia na nowo miłosiernego oblicza Ojca³⁸.

Papież nie zapomina również o ludziach, którzy z różnych powodów nie będą mogli udać się do Świętych Drzwi. Pamięta przede wszystkim o chorych, starszych i samotnych, którzy często nie są w stanie wyjść z domu, ludziach hospitalizowanych i więźniach. Podaje, że w kaplicach szpitalnych i więziennych będą oni mogli uzyskać odpust. Zaznacza wyraźnie, że przeżywanie choroby i cierpienia jest głębokim doświadczeniem bliskości Chrystusa³⁹.

Do tych wskazań Papież dołącza szereg inicjatyw duszpasterskich mających ułatwić przeżywanie, świadczenie i doświadczenie miłosierdzia. Należy do nich m.in. inicjatywa „24 godziny dla Pana”. Dotyczy ona piątku i soboty przed IV niedzielą Wielkiego Postu. We wszystkich diecezjach ma stworzyć szansę doświadczenia sakramentalnej łaski przebaczenia. Spowiednicy mają stać się prawdziwym znakiem miłosierdzia Ojca i prymatu miłosierdzia. Powinni przyjmować wiernych jak ojciec

³⁶ Por. tamże, n. 3.

³⁷ Por. *List Papieża Franciszka do abp. Rino Fisichella, Przewodniczącego Papieskiej Rady ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, o odpustach Roku Miłosierdzia*, 1.09.2015, OsRomPol, 36(2015), nr 9, s. 4–5.

³⁸ Por. MV, n. 17.

³⁹ Por. *List Papieża Franciszka do abp. Rino Fisichella...*, poz. cyt., s. 5.

z przypowieści o marnotrawnym synu, który nie tylko czeka, ale wybiega na spotkanie syna, skracając dzielący dystans powstały w wyniku nieposłuszeństwa syna⁴⁰.

Skracanie dystansu wobec grzeszników wybrzmi z całą siłą w okresie Wielkiego Postu Roku Świętego. Papież wysłał misjonarzy miłosierdzia, którzy będą znakiem matczynej troski Kościoła o lud Boży. Udzieli wybranym kapłanom władzy przebaczenia grzechów zarezerwowanych dla Stolicy Apostolskiej. W ten sposób, dzięki misjonarzom zwiastującym radość i przebaczenie, miłosierdzie dotrze do różnych zakątków świata. Towarzyszyć temu mają też misje ludowe przeprowadzane przez misjonarzy w różnych diecezjach⁴¹.

W Roku Świętym Miłosierdzia szczególne znaczenie zyskuje odpust zupełny. W sakramencie pojednania Bóg przebacza grzechy, które zostają naprawdę zgładzone, lecz jednak negatywny ślad, który grzechy zostawiły w postępowaniu i w myślach, pozostaje. Miłosierdzie Boże jest silniejsze również niż ten ślad. Staje się ono odpustem Ojca, który poprzez Kościół dosięga grzesznika, któremu udzielił już przebaczenia, i uwalnia go od każdej pozostałości skutków grzechu, umożliwiając mu działanie z miłością oraz wzrastanie w miłości. Życie odpustem Roku Świętego oznacza przybliżać się do miłosierdzia Ojca, mając pewność, że Jego przebaczenie rozciąga się na całe życie wierzącego człowieka⁴².

Papież, mówiąc o miłosierdziu, wskazał również uprzywilejowane miejsce, jakim jest sakrament pojednania i pokuty, w którym każdy może bezpośrednio doświadczyć miłości przebaczącego Boga⁴³. Z tego powodu, ze szczególnym apelem zwrócił się do kapłanów Kościoła, by poprzez głoszenie i działalność duszpasterską przywrócili pierwszorzędne miejsce sakramentowi pojednania, a zarazem dziełom miłosierdzia. Mają oni nie tylko jednać z Bogiem, ale także zaprowadzać pokój w sercach, towarzyszyć ludziom i leczyć rany przez słowa i przez dzieła miłosierdzia. Papież podkreśla, że miłosierdzie to nie jest ani zbyt miła pobłażliwość, ani nadmierna surowość. Zwraca się do kapłanów z prośbą o ich wrażliwość, empatię, współczucie wobec penitentów⁴⁴. Przypomina, że tym,

⁴⁰ Por. MV, n. 17.

⁴¹ Por. tamże, n. 18.

⁴² Por. tamże, n. 22.

⁴³ Por. R. Fisichella, *To co zmienia świat...*, poz. cyt., s. 3.

⁴⁴ Por. Franciszek, pap., *Żyjemy w epoce miłosierdzia...*, poz. cyt., s. 29–32.

kto jest najważniejszy w posłudze pojednania, jest przede wszystkim Duch Święty. Przebaczenie udzielane w tym sakramencie jest nowym życiem, które zmartwychwstały Pan przekazuje przez swego Ducha (por. J 20, 22–23).

Papież Franciszek oprócz wymiaru duchowego miłosierdzia kładzie silny nacisk na jego praktyczne przełożenie. W wielu swoich dokumentach i wystąpieniach mówi o potrzebie miłosierdzia względem duszy i ciała. Jego zdaniem fundamentem życia i działalności Kościoła jest miłosierdzie. Wiarygodność Kościoła weryfikuje się na drodze miłości miłosiernej i współczującej. Kościół, według papieża Franciszka, żyje niewyczerpanym pragnieniem ofiarowania miłosierdzia⁴⁵.

Ponadto Kościół ma misję głoszenia miłosierdzia Boga. Temat ten wymaga, by go ponownie przedstawić z nowym entuzjazmem i z odnowioną działalnością duszpasterską. Język Kościoła i jego gesty powinny przekazywać miłosierdzie tak, aby wejść w głębię serca ludzi i spowodować ich do odnalezienia drogi powrotu do Ojca⁴⁶.

Przewodniczką w tej misji, zdaniem Papieża, jest Maryja – Matka Miłosierdzia. Według Franciszka, wszystko w Jej życiu zostało ukształtowane przez obecność miłosierdzia, które stało się ciałem. Matka Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego weszła do sanktuarium miłosierdzia Bożego, ponieważ wewnątrznie uczestniczyła w tajemnicy Jego miłości. Pod krzyżem wraz z Janem stała się świadkiem słów przebaczenia. Maryja potwierdza, że miłosierdzie Syna Bożego nie zna granic i dociera do wszystkich, nie wykluczając nikogo⁴⁷.

Uroczystość Niepokalanego Poczęcia, w którym rozpoczęto Rok Miłosierdzia, oznacza, że Maryja jest pierwszą zbawioną przez nieskończone miłosierdzie Ojca. Ona stała się Ikoną Bożego miłosierdzia. Obchodzenie tej uroczystości pociąga za sobą dwa zadania: przyjąć w swoim życiu Boga i Jego miłosierną łaskę oraz samemu stać się budowniczym miłosierdzia. Do tego, zdaniem papieża Franciszka, ludzie są powołani. Uroczystość ta przypomina, że wszystko jest miłosierdziem. Nie można zrozumieć chrześcijanina, jeśli nie jest miłosierny, tak jak

⁴⁵ Por. EG, n. 24; MV, n. 10.

⁴⁶ Por. tamże, n. 12; A. Sobczyk, *Duchowość misyjna formą głoszenia Ewangelii dzisiaj na podstawie „Evangelii gaudium” papieża Franciszka*, „Teologia i Moralność”, 1(2014), nr 15, s. 264.

⁴⁷ Por. MV, n. 24–25; Franciszek, pap., *Ty jesteś Matką miłosierdzia. Modlitwa papieża Franciszka na Placu Hiszpańskim*, 8.12.2015, OsRomPol, 36(2015), nr 12, s. 7.

Boga bez Jego miłosierdzia. Jest ono syntezą Ewangelii, podstawowym rysem oblicza Jezusa⁴⁸.

Mając to na uwadze Papież wzywa chrześcijan i wszystkich ludzi dobrej woli, by stali się narzędziami miłosierdzia, ponieważ pierwsi otrzymali je od Boga. Podaje motto Roku Świętego, którym są słowa: „Miłosierni jak Ojciec”. Wyjaśnia dalej, że to w miłosierdziu człowiek otrzymuje potwierdzenie, że Bóg kocha. On daje wszystko z siebie samego, zawsze, za darmo i nie prosząc o nic w zamian⁴⁹. Prawdziwe szczęście człowieka polega na wejściu w tę logikę Bożego daru (por. Dz 20, 35). Jest to logika miłości darmowej, możliwa do urzeczywistnienia, kiedy się zrozumie, że Bóg nieskończenie pokochał człowieka po to, aby uczynić go zdolnym do kochania jak On: bez miary (por. 1J 4, 7–11)⁵⁰.

Rok Miłosierdzia, zdaniem Franciszka, niesie ze sobą bogactwo misji Jezusa, która odbija się echem w słowach: zanieść słowo i gest pocieszenia biednym, ogłosić wolność tym, którzy są więźniami nowych form niewolnictwa nowoczesnego społeczeństwa, przywrócić godność tym, którzy zostali jej pozbawieni⁵¹.

Zadaniem Roku Miłosierdzia jest doprowadzenie do otwarcia serca ludzi na wszystkich pozbawionych godności, żyjących na najbardziej beznadziejnych peryferiach egzystencjalnych. Pragnieniem Papieża jest, aby chrześcijanie przemyśleli uczynki miłosierdzia względem ciała i względem ducha i uwrażliwili sumienia na potrzebę ich realizacji w życiu. Chodzi o miłosierdzie w sensie duchowym i praktycznym (por. Mt 25, 31–45)⁵².

Przesłanie Bożego miłosierdzia stanowi więc bardzo konkretny i wymagający program życia, pociągający za sobą uczynki miłosierdzia. A jednym z najbardziej oczywistych, choć – być może – również najtrudniejszych do wprowadzenia w życie, jest przebaczenie⁵³. W miłosierdziu, co podkreśla Papież, zawsze zawarte jest przebaczenie⁵⁴.

⁴⁸ Por. tenże, *Miłosierdzie jest syntezą Ewangelii. Rozważanie przed modlitwą Anioł Pański*, 8.12.2015, OsRomPol, 36(2015), nr 12, s. 6–7.

⁴⁹ Por. tenże, *Zadaniem Kościoła jest głoszenie daru miłosierdzia. Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Rady ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji*, 29.05.2015, OsRomPol, 36(2015), nr 6, s. 36–37; MV, n. 14.

⁵⁰ Por. Franciszek, pap., *Nieście płomień miłosiernej miłości Chrystusa...*, poz. cyt., s. 6.

⁵¹ Por. MV, n. 16.

⁵² Por. tamże, n. 15.

⁵³ Por. Franciszek, pap., *Nieście płomień miłosiernej miłości Chrystusa...*, dz. cyt., s. 7; MV, n. 9.

⁵⁴ Por. tamże, n. 6.

Miłosierdzie posiada wartość przekraczającą granice Kościoła. Pomaga także na drodze jedności międzyreligijnej. Pozwala wejść w relacje z judaizmem i z islamem, które uważają miłosierdzie za jeden z najistotniejszych atrybutów Boga. Również wyznawcy tych religii wierzą, że nikt nie może ograniczyć miłosierdzia Bożego, gdyż jego bramy pozostają zawsze otwarte⁵⁵.

STRESZCZENIE

Istotnym wymiarem pontyfikatu Franciszka jest wezwanie do miłosierdzia. W swoim nauczaniu wyjaśnia on znaczenie miłosierdzia w oparciu o teksty biblijne i doświadczenie życiowe. W bardzo praktyczny i przystępny sposób tłumaczy współczesnemu człowiekowi istotę miłosierdzia. Ukazując cel jubileuszu, wzywa do skorzystania z darów duchowych dostępnych w sposób szczególny w tym roku łaski. Wzywa do okazywania miłosierdzia względem duszy i ciała. Czyni Kościół miejscem powrotu grzesznika i spotkania z Bogiem. Zachęca spowiedników do cierpliwości i okazywania miłości miłosiernej.

Słowa kluczowe: miłosierdzie, papież Franciszek, Rok Jubileuszowy, *Misericordiae vultus*.

SUMMARY

An important dimension of the pontificate of Francis is the call for mercy. In his teaching he explains the importance of charity based on biblical texts and life experience. In a very practical and affordable way to explain the essence of the modern man of mercy. Appearing goal jubilee, calls to take advantage of the special grace. He is calling to showing mercy towards of the body and soul Makes the Church a place of the return the sinner and encounter with God. He is encouraging Confessors to patience and showing merciful love.

Key words: mercy, Pope Francis, Jubilee Year, *Misericordiae vultus*.

BIBLIOGRAFIA

Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia* (30.11.1980).

Jan Paweł II, *Homilia w czasie mszy św. i kanonizacji błogosławionej Faustyny Kowalskiej*, Rzym 30.04.2000, w: *Przemówienia i homilie ojca świętego Jana Pawła II*, Kraków 2008, s. 594–599.

Franciszek, pap., *Adhortacja Evangelii gaudium* (24.11.2013), Kraków 2013.

Franciszek, pap., *Żyjemy w epoce miłosierdzia. Spotkanie z kapłanami z diecezji rzymskiej*, 6.03.2014, *OsRomPol*, 35(2014), nr 3–4, s. 29–32.

⁵⁵ Por. tamże, n. 23.

- Franciszek, pap., *Spowiedź nie jest sądem, ale doświadczeniem przebaczenia i miłosierdzia. Spotkanie z uczestnikami kursu dla spowiedników*, 28.03.2014, OsRomPol, 35(2014), nr 3–4, s. 38–39.
- Franciszek, pap., *Bądźcie miłosierni jak Ojciec. Podczas nabożeństwa pokutnego w Bazylice Watykańskiej Franciszek zapowiada Nadzwyczajny Jubileusz Rok Święty Miłosierdzia*, 13.03.2015, OsRomPol, 36(2015), nr 3–4, s. 4–5.
- Franciszek, pap., *Bulla Misericordiae vultus* (11.04.2015), Wrocław 2015.
- Franciszek, pap., *Zadaniem Kościoła jest głoszenie daru miłosierdzia. Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Rady ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji*, 29.05.2015, OsRomPol, 36(2015), nr 6, s. 36–37.
- Franciszek, pap., *Nieście płomień miłosiernej miłości Chrystusa. Orędzie Papieża Franciszka na XXXI Światowy Dzień Młodzieży 2016*, 15.08.2015, OsRomPol, 36(2015), nr 10, s. 4–7.
- Franciszek, pap., *List papieża Franciszka do abp. Rino Fisichelli Przewodniczącego Papieskiej Rady ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, o odpustach Roku Miłosierdzia*, 1.09.2015, OsRomPol, 36(2015), nr 9, s. 4–5.
- Franciszek, pap., *Nade wszystko miłosierdzie. Msza św. w Domu św. Marty*, 6.10.2015, OsRomPol, 36(2015), nr 11, s. 22–23.
- Franciszek, pap., *Dziś jest czas miłosierdzia. Homilia podczas mszy na zakończenie Synodu Biskupów*, 25.10.2015, OsRomPol, 36(2015), nr 11, s. 15–16.
- Franciszek, pap., *Przed bramą miłosierdzia. Audiencja generalna*, 18.11.2015, OsRomPol, 36(2015), nr 12, s. 45–46.
- Franciszek, pap., *Jak miłosierny Samarytanin. Homilia papieża Franciszka podczas mszy na rozpoczęcie Jubileuszu*, 8.12.2015, OsRomPol, 36(2015), nr 12 s. 4–5.
- Franciszek, pap., *Miłosierdzie jest syntezą Ewangelii. Rozważanie przed modlitwą Anioł Pański*, 8.12.2015, OsRomPol, 36(2015), nr 12, s. 6–7.
- Franciszek, pap., *Ty jesteś Matką miłosierdzia. Modlitwa papieża Franciszka na Placu Hiszpańskim*, 8.12.2015, OsRomPol, 36(2015), nr 12, s. 7.
- Fisichella R., *To co zmienia świat. Papież ogłasza Rok Święty Miłosierdzia*, OsRomPol, 36(2015), nr 3–4, s. 3.
- Kruszewska M., *Duchowość miłosierdzia w nauczaniu bł. Jana Pawła II*, „Duchowość w Polsce”, 15(2013), s. 69–79.
- Sobczyk A., *Duchowość misyjna formą głoszenia Ewangelii dzisiaj na podstawie „Evangelii gaudium” papieża Franciszka*, „Teologia i Moralność”, 1(2014), nr 15, s. 255–267.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, Kraków 1997.

KS. CZESŁAW PARZYSZEK SAC

**BULLA MISERICORDIAE VULTUS
– NIEOCENIONY DAR PAPIEŻA FRANCISZKA**

Jezu, ufam Tobie!

Zawołanie to znajdujemy w prawie wszystkich językach świata pod wizerunkiem Jezusa Miłosiernego. Te słowa to wezwanie do tego, co tak bardzo potrzebne jest nam dziś, w epoce podszytej lękiem i brakiem zaufania. Nie znajdziemy uspokojenia, dopóki nie zwrócimy się z ufnością do Bożego miłosierdzia (s. Faustyna, *Dzienniczek*, n. 300). Współczesnemu człowiekowi brakuje tej ufności, którą dziecko okazuje swoim rodzicom, wierząc, że kochają je i dadzą mu to, co jest dla niego dobre. Spojrzenie w wizerunek Jezusa Miłosiernego pobudzi zaufanie do Boga, bo nie może chcieć czegoś złego dla nas Ten, który nawet własnego Syna nie oszczędził, ale Go za nas wszystkich wydał, jakże miałby wraz z Nim i wszystkiego nam nie darować? (Rz 8, 32).

Papież Franciszek 11 kwietnia 2015 roku, w wigilię II niedzieli wielkanocnej, święta Bożego Miłosierdzia, bullą *Misericordiae vultus* (*Oblicze Miłosierdzia*)¹ ogłosił Nadzwyczajny Jubileusz – Rok Miłosierdzia. Rok Święty rozpoczął się 8 grudnia, w uroczystość Niepokalanego Poczęcia

CZESŁAW JÓZEF PARZYSZEK SAC – prof. dr hab., wykładowca i kierownik Katedry Mistyki Chrześcijańskiej w UKSW, wicedyrektor Instytutu Teologii Systematycznej w UKSW, redaktor Biuletynu Teologii Laikatu w „Collectanea Theologica” oraz moderator Rady Naukowej Centrum Teologii Apostolstwa, wykładowca w CTA i Wyższym Seminarium Duchownym w Ołtarzewie. Konsultor Komisji KEP ds. Instytutów Życia Konsekwentnego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, członek Krajowej Rady Duszpasterstwa Powołań KEP, Zarządu Stowarzyszenia Polskich Teologów Duchowości oraz Towarzystwa Teologów Dogmatyków. Autor książek, wielu artykułów naukowych i popularnonaukowych.

¹ Franciszek, pap., Bulla *Misericordiae vultus*, Wrocław 2015. Artykuł zasadniczo opiera się na tekście bulli.

Najświętszej Maryi Panny. Ta uroczystość liturgiczna – napisał papież – wskazuje sposób, w jaki Bóg działa już od początków naszej historii. Po grzechu Adama i Ewy Bóg nie chciał zostawić ludzkości samej, wystawionej na działanie zła. Stąd też w swoim zamyśle zechciał, aby Maryja, Święta i Niepokalana w miłości (por. Ef 1, 4), stała się Matką Odkupiciela człowieka. Na ogrom grzechu Bóg odpowiada pełnią przebaczenia. Miłosierdzie będzie zawsze większe od każdego grzechu i nikt nie jest w stanie ograniczyć miłości Boga, który przebacza. W tę właśnie uroczystość Niepokalanego Poczęcia papież Franciszek otworzył z radością Drzwi Święte. Z tej okazji stały się one Bramą Miłosierdzia, gdzie każdy wchodzący może doświadczyć miłości Boga, który pociesza, przebacza i daje nadzieję (n. 3). Rok Jubileuszowy zakończy się w uroczystość liturgiczną Jezusa Chrystusa, Króla Wszechświata, 20 listopada 2016 roku. W tym dniu, zamykając Drzwi Święte – napisał papież – będziemy kierować nasze myśli z wdzięcznością i dziękczynieniem do Trójcy Przenajświętszej za to, że udzieliła nam tego szczególnego czasu łaski².

Papież uzasadnił wybór daty rozpoczęcia Roku Miłosierdzia: „Wybrałem datę 8 grudnia, ponieważ jest ona bogata w znaczenie ze względu na współczesną historię Kościoła. Otworzę bowiem Drzwi Święte w pięćdziesiątą rocznicę zakończenia Soboru Watykańskiego II. Kościół czuje potrzebę żywego wspominania tej chwili, gdyż wtedy właśnie zaczynał się nowy bieg jego historii. Ojcowie zgromadzeni na Soborze czuli potrzebę, silną jak prawdziwy powiew Ducha Świętego, mówienia o Bogu do ludzi ich czasów w sposób bardziej zrozumiały”³.

Papieski dokument jest duchowym przewodnikiem do przeżywania Roku Miłosierdzia, ale nie tylko. Poszczególni chrześcijanie i wspólnoty życia chrześcijańskiego nie powinny przejść obojętnie wobec tak ważnego

² Powierzmy Chrystusowi Panu życie Kościoła, całej ludzkości i ogromnego kosmosu, prosząc o wylanie Jego miłosierdzia jak rosy porannej, aby owocna stała się historia, którą mamy tworzyć w najbliższej przyszłości z zaangażowaniem wszystkich. O jakże pragnę, aby nadchodzące lata były naznaczone miłosierdziem tak, byśmy wyszli na spotkanie każdej osoby, niosąc dobroć i czułość Boga! Do wszystkich, tak wierzących jak i tych, którzy są daleko, niech dotrze balsam miłosierdzia jako znak królestwa Bożego, które jest już obecne pośród nas (MV, n. 5).

³ Po rozbiciu murów, które przez zbyt długi czas trzymały Kościół w zamknięciu jak w uprzywilejowanej cytadeli, nadszedł czas na głoszenie Ewangelii w nowy sposób. Nowy etap ewangelizacji, która trwa od zawsze. Nowe zaangażowanie dla wszystkich chrześcijan, aby świadczyć z większym entuzjazmem i przekonaniem o swojej wierze. Kościół czuł odpowiedzialność za bycie w świecie żywym znakiem miłości Ojca (MV, n. 4).

wydarzenia, ale całym sercem włączyć się w przeżywanie tego Nadzwyczajnego Jubileuszu – Roku Miłosierdzia. Bulla *Misericordiae vultus* powinna być przewodnikiem nie tylko w bieżącym roku, ale w całym życiu chrześcijanina.

Zasadnicza treść bulli *Misericordiae vultus*

Przed wszystkim papież Franciszek zwrócił uwagę na potrzebę nieustannej kontemplacji tajemnicy Miłosierdzia. Jest ono dla nas – stwierdził papież – źródłem radości, ukojenia i pokoju. Jest warunkiem naszego zbawienia. Miłosierdzie – to najwyższy i ostateczny akt, w którym Bóg wychodzi nam na spotkanie. Miłosierdzie jest podstawowym prawem, które mieszka w sercu każdego człowieka, gdy patrzy on szczerymi oczami na swojego brata, którego spotyka na drodze życia. Miłosierdzie: to droga, która łączy Boga z człowiekiem, ponieważ otwiera serce na nadzieję bycia kochanym na zawsze, pomimo ograniczeń naszego grzechu (n. 2). I dodaje papież: „są chwile, w których jeszcze mocniej jesteśmy wzywani, aby utkwic wzrok w miłosierdziu, byśmy sami stali się skutecznym znakiem działania Ojca. Z tego właśnie powodu ogłosiłem Nadzwyczajny Jubileusz Miłosierdzia jako pełen łaski czas dla Kościoła, by uczynić świadectwo wierzących jeszcze mocniejszym i skuteczniejszym” (n. 3).

Papież przywołał na pamięć encyklikę Jana Pawła II *Dives in misericordia*, wskazując na jej aktualność, w której tak została uzasadniona pilna potrzeba głoszenia i świadczenia o miłosierdziu w świecie współczesnym: „jest [ono podyktowane] miłością człowieka i wszystkiego, co ludzkie, a co w odczuciu tak bardzo wielu współczesnych jest zagrożone wielkim niebezpieczeństwem. Ta sama tajemnica Chrystusa [...] każe równocześnie głosić miłosierdzie jako miłosierną miłość Boga, objawioną w tajemnicy Chrystusa. I każe też do tego miłosierdzia odwoływać się, wzywać go na naszym trudnym i przełomowym etapie dziejów Kościoła i świata”. To nauczanie św. Jana Pawła II – napisał papież Franciszek – jest dziś jeszcze bardziej aktualne i zasługuje na to, aby je ponownie podjąć w tym Roku Świętym. Przyjmijmy na nowo jego słowa: „Kościół żyje swoim autentycznym życiem, kiedy wyznaje i głosi miłosierdzie – najwspanialszy przymiot Stwórcy i Odkupiciela – i kiedy ludzi przybliża do Zbawicielowych źródeł miłosierdzia, których jest depozytariuszem i szafarzem” (n. 11)⁴.

⁴ „Nie możemy zapomnieć – czytamy w dokumencie papieskim – o wielkim nauczaniu, które św. Jan Paweł II ofiarował w swojej drugiej encyklice *Dives in misericordia*, które w ówczesnej epoce przyszło tak niespodziewanie i zaskoczyło wielu tematem, jaki poruszało” (MV, n. 11).

Papież Franciszek odwołał się w swojej bulli także do nauczania św. Jana XXIII⁵ i bł. Pawła VI⁶.

Papież wskazał na trynitarny charakter Miłosierdzia. Przede wszystkim jasno stwierdził: Miłosierni jak Ojciec jest zatem „mottem” Roku Świętego. Miłosierdzie to jest słowo, które objawia Przenajświętszą Trójcę. W miłosierdziu mamy dowód tego, jak Bóg kocha. On daje wszystko z siebie samego, zawsze, za darmo i nie prosząc o nic w zamian. Przychodzi nam z pomocą, kiedy Go wzywamy. Piękne jest, że codzienna modlitwa Kościoła zaczyna się od słów: „Boże, wejrzyj ku wspomżeniu memu, Panie, pośpiesz ku ratunkowi memu” (por. Ps 70(69), 2). Pomoc, której wzywamy, jest już pierwszym krokiem miłosierdzia Bożego, uczynionym w naszą stronę. On przychodzi, aby wybawić nas od słabości, w których żyjemy. Jego pomoc sprawia, że potrafimy dostrzec Jego obecność i odczuć Jego bliskość. Dzień za dniem, dotknięci przez Jego współczucie, możemy również i my być współczujący dla wszystkich (n. 14). „Właściwe Bogu jest stosowanie miłosierdzia i w tym najwyraźniej wyraża się jego wszechmoc”. Słowa św. Tomasza z Akwinu pokazują, że miłosierdzie Boże nie jest znakiem słabości, lecz przejawem wszechmocy Boga. Z tego też powodu liturgia w jednej ze swoich najstarszych kolekt przywołuje następujące słowa modlitwy: „Boże, Ty przez przebaczenie i litość najpełniej okazujesz swoją wszechmoc”. Bóg zawsze będzie w ludzkiej historii jako Ten, który jest obecny, bliski, opatrnościowy, święty i miłosierny (n. 6).

„Cierpliwy i miłosierny” – napisał papież Franciszek – to podwójne określenie spotykamy często w Starym Testamencie jako opis natury Boga. To Jego bycie miłosiernym znajduje swe potwierdzenie w wielorakich dziełach historii zbawienia, gdzie dobroć Boga zwycięża nad chęcią kary i zniszczenia. Psalm w sposób szczególny okazują tę wielkość Boskiego działania: „On odpuszcza wszystkie twoje winy, On leczy wszystkie

⁵ Św. Jan XXIII wypowiedział na rozpoczęcie Soboru, aby wskazać drogę, którą należy kroczyć: „Dziś jednakże Oblubienica Chrystusa woli posługiwać się raczej lekarstwem miłosierdzia, aniżeli surowością. [...] Kościół katolicki pragnie okazać się matką miłującą wszystkich, matką łaskawą, cierpliwą, pełną miłosierdzia i dobroci względem synów odłączonych, podnosząc za pośrednictwem tego Soboru Powszechnego pochodnię prawdy katolickiej” (MV, n. 4).

⁶ Bł. Paweł VI, który tak wyraził się na zakończenie Soboru: „Chcemy przede wszystkim zwrócić uwagę na to, iż religią naszego Soboru była przede wszystkim miłość [...]. Biblijna historia o Samarytaninie stała się paradygmatem duchowości Soboru. [...] Strumień miłości i uwielbienia wylał się z Soboru na współczesny świat ludzki. Odrzucono naturalnie błędy, owszem; ponieważ to wymaga miłości nie mniej, niż prawdy; ale dla osób pozostało tylko wezwanie, szacunek i miłość” (MV, n. 4).

two niemoce, On życie twoje wybawia od zguby, On wieńczy cię łaską i zmiłowaniem” (Ps 103(102), 3–4). W sposób jeszcze bardziej wyrazisty kolejny Psalm przywołuje konkretne znaki miłosierdzia: „Pan uwalnia jeńców, Pan przywraca wzrok niewidomym, Pan podnosi pochyłonych, Pan miłuje sprawiedliwych. Pan strzeże przychodniów, chroni sierotę i wdowę, lecz na bezdroża kieruje występnych” (Ps 146(145), „On leczy złamanych na duchu i przewiązuje ich rany. [...] Pan dźwiga pokornych, a poniża występnych aż do ziemi” (Ps 147(146–147), 3.6)⁷. Miłosierdzie Boga nie jest więc jakąś abstrakcyjną ideą, ale jest konkretnym faktem, dzięki któremu On objawia swoją miłość ojcowską i matczyną, która wypływa z wnętrza (n. 6).

W przypowieściach poświęconych miłosierdziu Jezus objawia naturę Boga jako naturę Ojca, który nigdy nie uważa się za zwyciężonego dopóki nie sprawi, że poprzez współczucie i miłosierdzie zniknie grzech i pokonane zostanie odrzucenie. Znamy te przypowieści, a szczególnie trzy z nich: przypowieść o zaginionej owcy, o zagubionej monecie i o synu marnotrawnym (zob. Łk 15, 1–32). W tych przypowieściach Bóg zawsze przedstawiony jest jako pełen radości, przede wszystkim, gdy przebacza. Znajdujemy w nich istotę Ewangelii oraz naszej wiary, ponieważ miłosierdzie jest ukazane jako siła, która zwycięża wszystko, która wypełnia serce miłością i pociesza przebaczeniem (n. 9).

Z kolei papież Franciszek ukazał chrystoformiczny charakter Miłosierdzia stwierdzając wprost: „Jezus Chrystus jest obliczem miłosierdzia Ojca”. Wydaje się, iż tajemnica wiary chrześcijańskiej znajduje w tym słowie swoją syntezę. Ono stało się żywe, widoczne i osiągnęło swoją pełnię w Jezusie z Nazaretu. Ojciec „bogaty w miłosierdzie” (por. Ef 2, 4), gdy objawił Mojżeszowi swoje imię: „Bóg miłosierny i litościwy, cierpliwy, bogaty w łaskę i wierność” (Wj 34, 6), sprawił, że człowiek mógł nieprzerwanie poznawać Jego boską naturę na różne sposoby i w wielu momentach historii. W „pełni czasów” (por. Ga 4, 4), gdy wszystko było gotowe według Jego planu zbawienia, zesłał On swojego Syna, narodzonego z Maryi Dziewicy, aby objawić nam w sposób ostateczny swoją miłość.

⁷ „Bo Jego miłosierdzie na wieki” (Ps 136[135]). Jest to refren powtarzany po każdym wersecie Psalmu, który opowiada historię objawienia się Boga. W mocy miłosierdzia wszystkie dzieje starożytnego ludu pełne są głębokiego znaczenia zbawczego. Miłosierdzie sprawia, że historia Boga i Izraela staje się historią zbawienia. Wydaje się, że przez to ciągle powtarzanie: „Bo Jego miłosierdzie na wieki”, Psalm łamie zamknięty krąg przestrzeni i czasu, aby wszystko umieścić w wiecznej tajemnicy miłości (MV, n. 7).

Kto widzi Syna, widzi też i Ojca (por. J 14, 9). Jezus z Nazaretu swoimi słowami, gestami i całą swoją osobą objawia miłosierdzie Boga (n. 1)⁸.

Ze wzrokiem utkwionym w Jezusie i w Jego obliczu miłosiernym możemy zagłębić się w miłość Trójcy Przenajświętszej. Misją, którą Jezus otrzymał od Ojca, było objawienie tajemnicy Bożej miłości w jej pełni. „Bóg jest miłością” (1J 4, 8.16), ogłasza – po raz pierwszy i jedyny na kartach Pisma Świętego – Jan Ewangelista. Ta miłość jest już wtedy możliwa, widoczna i namacalna w całym życiu Jezusa. Jego osoba jest niczym innym jak tylko miłością. Znaki, które czyni przede wszystkim w stosunku do grzeszników, do biednych, wyłączonych, chorych i cierpiących, są naznaczone miłosierdziem. Wszystko w Nim mówi o miłosierdziu. Nie ma też w Nim czegoś, co byłoby pozbawione współczucia. Jezus, wobec rzeszy ludzi, którzy szli za Nim, widząc, że byli zmęczeni i strudzeni, zdeorientowani i bez przewodnika, odczuł w głębi serca silne dla nich współczucie (por. Mt 9, 36). Mocą tej właśnie miłości współczującej uzdrowił chorych, których mu przyniesiono (por. Mt 14, 14) oraz kilkoma chlebami i rybami nakarmił rzeszę ludzi do sytości (por. Mt 15, 37). To, co poruszało Jezusa we wszystkich okolicznościach, to nic innego jak miłosierdzie, dzięki któremu czytał w sercach swoich rozmówców, dając im odpowiedzi, które korespondowały z ich najprawdziwszymi potrzebami (por. n. 8).

Duch Święty – jak napisał papież Franciszek – pomaga nam kontemplować oblicze Miłosierdzia. „Z uczuciem wdzięczności za to, co Kościół otrzymał oraz z odpowiedzialnością za zadanie, które na nas czeka, przekroczymy Drzwi Święte mając pełne zaufanie, że towarzyszy nam moc Zmartwychwstałego Pana, który nieustannie podtrzymuje naszą pielgrzymkę. Duch Święty, który prowadzi kroki wierzących, by współpracowali w dziele zbawienia dokonany przez Chrystusa, niech będzie przewodnikiem i wsparciem Ludu Bożego, pomagając mu kontemplować oblicze miłosierdzia” (n. 4).

Miłosierdzie w Piśmie Świętym – czytamy w bulli – jest słowem-kluczem do wskazania działania Boga wobec nas. On nie ogranicza się do potwierdzenia swojej miłości, ale czyni ją widoczną i namacalną. Miłość nie może być przecież abstrakcyjnym słowem. Z samej swej natury jest ona

⁸ Szereg przypowieści biblijnych głoszących Miłosierdzie Boże – napisał papież Franciszek – zawiera głęboką naukę dla każdego z chrześcijan. Jezus stwierdza, że miłosierdzie to nie jest tylko działanie Ojca, lecz staje się kryterium potrzebnym do zrozumienia, kim są Jego prawdziwi synowie (por. MV, n. 9). Zaś biblijna historia o Samarytaninie stała się paradygmatem duchowości Soboru (MV, n. 4).

konkretnym życiem: to intencje, zachowania, postawy, które przyjmuje się w codzienności. Miłosierdzie Boga jest Jego odpowiedzialnością za nas. On czuje się odpowiedzialnym, to znaczy: pragnie naszego dobra i chce nas widzieć szczęśliwymi, napełnionymi radością i pokojem (n. 9)⁹.

Papież Franciszek wskazał również na eklezjalny wymiar Miłosierdzia. Główną belką, na której wspiera się życie Kościoła, jest miłosierdzie. Wszystko w działaniu duszpasterskim Kościoła powinno zostać otulone czułością, z jaką kieruje się do wiernych; nic też z jego głoszenia i z jego świadectwa ukazanego światu nie może być pozbawione miłosierdzia. Wiarygodność Kościoła weryfikuje się na drodze miłości miłosiernej i współczującej. Kościół „żyje niewyczerpanym pragnieniem ofiarowania miłosierdzia”. Być może przez zbyt długi czas zapomnieliśmy wskazywać i żyć drogą miłosierdzia. Z jednej strony pokusa, która podpowiada, aby brać pod uwagę tylko i zawsze sprawiedliwość, sprawiła, że zapomnieliśmy, iż jest to tylko pierwszy krok, jakkolwiek konieczny i nieodzowny, ale Kościół potrzebuje wznieść się ponad to, aby osiągnąć cel wyższy i o wiele bardziej znaczący (n. 10)¹⁰.

Kościół ma misję głoszenia miłosierdzia Boga, bijącego serca Ewangelii, aby w ten sposób dotknąć serce i umysł każdego człowieka. Oblubienica Chrystusa czyni swoim zachowanie Syna Bożego, który wszystkim wychodzi naprzeciw, nie pomijając nikogo. W naszym czasie, w którym Kościół jest zaangażowany w nową ewangelizację, temat miłosierdzia wymaga, by go ponownie przedstawić z nowym entuzjazmem i z odnowioną działalnością duszpasterską. Jest to kluczowe dla Kościoła oraz dla wiarygodności jego głoszenia, aby żył on i świadczył w pierwszej osobie o miłosierdziu. Język Kościoła i jego gesty powinny przekazywać miłosierdzie tak, aby wejść

⁹ „Bo Jego miłosierdzie na wieki”. Przed swoją męką Jezus modlił się tymże właśnie Psalmem miłosierdzia. Zaświadcza o tym Ewangelista Mateusz, gdy pisze, że „po odśpiewaniu hymnu” (Mt 26, 30) Jezus wraz z uczniami wyszli w stronę Góry Oliwnej. Podczas gdy Jezus odprawiał po raz pierwszy Eucharystię, jako Wieczną Pamiątkę swojej realnej obecności pomiędzy nami, umiejscawiał symbolicznie ten najwyższy akt Objawienia w świetle miłosierdzia. W tymże samym horyzoncie miłosierdzia Jezus przeżywał swoją mękę i śmierć, świadomy wielkiej tajemnicy miłości, która wypełniła się na krzyżu. Świadomość, że sam Jezus modlił się tym Psalmem, czyni go dla nas chrześcijan jeszcze ważniejszym i sprawia, że powinien stać się on naszą modlitwą uwielbienia: „Bo Jego miłosierdzie na wieki” (MV, n. 7).

¹⁰ Papież zauważa, że „ze smutkiem obserwujemy, jak doświadczenie przebaczenia w naszej kulturze staje się coraz rzadsze. W niektórych przypadkach wydaje się nawet, iż znika już samo słowo przebaczenie. Jednak bez doświadczenia przebaczenia pozostaje nam droga bezpłodna i sterylna [...]. Nadszedł znowu czas dla Kościoła, aby przyjąć na siebie radosne głoszenie przebaczenia [...]. Przebaczenie to siła, która przywraca do nowego życia i dodaje odwagi, aby patrzeć w przyszłość z nadzieją” (n. 10).

w głębię serca ludzi i sprowokować ich do odnalezienia drogi powrotu do Ojca (n. 12)¹¹.

Nie sposób, by papież Franciszek w zakończeniu dokumentu nie odniósł się do Maryi. Napisał wprost: „Myśl moja biegnie teraz do Matki Miłosierdzia. Słodycz Jej spojrzenia niech nam towarzyszy w tym Roku Świętym, abyśmy wszyscy potrafili odkryć radość z czułości Boga. Nikt tak jak Maryja nie poznał głębokości tajemnicy Boga, który stał się człowiekiem. Wszystko w Jej życiu zostało ukształtowane przez obecność miłosierdzia, które stało się ciałem. Matka Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego weszła do sanktuarium miłosierdzia Bożego, ponieważ wewnątrz uczestniczyła w tajemnicy Jego miłości. Wybrana na Matkę Bożego Syna, Maryja była od zawsze przygotowana przez miłość Ojca na to, by stać się Arką Przymierza między Bogiem i ludźmi. Zachowała w swoim sercu Boże miłosierdzie w doskonałej syntonii ze swoim Synem Jezusem. Jej pieśń pochwalna, odśpiewana na progu domu św. Elżbiety, została zadedykowana miłosierdziu, które się rozciąga «z pokolenia na pokolenie» (Łk 1, 50). Również i my zostaliśmy ujęci w tych proroczych słowach Dziewicy Maryi. Niech to będzie dla nas pocieszeniem i wsparciem, gdy przekraczać będziemy Drzwi Święte, aby doświadczyć owoców miłosierdzia Bożego” (n. 24).

Nasza modlitwa – napisał Papież – rozciąga się również na wielu Świętych i Błogosławionych, którzy uczynili z miłosierdzia swoją misję życia. W sposób szczególny myśl kieruje się ku wielkiej apostołce miłosierdzia, świętej Faustynie Kowalskiej. Ta, która została wezwana do wejścia w głębości Bożego miłosierdzia, niech wstawia się za nami i uzyska dla nas łaskę życia i chodzenia zawsze w świetle Bożego przebaczenia oraz w niezachwianej ufności w Jego miłość (n. 24).

Zakończenie

Należy się wdzięczność Papieżowi za bullę *Misericordiae vultus*, tak potrzebną współczesnemu światu. Miłosierdzie wyzwala ufność w postawie człowieka, powierzającego całkowicie swoje życie Bogu. Łączy się ona z wiarą w Boga i doświadczeniem Jego miłości i miłosierdzia. Jest warunkiem

¹¹ Dlatego – czytamy dalej w bulli papieskiej *Oblicze miłosierdzia* – pierwszą prawdą Kościoła jest miłość Chrystusa. Też miłości, która zmierza aż do przebaczenia i do dania siebie samego, Kościół czyni się sługą i pośrednikiem wobec ludzi. Stąd też tam, gdzie Kościół jest obecny, musi się też zaznaczyć miłosierdzie Ojca. W naszych parafiach, w naszych wspólnotach, w stowarzyszeniach, w ruchach, gdziekolwiek są chrześcijanie, każdy powinien tam odnaleźć oazę miłosierdzia (MV, n. 12).

koniecznym do szerzenia miłosierdzia: „Łaski z Mojego miłosierdzia czerpie się jedynym naczyniem, a nim jest – ufność. Im dusza więcej zaufa, tym więcej otrzyma. Wielką Mi są pociechą dusze o bezgranicznej ufności, bo w takie dusze przelewam wszystkie skarby Swych łask” (*Dzienniczek*, n. 1578).

Ufając Bożemu Miłosierdziu, można wszystko przezwyciężyć, przetrzeć, podczas gdy beznadziejność owocuje rozpaczą, bezradnością i duchową martwością. Bulla skierowana jest przede wszystkim do człowieka udręczonego bolesnym doświadczeniem, przygniecione go ciężarem popełnionych grzechów, który utracił wszelką nadzieję w życiu i skłonny jest ulec pokusie rozpaczki. Temu człowiekowi ukazuje się łagodne oblicze Chrystusa, padają na niego promienie wychodzące z Jego Serca, oświecają go, wskazują drogę i napełniają nadzieją. Wezwanie „Jezu, ufam Tobie”, wyrażające ufność we wszechmocną miłość Boga, jest tak potrzebne dziś, gdy wielu ludzi doznaje zagubienia w obliczu różnych przejawów zła. Uwzględniając niebezpieczeństwa zagrażające człowiekowi wierzącemu, należy powiedzieć, że kształtując w sobie postawę ufności, chrześcijanin powinien liczyć na miłosierdzie i wszechmoc Boga, a nie na własne siły czy zasługi. Pokładając ufność w Bogu, należy za wszelką cenę unikać grzechów przeciwko cnotcie nadziei, wśród których najbardziej zabójcze są zuchwałość i rozpacz.

Bardzo niebezpiecznym przeciwnikiem ufności jest lęk. Im mniej w nas ufności – tym więcej w nas lęku, a im mniej w nas lęku – tym więcej ufności. Nasza relacja z Bogiem często podszyta jest lękiem, nieufnością, mającą swój początek od pierwszej szatańskiej pokusy, której Ewa uległa w raju. Ewa, której szatan wmówił, że Bóg może coś przed nią ukrywać, nie ufa Bogu i zrywa owoc z drzewa zakazanego. Rodzi się w niej lęk. Problemem jednak nie jest owoc – problemem jest brak ufności. Ewa podejrzewa Boga o złe zamiary; apostoł Tomasz był tak mocno sparaliżowany lękiem po śmierci Pana, że nie potrafił uwierzyć słowom swoich braci o zmartwychwstałym Jezusie. Potrzebował na własne oczy zobaczyć, aby uwierzyć. Podobnie często bywa w życiu współczesnego człowieka. Próbuje sam sobie poradzić z przeżywanymi problemami, nawet nie pytając Boga o zdanie – bo Mu nie ufa. Nie chce Jego rozwiązania, bo sądzi, że On ma jakieś nikczemne plany wobec nas, że lepiej poradzi sobie sam. Prawdziwy chrześcijanin – jak możemy wyczytać z papieskiej bulli – to ten, który głęboko i bezgranicznie ufa miłosierdziu Boga. Powtórzmy raz jeszcze za papieżem Franciszkiem: tajemnica Miłosierdzia jest dla nas źródłem radości, ukojenia i pokoju. Wystarczy zawierzyć w miłosierną miłość Bożą, objawioną nam w Jezusie Chrystusie, który umarł i zmartwychwstał dla naszego zbawienia.

STRESZCZENIE

Współczesny świat i człowiek – jak pisała s. Faustyna – nie znajdzie uspokojenia, dopóki nie zwróci się z ufnością do Bożego miłosierdzia. Współczesnemu człowiekowi brakuje tej ufności. Papież Franciszek często przypominał, że Bóg nie męczy się udzielaniem Miłosierdzia, o ile człowiek o nie poprosi. Bullą *Misericordiae vultus* Ojciec Święty ogłosił Nadzwyczajny Jubileusz – Rok Miłosierdzia. Papieski dokument jest duchowym przewodnikiem do przeżywania Roku Miłosierdzia. Autor artykułu wskazuje na zasadniczą treść papieskiej bulli. Miłosierdzie to najwyższy i ostateczny akt, w którym Bóg wychodzi nam na spotkanie. Miłosierdzie jest podstawowym prawem, które mieszka w sercu każdego człowieka, gdy patrzy on szczerymi oczami na swojego brata, którego spotyka na drodze życia. Miłosierdzie to droga, która łączy Boga z człowiekiem. Papież wskazał na trynitarny i eklesjalny wymiar Miłosierdzia. Papieska bulla *Misericordiae vultus* jest bardzo potrzebna współczesnemu człowiekowi i światu.

Słowa kluczowe: świat, człowiek, miłosierdzie, bulla, papież Franciszek, Jubileusz, Rok Święty.

SUMMARY

The modern world and man – as she wrote St. Faustina – will not have peace until it turns with trust to God's mercy. Modern man lacks the confidence. Pope Francis often reminded that God does not get tired granting of Mercy, if a man asks for. Bull *Misericordiae vultus* the Holy Father announced the Extraordinary Jubilee – Year of Charity. Papal document is the spiritual guide to live the Year of Charity. The article shows the main content of the papal edict. Mercy is the highest and final act in which God comes to meet us. Mercy: it is a fundamental right that resides in every human heart, when he looks sincere eyes on his brother, whom he meets on the road of life. Mercy is the road that connects between God and man. The Pope pointed to the Trinitarian and ecclesial dimension of Mercy. Papal Bull *Misericordiae vultus* is very much needed modern man and the world.

Key words: world, human, mercy, bull, Pope Francis, Jubilee, Holy Year.

LITERATURA

Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium*, 1964.

Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes*, 1965.

Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna *Dei Verbum*, 1965.

Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia* (30 XI 1980).

Franciszek, pap., Adhortacja *Evangelii gaudium* (24 XI 2013).

Franciszek, pap., Bulla *Misericordiae vultus* (11 IV 2015).

Parzyszek C., *Papieska bulla „Misericordiae vultus” w życiu osób konsekrowanych*, „Życie Konsekrowane”, 2015, nr 6(116), s. 17–32.

KS. JAN KAZIMIERZ PRZYBYŁOWSKI

MIŁOSIERDZIE I SPRAWIEDLIWOŚĆ W PORZĄDKU RELIGIJNYM

„Nic nie jest tak bardzo przeciwne zgodzie jak siła i strach”¹ – ta paremia prawnicza może również mieć znaczenie w dookreśleniu relacji między miłosierdziem i sprawiedliwością w wymiarze religijnym. Rozpatrując znaczenie tych wartości w odniesieniu do Boga i człowieka trzeba najpierw uwzględnić „podobieństwo” między nimi. Miłosierdzie i sprawiedliwość mogą być przede wszystkim symbolem „zgody” między Bogiem i człowiekiem. Dzieje się tak wtedy, gdy w więzi między Bogiem i człowiekiem zniknie „siła i strach”². Tylko miłość może tego dokonać³, dlatego to ona jest najgłębszym źródłem najpierw miłosierdzia, a później sprawiedliwości.

Miłosierdzie, choć różni się od sprawiedliwości, to jednak się jej nie sprzeciwia. Jest to owoc miłości Boga do stworzenia. Do natury tej

KS. JAN K. PRZYBYŁOWSKI – kapłan diecezji włocławskiej, dr hab. prof. zw. Od 2002 roku kierownik Katedry Teologii Pastoralnej i Nauk Pomocniczych na UKSW. W latach 2008–2010 prodziekan ds. naukowych na Wydziale Teologicznym UKSW, a w latach 2010–2012 prorektor ds. finansowych i naukowych na UKSW. Autor kilkudziesięciu artykułów naukowych i kilku książek, m.in. *Znaczenie nowej ewangelizacji dla duszpasterstwa młodzieży. Studium pastoralne* (Lublin 2001); *Funkcja wychowawcza w teorii i praktyce eklezjalnej. Studium teologicznopastoralne* (Warszawa 2010); *Jak modli się polska młodzież? Studium socjologiczne*, Warszawa 2013; *Rola nowej ewangelizacji w Kościele i w świecie. Nowe ubranie bez dziur i łat* (Łk 5, 36), Warszawa 2014.

¹ *Nihil consensui tam contrarium est, quam vis atque metu.*

² „Rodzimy się po to, abyśmy Bogu, który dał nam życie, oddawali słuszną i należną cześć, abyśmy Jego tylko uznawali i Jego wolę pełnili. Tą więzią pobożności jesteśmy z Bogiem złączeni i związani (*religati*), z czego sama nazwa religii się wywodzi”. L a k t a n c j u s z, *Divinae Institutiones*, 1 IV. C.28, 2; PL 6, 535.

³ „W miłości nie ma lęku, lecz doskonała miłość usuwa lęk, ponieważ lęk kojarzy się z karą. Ten zaś, kto się lęka, nie wydoskonalił się w miłości” (1J 4, 18).

miłości należy to, że nie może ona nienawidzić i pragnąć zła tego, kogo raz sobą obdarzyła. Te słowa wskazują na najgłębszą podstawę stosunku pomiędzy sprawiedliwością a miłosierdziem w Bogu, w Jego stosunku do człowieka i do świata⁴.

Porządek prawny

W porządku prawnym na pierwszym miejscu jest sprawiedliwość. Prawo kieruje się sprawiedliwym osądem winy, którą należy ukarać, czyli wydać wyrok. Wyrok, który ściśle związany jest ze sprawiedliwością, jest retribucją, czyli sprawiedliwą odpłatą za przestępstwo⁵. Wyrok ma też uświadomić przestępcy ekspiacyjną wartość ponoszonej kary, dzięki której może odcierpieć za winę i zasłużyć na powrót do życia w społeczeństwie. Wyrok to także restytucja, czyli możliwość przeproszenia ofiary za wyrządzoną jej krzywdę, wynagrodzenia jej poniesionych strat, co w konsekwencji przyczyni się do obniżenia poczucia winy i uspokojenia sumienia⁶.

Jednak sprawiedliwość prawa może stać się siłą samą dla siebie i wtedy wywołuje strach. Dlatego doświadczenie dziejowe pozwoliło na sformułowanie twierdzenia: szczyt prawa to szczyt bezprawia⁷. Oznacza to, że zbyt szczegółowe (bezwzględne) przestrzeganie prawa staje się przyczyną największej krzywdy. Twierdzenie to nie deprecjonuje sprawiedliwości, nie pomniejsza znaczenia porządku na niej budowanego, ale wskazuje w innym aspekcie na tę samą potrzebę sięgania do głębszych jeszcze sił ducha, które warunkują porządek sprawiedliwości. Doświadczenie przeszłości i współczesności pokazuje bowiem, że sprawiedliwość sama nie wystarcza, gdyż może doprowadzić do zaprzeczenia i zniweczenia siebie samej. Dzieje się tak wtedy, gdy nie dopuszcza się głębszej mocy miłości do kształtowania życia ludzkiego w różnych jego wymiarach⁸.

⁴ DiM, n. 4.

⁵ Według starożytniej reguły autorstwa Seneki: *Punitur quia peccatum est* (wymierza się karę, ponieważ popełniono przestępstwo).

⁶ Właściwie rozumiana sprawiedliwość stanowi cel przebaczenia. W żadnym miejscu orędzia ewangelicznego ani przebaczenie, ani też miłosierdzie jako jego źródło, nie oznacza pobłażliwości wobec zła, wobec zgorzenia, wobec krzywdy czy zniewagi wyrządzonej. W każdym przypadku naprawienie tego zła, naprawienie zgorzenia, wyrównanie krzywdy, zadośćuczynienie za zniewagę, jest warunkiem przebaczenia (DiM, n. 15).

⁷ *Summum ius – summa iniuria*.

⁸ DiM, n. 12.

Porządek religijny

W porządku religijnym na pierwszym miejscu jest miłosierdzie. Ukazuje to scena z ukrzyżowania⁹. Ten epizod opowiedziany przez Łukasza pokazuje, że „raj” jest dany każdemu człowiekowi, który żałuje jak skruszony złoczyńca, podda się łasce i złoży swoją nadzieję w Chrystusie. To autentyczne nawrócenie jest momentem udzielenia daru miłosierdzia, który według św. Tomasza „wart jest więcej niż cały wszechświat”¹⁰. Wyrównuje ono rachunki całego życia i sprawia, że każdy człowiek, który żałując przyjmie dar miłosierdzia, otwiera sobie „drzwi raj”.

Pogłębieniem tej prawdy mogą być słowa modlitwy prymasa Stefana Wyszyńskiego: „Wszystkie drogi Twoje – miłosierdzie i prawda! Cierpienie rozplywa się w doznanej miłości. Kara przestaje być odwetem, bo jest lekarstwem podanym z ojcowską delikatnością. Smutek dręczący duszę jest orką na ugorze pod nowy zasiew. Samotność jest oglądaniem z bliska Ciebie. Złośliwość ludzka jest szkołą milczenia i pokory. Oddalenie od pracy jest wzrostem gorliwości i oddaniem serca. Więzienna cela jest prawdą, że nie mamy tu mieszkania stałego... By więc nikt nie myślał źle o Tobie, Ojcze, by nikt nie śmiał Cię ukrzywdzić zarzutem surowości – boś dobry, bo na wieki miłosierdzie Twoje”¹¹.

Wypaczenia sprawiedliwości

W wymiarze społecznym, a przede wszystkim politycznym, trudno nie zauważyć, iż bardzo często pogramy, które biorą początek w idei sprawiedliwości i mają służyć jej urzeczywistnieniu w życiu społeczności ludzkiej, ulegają w praktyce wypaczeniu. Kościół powinien zatem włączyć się w oczyszczanie idei sprawiedliwości „przez argumentację rozumową i obudzić siły duchowe, bez których sprawiedliwość, domagająca się zawsze wyrzeczeń, nie może utrwalić się i rozwijać. Sprawiedliwa społeczność nie może być dziełem Kościoła, lecz powinna być realizo-

⁹ „Jeden ze złoczyńców, których [tam] powieszono, urągał Mu: «Czy Ty nie jesteś Mesjaszem? Wybaw więc siebie i nas». Lecz drugi, karcąc go, rzekł: «Ty nawet Boga się nie boisz, chociaż tę samą karę ponosisz? My przecież – sprawiedliwie, odbieramy bowiem słuszną karę za nasze uczynki, ale On nic złego nie uczynił». I dodał: «Jezu, wspomnij na mnie, gdy przyjdiesz do swego królestwa». Jezus mu odpowiedział: «Zaprawdę, powiadam ci: Dziś ze Mną będziesz w raju» (Łk 23, 39–43).

¹⁰ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I–II, q. 113, a. 9, ad 2.

¹¹ S. Wyszyński, *Zapiski więzienne*, Warszawa – Ząbki 2001, s. 54.

wana przez politykę. Niemniej Kościół jest głęboko zainteresowany budowaniem sprawiedliwości przez otwieranie inteligencji i woli na wymagania dobra”¹².

Podważanie porządku sprawiedliwości jest źródłem niepokoju współczesnych ludzi, gdyż prowadzi to do upadku wielu podstawowych wartości, które stanowią niewątpliwe dobro nie tylko chrześcijańskiej, ale ludzkiej kultury moralnej. Permisywizm moralny godzi przede wszystkim w moralność, która jest najczulszą dziedziną współżycia ludzi. W parze z tym idzie kryzys prawdy w stosunkach międzyludzkich, brak odpowiedzialności za słowo, czysto utylitarny stosunek do człowieka, ztrata poczucia prawdziwego dobra wspólnego i łatwość, z jaką ulega ono alienacji. Wreszcie desakralizacja, która często przeradza się w „dehumanizację”. Człowiek i społeczeństwo, dla którego nic już nie jest „święte”, wbrew wszelkim pozorom, ulega moralnej dekadencji¹³.

Współczesne społeczeństwa w dalszym ciągu powołują się na tę samą ideę sprawiedliwości, ale doświadczenie wskazuje na to, że nad sprawiedliwością wzięły górę inne, negatywne siły: zawziętość, nienawiść czy nawet okrucieństwo. Z tym natomiast idzie chęć zniszczenia przeciwnika, narzucenia mu całkowitej zależności, ograniczenia jego wolności: jest to sprzeczne z istotą sprawiedliwości, która sama z siebie zmierza do ustalenia równości i prawidłowego podziału pomiędzy partnerami sporu (skutek działania wypaczonego rozumu praktycznego). Ten rodzaj nadużycia samej idei sprawiedliwości oraz praktycznego jej wypaczenia świadczy o tym, jak dalekie od sprawiedliwości może stać się działanie ludzkie, nawet jeśli jest podjęte w imię sprawiedliwości¹⁴.

Sprawiedliwość staje się nieodzownym czynnikiem kształtującym stosunki wzajemne pomiędzy ludźmi w duchu najgłębszego poszanowania wszystkiego, co ludzkie, oraz wzajemnego braterstwa. Nie można jednak osiągnąć takiej więzi pomiędzy ludźmi, jeśli te stosunki będą mierzone tylko miarą samej sprawiedliwości. Musi ona w każdym zasięgu międzyludzkich stosunków doznawać dogłębnej „korekty” ze strony wiary i miłości¹⁵. Jest to misja Kościoła, którego obowiązkiem i łaską jest dzielenie się z ludźmi nie „mądrością czysto ludzką, jakby

¹² DCE, n. 28a.

¹³ DiM, n. 12.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże, n. 14.

wiedzą o tym, jak dobrze żyć¹⁶, ale radosnym doświadczeniem żywej obecności Chrystusa zmartwychwstałego. Życie każdego wierzącego powinno więc budzić w innych „nieuniknione pytania: Dlaczego są tacy? Dlaczego tak żyją?”¹⁷.

Grzech i miłosierdzie w Krzyżu Chrystusa

Zło grzechu trzeba zobaczyć w blasku prawdy o Krzyżu Chrystusa. Z jednej strony Duch Święty pozwala człowiekowi przez Krzyż Chrystusa poznać każdy grzech, w pełnej skali zła, jakie w sobie zawiera. Z drugiej strony przez Krzyż Chrystusa Duch Święty pozwala mu zobaczyć grzech w świetle *mysterium pietatis*, czyli miłosiernej, przebaczącej miłości Boga¹⁸. W świetle miłosierdzia człowiek dostrzega więc, że grzech może mu być odpuszczony, a on sam może odzyskać poczucie godności umiłowanego dziecka Bożego.

Krzyż pokazuje, że „Jezus Chrystus był wart nas wszystkich”¹⁹ – ta Boska transcendencja Osoby Chrystusa sprawia, że może On wobec Ojca „reprezentować” wszystkich ludzi. W tym sensie tłumaczy się „zastępczy” charakter odkupienia dokonanego przez Chrystusa: w imieniu wszystkich i za wszystkich. Chrystus „najświętszą swą męką wysłużył nam usprawiedliwienie na drzewie krzyża”²⁰.

W tym duchu trzeba przyjąć słowa modlitwy Franciszka na koniec Drogi krzyżowej w Koloseum (25 III 2016): „Krzyżu Chrystusa, symbolu Bożej miłości i ludzkiej niesprawiedliwości, ikono największej ofiary z powodu miłości i skrajnego egoizmu wynikającego z głupoty, narzędzie śmierci i drogo zmartwychwstania, znaku posłuszeństwa i znamię zdrady, miejsce kaźni prześladowań i sztandarze zwycięstwa.

Krzyżu Chrystusa, także dzisiaj widzimy, jak wznoszą cię w naszych siostrach i braciach zabitych, żywcem spalonych, zarzniętych czy ściętych barbarzyńskim mieczem i tchórzliwym milczeniem.

Krzyżu Chrystusa, także dzisiaj cię widzimy w obliczach dzieci, kobiet i osób wyczerpanych i załęknionych, które uciekają przed wojną i przemocą, spotykając często tylko śmierć i tyłu Piłatów umywiających ręce.

¹⁶ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio*, n. 11.

¹⁷ EN, n. 21.

¹⁸ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et vivificantem*, n. 32.

¹⁹ Cyryl Aleksandryjski, *Commentarius in Isaiam*, 5, 1; PG 70, 1176.

²⁰ Sobór Trydencki, *Dekret o usprawiedliwieniu*, rozdz. 7; Denz., 1529.

Krzyżu Chrystusa, także dzisiaj widzimy cię w uczonych w literze prawa, ale nie w duchu, specjalistach od śmierci, ale nie od życia, którzy zamiast uczyć miłosierdzia i życia, grożą karą i śmiercią, i skazują sprawiedliwego.

Krzyżu Chrystusa, także dzisiaj widzimy cię w sługach niewiernych, którzy zamiast wyzbywać się swych próżnych ambicji, ogoławają nawet niewinnych z ich godności.

Krzyżu Chrystusa, widzimy cię także dzisiaj w skamieniałych sercach tych, którzy wygodnie osądzają innych, w sercach gotowych, by skazać nawet na ukamienowanie, nigdy nie zauważając własnych grzechów i win.

Krzyżu Chrystusa, widzimy cię także dzisiaj w fundamentalizmie i terroryzmie wyznawców pewnych religii, którzy profanują imię Boga i używają go, by usprawiedliwić swą niesłychaną przemoc.

Krzyżu Chrystusa, widzimy cię także dzisiaj w tych, którzy chcą cię usunąć z miejsc publicznych i wyrugować cię z życia publicznego w imię jakiegoś laickiego pogaństwa czy nawet w imię równości, której Ty sam nas uczyłeś.

Krzyżu Chrystusa, widzimy cię także dzisiaj w możnych i w handlarzach broni, którzy podsycają ogień wojen niewinną krwią braci.

Krzyżu Chrystusa, widzimy cię także dzisiaj w zdrajcach, którzy za trzydzieści srebrników wydadzą każdego na śmierć.

Krzyżu Chrystusa, widzimy cię także dzisiaj w złoczyńcach i skorumpowanych, którzy zamiast chronić dobro wspólne i etykę, sprzedają się na nędznym targu niemoralności.

Krzyżu Chrystusa, widzimy cię także dzisiaj w głupcach, którzy budują magazyny, by gromadzić skarby nietrwałe, dając Łazarzowi koniec z głodu u swych drzwi.

Krzyżu Chrystusa, widzimy cię także dzisiaj w dewastatorach naszego «wspólnego domu», którzy egoizmem rujną przyszłość następnych pokoleń.

Krzyżu Chrystusa, widzimy cię także dzisiaj w ludziach starszych opuszczonych przez swoich krewnych, w niepełnosprawnych i w niedożywionych dzieciach, odepchniętych przez nasze egoistyczne i zakłamate społeczeństwa.

Krzyżu Chrystusa, widzimy cię także dzisiaj w naszych morzach, Śródziemnym i Egejskim, które stały się nienasyconymi cmentarzyskami, obrazem naszego niewrażliwego i odurzonego sumienia.

Krzyżu Chrystusa, obrazie miłości bez końca i drogo Zmartwychwstania, widzimy cię także dzisiaj w ludziach dobrych i sprawiedliwych, którzy czynią dobro nie szukając poklasku i podziwu innych.

Krzyżu Chrystusa, widzimy cię także dzisiaj w sługach wiernych i pokornych, którzy rozświetlają ciemności naszego życia jak świece, co się spalają bezinteresownie, by oświetlić życie tych, którzy są ostatnimi.

Krzyżu Chrystusa, widzimy cię także dzisiaj w obliczach zakonnic i osób konsekrowanych – Miłosiernych Samarytan, którzy pozostawiają wszystko, by w ewangelicznym milczeniu opatrywać rany biedy i niesprawiedliwości.

Krzyżu Chrystusa, widzimy cię także dzisiaj w miłosiernych, którzy w miłosierdziu znajdują najdoskonalszy wyraz sprawiedliwości i wiary.

Krzyżu Chrystusa, widzimy cię także dzisiaj w ludziach prostych, którzy radośnie przeżywają swoją wiarę w codzienności i w synowskim posłuszeństwie przykazaniom.

Krzyżu Chrystusa, widzimy cię także dzisiaj w skruszonych, którzy z głębokości nędzy swych grzechów potrafią zawołać: Panie, wspomnij na mnie w swym Królestwie!

Krzyżu Chrystusa, widzimy cię także dzisiaj w błogosławionych i świętych, którzy potrafią przechodzić przez noc wiary, nie tracąc ufności w Tobie i nie domagając się, by zrozumieć Twoje tajemnicze milczenie.

Krzyżu Chrystusa, widzimy cię także dzisiaj w rodzinach, które przeżywają w wierności i płodności swe małżeńskie powołanie.

Krzyżu Chrystusa, widzimy cię także dzisiaj w wolontariuszach, którzy wielkodusznie służą potrzebującym i poszkodowanym.

Krzyżu Chrystusa, widzimy cię także dzisiaj w prześladowanych za swoją wiarę, którzy w cierpieniu nadal dają autentyczne świadectwo Jezusowi i Ewangelii.

Krzyżu Chrystusa, widzimy cię także dzisiaj w marzycielach, którzy żyją z sercem dziecięcym i każdego dnia trują się, by świat uczynić miejscem lepszym, bardziej ludzkim i sprawiedliwszym. W tobie, Krzyżu Święty, widzimy Boga, który kocha aż do końca, i widzimy nienawiść, która panoszy się i oślepia serca i umysły tych, co ciemności przedkładają nad światło.

Krzyżu Chrystusa, Arko Noego, któraś ocaliła ludzkość od potopu grzechu, zbaw nas od zła i od złego! Tronie Dawida i pieczęci Bożego i wiecznego Przymierza, przebudź nas z ułudy próżności! Krzyku miłości, wzbudź w nas pragnienie Boga, dobra i światła.

Krzyżu Chrystusa, naucz nas, że wschód słońca jest silniejszy niż ciemność nocy. Krzyżu Chrystusa, naucz nas, że pozorne zwycięstwo zła znika w obliczu pustego grobu, wobec pewności Zmartwychwstania i miłości Boga, której nic nie jest w stanie zwyciężyć ani przyćmić czy osłabić. Amen”²¹.

Ta modlitwa jest swego rodzaju „manifestem” Franciszka dla współczesnego Kościoła i świata. Jest to najpierw intronizacja Krzyża Chrystusowego, który jest jedynym, prawdziwym znakiem chrześcijaństwa. Oznacza to, że krzyż powinien zostać wyniesiony do rangi symbolu chrześcijaństwa najpierw w wymiarze życia społecznego. Jest to bowiem znak wiary i jednocześnie streszczenie całej Ewangelii. To prawda, że krzyż można do końca zrozumieć w świetle zmartwychwstania²², jednak to nie zmartwychwstanie jest znakiem chrześcijaństwa, ale krzyż Chrystusa. Chrześcijanie mają więc prawo i obowiązek stawiać krzyż w każdym miejscu, gdzie żyją; mają prawo i obowiązek posługiwać się krzyżem bez względu na przekonania innych ludzi z racji religijnych lub ideologicznych. Dla chrześcijan krzyż jest bowiem wyrazem wiary w miłość, która przezwycięża śmierć.

W wymiarze indywidualnym życia każdego chrześcijanina krzyż stanowi legitymizację wiary w Chrystusa. Dzięki krzyżowi chrześcijanie mają swoją tożsamość, ale jednocześnie przez cześć dla krzyża wyznają swoją wiarę w Chrystusa Zmartwychwstałego. Obowiązkiem każdego chrześcijanina jest więc przyjęcie krzyża jako „pieczęci” Chrystusa zwyciężającego śmierć przez Zmartwychwstanie.

Druga prawda płynąca z tego „manifestu” to personifikacja krzyża. Nie jest on bowiem tylko znakiem Chrystusa, chrześcijan, ale znakiem każdego człowieka. Można powiedzieć więc, że krzyż ma twarz każdego człowieka: tego, który żyje zgodnie z prawem Bożym zapisanym w sercu człowieka, i tego, który odrzuca prawo Boże i czyni zło. Tu tkwi również najgłębsza prawda o miłosierdziu, które jest jakby doskonalszym wcieleniem „zrównania” pomiędzy ludźmi, a więc także i doskonalszym

²¹ Franciszek, *O Krzyżu Chrystusa!*, <http://www.deon.pl/religia/serwis-papieski/aktualnosci-papieskie/art,4121,papieska-medytacja-o-krzyzu-chrystusa.html> [29.03.2016].

²² Gdyby Chrystus nie zmartwychwstał, „próżna byłaby nasza wiara” (por. 1Kor 15, 14). Skoro „Chrystus w was mieszka, ciało wprawdzie podlega śmierci ze względu na skutki grzechu, duch jednak ma życie na skutek usprawiedliwienia. A jeżeli mieszka w was Duch tego, który Jezusa wskrzesił z martwych, to ten, co wskrzesił Chrystusa Jezusa z martwych, przywróci do życia wasze śmiertelne ciała mocą mieszkającego w was swego Ducha” (Rz 8, 10–11).

wcieleniem sprawiedliwości, o ile ta w swoich granicach dąży również do takiego zrównania. Jednakże „zrównanie” przez sprawiedliwość zatrzymuje się w kręgu dóbr przedmiotowych związanych z człowiekiem, podczas gdy miłość i miłosierdzie sprawiają, że ludzie spotykają się ze sobą w samym tym dobru, jakim jest człowiek z właściwą mu godnością. Równocześnie „zrównanie” ludzi przez miłość nie stanowi zatarcia różnic: ten, kto daje, daje tym bardziej, gdy równocześnie czuje się obdarowany przez tego, kto przyjmuje jego dar; ten zaś, kto umie przyjąć ze świadomością, że i on również przyjmując, świadczy dobro, ze swej strony służy wielkiej sprawie godności osoby, która najgłębiej może jednoczyć ludzi pomiędzy sobą²³.

Franciszek w swoim „manifeście” podkreśla jeszcze bardziej „zrównanie” człowieka „dobrego” i „złego”. Papież mówi, że krzyż Chrystusa trzeba wiedzieć w zdrajcach, złoczyńcach, głupcach, dewastatorach, ale też w męczennikach współczesnych (w naszych siostrach i braciach zabitych, żywcem spalonych, zarżniętych czy ściętych barbarzyńskim mieczem i tchórzliwym milczeniem), w uchodźcach (w obliczach dzieci, kobiet i osób wyczerpanych i załęcznionych, które uciekają przed wojną i przemocą), czy cierpiących (w ludziach starszych opuszczonych przez swoich krewnych, w niepełnosprawnych i w niedożywionych dzieciach, odepchniętych przez nasze egoistyczne i zakłamanie społeczeństwa), w błogosławionych i świętych... Krzyż Chrystusa łączy ludzi dotkniętych cierpieniem i zadających cierpienie.

Krzyż Chrystusa stoi więc nie tylko w Kościele, nie tylko stoi w środku ludzkiej społeczności, ale stoi również między człowiekiem a człowiekiem, gdyż jest dotknięciem odwieczną miłością najboleśniejszych ran ziemskiej egzystencji człowieka, ran cielesnych i duchowych. Chrystus dzieli się na krzyżu z każdym człowiekiem swoim życiem, miłością i świętością. Każdy człowiek, kontemplując krzyż, uczy się przebaczać albo prosić o przebaczenie, a także żyć w pokorze i komunii. Krzyż pozwala także każdemu człowiekowi doświadczyć Bożego pokoju. Św. Augustyn stawia takie pytanie człowiekowi kontemplującemu krzyż Chrystusa: „Czy duch twój chce być zdolny do przewyciężenia twych pożądlivości? Niech się podda temu, który go przewyższa, a zwycięży to, co jest poniżej niego. Wtedy nastąpi w tobie pokój: prawdziwy, niezawodny i pełen łaski. Jaki jest porządek tego pokoju? Bóg włada duchem, a duch ciałem – trudno

²³ DiM, n. 14.

o lepszy porządek”²⁴. Taki porządek w świecie ustanowił Chrystus na krzyżu, dlatego nie można żadnemu człowiekowi odmówić obecności przy krzyżu Chrystusa.

W krzyżu Chrystusa znajduje się również odbicie rzeczywistości ziemskich i duchowych. To trzecia prawda, którą pokazuje w swoim „manifeście” Franciszek. Jan Paweł II wskazał na człowieka, który jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła... Dlatego usprawiedliwiona jest troska Kościoła o to, aby życie chrześcijan stawało się coraz bardziej ludzkie, aby wszystko, co na to życie się składa, odpowiadało prawdziwej godności człowieka... Sytuacja w świecie współczesnym daleka jest jednak od wymagań porządku moralnego, sprawiedliwości i miłości społecznej – człowiek coraz bardziej żyje w lęku²⁵.

Franciszek pokazuje wybrane, choć bardzo wymowne przyczyny tego lęku człowieka współczesnego: nienawiść, która panoszy się i oślepia serca i umysły; egoizm rujnujący przyszłość następnych pokoleń; korupcja, laicyzacja, przemoc, znieczulica, próżne ambicje... Te różne przejawy zła oświeśla krzyż Chrystusa, który jest symbolem Bożej miłości i ludzkiej niesprawiedliwości, ikoną największej ofiary z powodu miłości i skrajnego egoizmu wynikającego z głupoty, narzędziem śmierci i drogą zmartwychwstania, znakiem posłuszeństwa i znamieniem zdrady, miejscem kaźni prześladowań i sztandarem zwycięstwa. Krzyż bowiem „stanowi najgłębsze pochylenie się Bóstwa nad człowiekiem [...]. Krzyż stanowi jakby dotknięcie odwieczną miłością najboleśniejzych ran ziemskiej egzystencji człowieka”²⁶.

I wreszcie krzyż Chrystusa jest przedmiotem szczególnej czci wyznawców Chrystusa. Przedmiotem najwyższego kultu powinny być wizerunki drogocennego i ożywiającego Krzyża. „Kult bowiem obrazu skierowany jest do wzoru” (św. Bazyli). Kto zatem oddaje hołd obrazowi, ten go składa Istocie, którą obraz przedstawia. Papież Franciszek wzywa współczesnych chrześcijan, aby ożywili nabożeństwo krzyża. Krzyż jest najdroższą relikwią naszego Odkupiciela. W każdym chrześcijańskim domu jest ta relikwia, ale wymaga czci i uwielbienia. Każdorazowe oddanie czci krzyżowi Chrystusa jest przejściem w nowy wymiar życia. Znak krzyża rozpoczyna każdą modlitwę, bo to jest najkrótsza forma wyznania wiary.

²⁴ Augustyn z Hippony, *Sermones post Maurinos reperti*, Roma 1930, s. 633.

²⁵ RH, n. 15.

²⁶ DiM, n. 8.

Czym innym jednak jest błogosławieństwo znakiem krzyża. Jest to nie tylko wyznanie wiary, ale przede wszystkim klucz otwierający źródło łask. Od niego bowiem rozpoczął się nowy czas w dziejach człowieka. Jest to czas łaski, czas zbawienia. Poprzez Krzyż człowiek zobaczył na nowo perspektywę swojego życia na ziemi. Zobaczył, jak bardzo go umiłował Bóg. Zobaczył, jak wielka jest jego własna wartość. Miarą godności człowieka jest krzyż, na którym w ofierze dla zbawienia człowieka złożył swojego Syna: tak Bóg umiłował świat, że Syna swojego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne (por. J 3, 16).

Polityka czyni sprawiedliwość, a Kościół wyprasza miłosierdzie

Centralnym zadaniem polityki jest sprawiedliwy porządek społeczeństwa i państwa. Sprawiedliwość jest celem, a więc również wewnętrzną miarą każdej polityki. Polityka jest czymś więcej niż prostą techniką dla zdefiniowania porządków publicznych: jej źródło i cel znajdują się właśnie w sprawiedliwości, a ta ma naturę etyczną. Tak więc państwo nieuchronnie staje wobec pytania: jak realizować sprawiedliwość tu i teraz? To zaś pytanie zakłada inne, bardziej radykalne: co to jest sprawiedliwość? Jest to problem, który dotyczy rozumu praktycznego; aby jednak rozum mógł funkcjonować uczciwie, musi być stale oczyszczany, gdyż jego zaślepienie etyczne, wynikające z przewagi interesu i władzy, która go zaślepia, jest zagrożeniem, którego nigdy nie można całkowicie wyeliminować²⁷.

Kościół głosi prawdę o miłosierdziu Boga objawioną w ukrzyżowanym i zmartwychwstałym Chrystusie i wyznaje ją na różne sposoby. Kościół stara się również czynić miłosierdzie ludziom przez ludzi, widząc w tym nieodzowny warunek zabiegów o lepszy, „bardziej ludzki” świat dnia dzisiejszego i jutrzejszego. Jednakże w żadnym czasie Kościół nie może zapomnieć o „modlitwie, która jest wołaniem o miłosierdzie Boga” wobec wielorakiego zła, jakie ciąży nad ludzkością, i jakie jej zagraża. To właśnie jest podstawowym prawem i zarazem powinnością Kościoła w Jezusie Chrystusie²⁸.

Modlitwa Kościoła o miłosierdzie musi mieć charakter prorocki, czyli musi być połączona z działaniem na miarę potrzeb i zagrożeń człowieka

²⁷ DCE, n. 28a.

²⁸ DiM, n. 15.

w świecie współczesnym. To wołanie niech będzie wypełnione całą tą prawdą o miłosierdziu, jaka znalazła tak bogaty wyraz w Piśmie Świętym, Tradycji i autentycznym życiu z wiary tylu pokoleń Ludu Bożego. Odwołujmy się w nim tak jak prorocy do Boga, który nie może „brzydzić się tym, co stworzył” (por. Mdr 11, 24; Ps 145 [144], 9; Rdz 1, 31), do Boga, który jest wierny sobie samemu, swemu ojcostwu i swojej miłości. I tak jak prorocy, trzeba odwołać się do tej miłości, która ma cechy macierzyńskie i na podobieństwo matki idzie za każdym dzieckiem, za każdą zbłąkaną owcą, choćby tych zbłąkań było miliony, choćby nieprawość przeważała w świecie nad uczciwością, choćby ludzkość zasługiwała za swoje grzechy na jakiś współczesny „potop”, tak jak kiedyś zasłużyło nań pokolenie Noego²⁹.

Podejmując wielkie zadanie realizacji „manifestu” Franciszka, w którym można widzieć nowy etap misji Kościoła na miarę współczesnej epoki, tenże Kościół stale musi kierować się pełną świadomością, iż w tym dziele nie wolno mu pod żadnym warunkiem zatrzymać się na sobie samym. Racją jego bytu jest bowiem objawiać Boga, który pozwala nam „widzieć” siebie w Chrystusie (por. J 14, 9). Im większy zaś może być opór dziejów ludzkich, im większa obcość ziemskich cywilizacji, im większa miara negacji Boga w ludzkim świecie, tym większa w gruncie rzeczy bliskość tej tajemnicy, która ukryta w Bogu przed wiekami, w czasie stała się udziałem człowieka w Jezusie Chrystusie³⁰.

* * *

Szymon Słupnik w swoich czasach był żywą ikoną świętości, a teraz jest czczony przez Kościół na całym świecie. Jego modlitwa była nieustająca, a jego miłość powszechna, ponieważ przyjmował każdego, kto do niego przybywał, z bliska i z daleka, bardzo wielkiego i bardzo małego. Ponadto nosił na ciele rany Ukrzyżowanego Chrystusa (por. Teodoret z Cypru, *Historia religijna*, 26). W żywocie napisanym przez jednego z jego uczniów piętnaście lat po jego śmierci, nadzwyczajne powołanie św. Szymona opisane jest następująco: „przy pomocy cierpień swego sługi Bóg pragnął przebudzić świat z jego głębokiego odrętwienia”. Świat dzisiejszy potrzebuje przebudzenia do miłości Chrystusa Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże.

STRESZCZENIE

Artykuł ukazuje miłosierdzie, które różni się od sprawiedliwości, ale jej się nie sprzeciwia. Sprawiedliwość jest celem, a więc również wewnętrzną miarą każdej polityki. Sprawiedliwość, która dotyczy rozumu praktycznego, może zostać wypaczona. Kościół, głosząc i realizując miłosierdzie, pomaga oczyścić rozum praktyczny, a także przyczynia się do tworzenia świata bardziej ludzkiego.

Słowa kluczowe: miłosierdzie, sprawiedliwość, Kościół, krzyż.

SUMMARY

Article shows mercy, which is different from justice, but it is not. Justice is the goal, and therefore also the inner measure of each policy. Justice, which is concerned with practical reason can be subverted. The Church, preaching and carrying out charity, helps cleanse the mind practical and also helps to create a more human world.

Key words: mercy, justice, Church, cross.

LITERATURA

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

Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, 2005.

Boniewicz E., *Głosmy orędzie Bożego Miłosierdzia*, Częstochowa 1999.

Cekiera C., *Niezglębione drogi Bożego Miłosierdzia*, w: *Niepojęte drogi Wiekuistego*, red. W. Miziołek, C. Cekiera, L. Kantorski, Warszawa 1996, s. 89–142.

Dives in misericordia. Tekst i komentarze, red. S. Nagy, Lublin 1983.

Dziadosz H., *Miłosierdzie Boże na nowo odkrywane*, Kraków 1999.

Graczyk M., *Miłość miłosierna zasadą życia chrześcijańskiego*, „Studia Theologica Varsaviensia”, 31(1993) nr 1, s. 189–196.

Grygiel L., *Miłosierdzie Boże dla świata całego: Błogosławiona Siostra Faustyna*, Kraków 1993.

Jan Paweł II papież Bożego Miłosierdzia, opr. P. Słabek, Kraków 2002.

Kosicki G.W., *Jan Paweł II Papież Miłosierdzia*, Warszawa 2008.

Lewandowski B., *Jezu, ufam Tobie (studium teologiczno-liturgiczne)*, Rzym 1997.

Miłość miłosierna, red. J. Krucina, Wrocław 1985.

Mrozek S., *Sprawiedliwość nie wystarczy*, Nowy Sącz 1994.

Ozorowski E., *Dialogi o Bożym miłosierdziu. Wybór*, Białystok – Los Angeles 2003.

Romaniuk K., *Biblijny traktat o Miłosierdziu Bożym*, Ząbki 1994.

- Różycki I., *Miłosierdzie Boże. Zasadnicze rysy nabożeństwa do Miłosierdzia Bożego*, Kraków 1982.
- Różycki I., *Nabożeństwo do Miłosierdzia Bożego*, Kraków 1999.
- Różycki I., *Rozważania o Bożym miłosierdziu*, Kraków 1985.
- Szymański S., *W służbie Bożego Miłosierdzia*, Kraków 1981.
- Tischner J., *Drogi i bezdroża miłosierdzia*, Kraków 1999.
- Ukleja R., *Miłosierdzie Boże z pokolenia na pokolenie (Łk 1, 50)*, Wrocław 1997.
- Urbański S., *Mistyka miłosierdzia*, Warszawa 2007.
- Wejman H., *Miłosierdzie jako istotny element duchowości chrześcijańskiej*, Szczecin 1997.
- Witko A., *Obraz Bożego Miłosierdzia*, Kraków 1993.
- Woroniecki J., *Tajemnica Miłosierdzia Bożego*, Lublin 2001.
- Wyszyński S., *Miłość miłosierna*, Warszawa 1998.
- Zabielski J., *Wydobywanie dobra. Teologia chrześcijańskiego miłosierdzia*, Białystok 2006.

KS. JAROSŁAW LISICA

ROLA MIŁOSIERDZIA W WYCHOWANIU MORALNYM

„Umysłowość współczesna, może bardziej niż człowiek przeszłości, zdaje się sprzeciwiać Bogu miłosierdzia, a także dąży do tego, ażeby samą ideę miłosierdzia odsunąć na margines życia i odciąć od serca ludzkiego”¹.

Rok Miłosierdzia (8 XII 2015 – 20 XI 2016) jest dobrą okazją do refleksji nad nowym sposobem patrzenia na *homo socialis*, a w konsekwencji również na jego wychowanie moralne²; w tym kontekście rodzi się także pytanie o rolę miłosierdzia w kształtowaniu rozwijającej się osoby. Pomimo iż pojęcie „miłosierdzie” znajduje dość szerokie zastosowanie wychowawcze, to jednak – jak zauważa Walter Kasper – istnieje swoisty deficyt teologicznej refleksji na temat istotnej wartości miłosierdzia w życiu człowieka³. W tej perspektywie istnieje pilna potrzeba podjęcia na nowo refleksji nad rolą miłosierdzia w wychowaniu moralnym.

Zarówno „miłosierdzie” jak i „wychowanie moralne” to zagadnienia dość obszernie omawiane w wielu dziedzinach teologicznych. Dlatego, z uwagi na charakter artykułu, zostaną jedynie zasygnalizowane wybrane wymiary i aspekty analizowanych pojęć. Celowo też zostaną pominięte szczegółowe analizy biblijne chrześcijańskiego miłosierdzia. Taki zabieg

KS. JAROSŁAW LISICA – dr; kapłan archidiecezji gdańskiej, wykładowca w Wyższej Szkole Komunikacji Społecznej w Gdyni, pomorski kapelan wojewódzki strażaków przy Komendzie Wojewódzkiej Państwowej Straży Pożarnej w Gdańsku.

¹ DiM, n. 2.

² Por. M. L e n a, *Wychowawcze powołanie chrześcijaństwa*, ComP, 2(1982), nr 5, s. 26: „Wychowanie chrześcijańskie jest pojęciem, które można zrozumieć wyłącznie odnosząc je do osoby Jezusa Chrystusa, od którego bierze ono swój początek i w którym znajduje zarazem swe pełne odzwierciedlenie”.

³ Por. W. K a s p e r, *Miłosierdzie. Klucz do chrześcijańskiego życia*, Poznań 2014, s. 21.

wyduje się słuszny, by artykuł nie pretendował do wypowiedzi mieszczących się w paradygmacie egzegezy biblijnej. Ograniczenia dotyczące wyboru oraz prezentowanych stanowisk wynikają z zainteresowań badawczych autora.

Zadaniem niniejszego opracowania będzie ukazanie podstawowych kwestii związanych z zastosowaniem paradygmatu miłosierdzia w wychowaniu moralnym oraz próba odpowiedzi na pytanie, jaką rolę pełni miłość miłosierna w kształtowaniu moralnym młodych pokoleń.

1. Ujmowanie miłosierdzia i jego znaczenie dla rozwoju osobowego

Rozwój osobowy to proces dynamiczny, na który składa się wiele czynników wzajemnie siebie warunkujących, gdzie szczególne znaczenie mają najważniejsze podmioty: wychowanek i wychowujący. Ponadto można uwzględnić znaczenie środowiska, w jakim dokonuje się proces formacji osoby. Są nimi: rodzice, szkoła, ojczyzna, naród, państwo, Kościół, a także środki społecznego przekazu. Aby jednak dojrzewanie osoby było pełne, musi być integralne, czyli takie, na które składa się rozwój: fizyczny, intelektualny, społeczny, emocjonalny, religijny, moralny i duchowy⁴. W tym miejscu należy postawić pytanie, jaki jest sens i znaczenie miłosierdzia dla integralnego rozwoju jednostki ludzkiej? Zanim jednak zostanie podjęta próba odpowiedzi na tak sformułowane pytanie badawcze, należy najpierw przypomnieć, czym w ogóle jest miłosierdzie.

Według wielu naukowców, podanie wyczerpującej definicji miłosierdzia jest niezmiernie trudne. W ujęciu teologicznym, miłość miłosierna oznacza akt pomocy potrzebującym z zachowaniem ich godności osobowej, wynikający z wewnętrznego współczucia i miłości bliźniego⁵. Miłosierdzie jest zawsze relacją dwubiegunową, doznaje go zarówno osoba przyjmująca jak i obdarzająca⁶. Według Jana Pawła II miłosierdzie to odkrywanie dobra w sobie i w bliźnich⁷. Czyny miłosierdzia są aktami prawdziwej miłości tylko wówczas, gdy obdarowujący ma przekonanie, że sam zostaje ubogacony przez obdarowywanego⁸. Upraszczając, moż-

⁴ Por. A. Matczak, *Zarys psychologii rozwoju*, Warszawa 2003, s. 29.

⁵ Por. J. Duda, *Miłosierdzie i gospodarka – od gór pobożnych do wspólnego ratowania się w nieszczęściu*, „Annales. Etyka w życiu gospodarczym”, 16(2013), s. 201.

⁶ A. Piwoń, *Miłosierdzie w Nowym Testamencie*, w: EK, t. 12, Lublin 2008, kol. 1090.

⁷ Por. DiM, n. 14.

⁸ Por. L. Szubartowski, *O miłosierdziu Boga*, Lublin 2010, s. 124–126.

na przyjąć, że miłosierdzie jest formą pozytywnego ustosunkowania się uczuciowego do drugiego człowieka.

Ponadto nauki teologiczne potwierdzają, że zarówno okazywanie miłosierdzia, jak i samo miłosierdzie wypływa z natury Boga. „Miłosierdzie jawi się jako fundamentalna, a właściwie jedyna płaszczyzna spotkania Boga z człowiekiem w czasie jego ziemskiego pielgrzymowania”⁹, ale także jako płaszczyzna spotkania pomiędzy ludźmi. Aby jednak obdarzyć drugą osobę miłosierdziem, człowiek najpierw musi sam go doświadczyć, a doświadcza tego w spotkaniu z Bogiem bogatym w miłosierdzie. Mimo rozlicznych grzechów Bóg pozwala istnieć ludziom, co więcej przebacza im grzechy i pragnie szczęścia dla każdego człowieka. Na tym właśnie polega głębia Jego miłosierdzia¹⁰. Dlatego, jak zauważa Mirosław Brzeziński, spotkanie z Bogiem miłosierdzia i doświadczenie Jego miłości miłosiernej uczy człowieka, jak obdarzać takim miłosierdziem innych i jak kochać taką miłością. Każdy człowiek powołany jest do miłości, miłosierdzia, do daru z siebie, i jedynie w Bożym miłosierdziu odkrywa, jak powinna być realizowana miłość miłosierna względem drugiego człowieka¹¹.

Na marginesie warto dodać, że historia życia chrześcijan ukazuje także zróżnicowane pojmowanie miłosierdzia jako normy moralnej i jego znaczenia dla rozwoju osobowego człowieka. Wiąże się to bowiem z pojmowaniem Boga oraz założeniami antropologicznymi i ich konsekwencją w życiu moralnym, a wcześniej w wychowaniu moralnym. Społeczeństwo przeszłości – zwłaszcza XIX i XX wieku – jak też wielu współczesnych ludzi sprowadza miłosierdzie do litościwych datków bogatych na rzecz biednych. Przejawy tak rozumianego miłosierdzia najczęściej zakrywały krzywdzącą nierówność społeczną oraz eksponowały różnicę między dobroczyńcą a dobro-biorcą. Innym przykładem zróżnicowanego pojmowania miłosierdzia jest błędna interpretacja ludzkich możliwości, zwłaszcza nauki i techniki, co pozwala człowiekowi czuć się absolutnym panem ziemi. Takie pojmowanie człowieka i jego rozwoju osobowego nie zostawia miejsca dla miłosierdzia, które z kolei wypierane jest przez prawa ekonomiczno-społeczne, kształtujące przekonanie, że człowiek może sam zbudować prawdziwy „raj na ziemi”. Brak zaś owego „raju”

⁹ J. Zabiełski, *Prawda ludzkiego losu*, Białystok 2000, s. 124.

¹⁰ Por. A.L. Bławat, *Ewangeliczne miłosierdzie objawiające się w apostołskich zadaniach rodziny*, SnR, 9(2005), nr 2(17), s. 39.

¹¹ Por. M. Brzeziński, *Doświadczenie miłosiernej miłości w życiu rodzinnym*, „Studia Teologiczne”, 26(2008), s. 126.

oraz pogłębiający się kryzys wychowania moralnego niosą ze sobą coraz większe poczucie zagrożenia oraz egzystencjalny lęk¹².

Takie postrzeganie miłosierdzia i jego znaczenia dla rozwoju osobowego spotkało się z weryfikacją w nauczaniu Kościoła oraz jego działalności wychowawczej. Warto wspomnieć, że szczególne dostrzeżenie oraz swoiste odrodzenie miłosierdzia dokonało się w XX wieku. W magisterium Kościoła zapoczątkowała je zwłaszcza encyklika Jana Pawła II *Dives in misericordia* (1980). Rozwój tej problematyki kontynuował papież Benedykt XVI, szczególnie w encyklikach *Deus caritas est* oraz *Caritas in veritate*. Obecnie w Kościele – zwłaszcza w trwającym Roku Miłosierdzia – dokonuje się swoiste ożywienie zarówno prawdą o miłosiernej miłości Boga, jak też wprowadzaniem miłosierdzia jako moralno-społecznej zasady życia chrześcijan¹³.

Ten krótki przegląd pojmowania miłosierdzia i jego znaczenia dla rozwoju osobowego pozwala uznać postulat, by miłość miłosierna znalazła wiarygodne odbicie w życiu każdego człowieka. Mając zatem na uwadze wskazaną powyżej specyfikę rozumienia miłosierdzia, dalszy kierunek analiz skupiać się będzie w głównej mierze już na samym wychowaniu moralnym.

2. Aktualność znaczenia wychowania moralnego

Refleksja nad rozwojem moralnym człowieka oraz nad możliwościami jego wspomagania, a więc wychowaniem moralnym, należy do zadań pedagogiki, które badawczo można realizować na wiele sposobów, m.in.: 1) zastanawiać się nad kondycją moralną dzisiejszego społeczeństwa i argumentować za potrzebą takiego wpływu wychowawczego, który pozwoli wychowankom w zrelatywizowanym świecie odnaleźć i realizować uniwersalne wartości; 2) zadawać pytania o skuteczne metody wychowania moralnego; 3) pytać o miejsce takiego wychowania we współczesnej szkole i innych instytucjach edukacyjnych¹⁴; 4) indagować o rolę, jaką odgrywa miłosierdzie w procesie kształtowania osobowości młodego człowieka¹⁵.

¹² Por. J. Zabielski, *Chrześcijańskie miłosierdzie jako personalistyczna zasada życia społecznego*, „Rocznik Teologii Katolickiej”, 8(2009), s. 71–72.

¹³ Por. tamże.

¹⁴ Na temat wychowania we współczesnej szkole katolickiej oraz innych instytucjach edukacyjnych na szczególną uwagę zasługują prace: W. Cichosz, *Pedagogia wiary we współczesnej szkole katolickiej*, Warszawa 2010; tenże, *Możliwości dialogu wychowania chrześcijańskiego ze współczesną edukacją polską*, Pelplin 2013; S. Dziekoński, *Wychowanie we współczesnej szkole katolickiej*, Warszawa 2013.

¹⁵ Por. M. Chutorañski, *Moralność, rozwój moralny, wychowanie moralne*, „Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja”, 15(2012), nr 2(58), s. 97.

Wychowanie moralne jest jedną ze szczególnie ważnych dziedzin praktyki edukacyjno-wychowawczej. Od jego rezultatów bowiem zależy w znacznej mierze styl funkcjonowania osoby w środowisku społecznym¹⁶. W wychowaniu moralnym występuje oddziaływanie na osobowość wychowanka w taki sposób, aby umiał on odróżniać dobro od zła, wybierać dobro, a odrzucać zło¹⁷. Ponadto proces ten zakłada odwołanie zarówno do sfery intelektualnej wychowanka, jak i do jego emocji i woli. Zaangażowane są tu takie sekwencje psychiczne, jak: intuicja, empatia, myślenie, wyobraźnia itp. Wychowawca nie tylko stwarza sytuacje edukacyjne, ale także oddziałuje na wychowanka słowem oraz własną postawą wobec innych ludzi, świata przyrody czy wartości kultury¹⁸.

Obecnie wychowanie moralne stało się potrzebą, o której nie trzeba nikogo przekonywać. Jego oczywistość i aktualność najpełniej ukazują się wówczas, gdy obserwuje się sposób życia w obszarze gospodarczym, rodzinnym, społecznym czy politycznym w dobie postępu naukowo-technicznego¹⁹. Te i inne przemiany życia społeczno-kulturowego sprawiają, że pojawia się wyjątkowo duże zapotrzebowanie na wielostronny i harmonijny rozwój osobowości dzieci i młodzieży, a w szczególności na kształtowanie w nich wrażliwości na wartości moralne oraz moralnych cech charakteru, takich jak: prawość, uczciwość, odpowiedzialność, sprawiedliwość oraz właściwe przekonania etyczne. W wychowaniu moralnym człowieka głównym zadaniem powinno być naturalne wyzwalanie oraz wydobywanie tych sprawności moralnych, które są podstawą czynienia dobra²⁰.

Anna Rzędkowska zauważa, że wraz z rozwojem techniki oraz nauki pojawiają się różne problemy dotyczące natury moralnej, np. wzrastające bezrobocie, kara śmierci, eutanazja, zagrożenia związane z inżynierią genetyczną oraz wiele innych, które mogą dotyczyć w sposób pośredni lub bezpośredni młodego człowieka²¹. Dlatego, jak już wspomniano wcześniej, szczególnie ważne jest dzisiaj wychowanie moralne, „którego głównym

¹⁶ Por. L. Zarzecki, *Teoretyczne podstawy wychowania. Teoria i praktyka w zarysie*, Jelenia Góra 2012, s. 113–114.

¹⁷ Por. J. Lisica, *Dynamizm aretologicznego ukierunkowania wychowania moralnego w świetle cnoty cierpliwości hypomone*, „Studia Humanistica Gedanensia”, 3(2014), s. 47.

¹⁸ Por. J. Górniewicz, *Teoria wychowania (wybrane problemy)*, Olsztyn 2008, s. 97.

¹⁹ Por. M. Łobocki, *Wychowanie moralne w zarysie*, Kraków 2008, s. 17.

²⁰ Por. A. Róg, M. Orzechowska, *Wychowanie do wartości*, „Edukacja i Dialog”, 2004, nr 5, s. 12.

²¹ Por. A. Rzędkowska, *Aktualność podstaw wychowania moralnego w „Gravissimum educationis”*, „Teologia Młodych”, nr 3(2014), s. 44.

celem jest przyswajanie (przez dzieci i młodzież) wiedzy o problemach moralnych i umiejętności odróżniania tego, co moralnie dobre i godziwe, od tego, co złe, niegodziwe [...] z moralnego punktu widzenia”²².

Sygnalizując aktualność znaczenia wychowania moralnego w dobie współczesności, nie należy zapomnieć o deklaracji Soboru Watykańskiego II o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, która podejmuje próbę określenia istoty i celowości wychowania moralnego. Najpierw podkreśla ona, że prawdziwe wychowanie zdąża do kształtowania osoby ludzkiej w kierunku jej celu ostatecznego i do dobra społeczności, w której tenże człowiek przebywa. Ponadto wzywa do niesienia pomocy człowiekowi, zwłaszcza młodemu, w celu „harmonijnego rozwijania wrodzonych właściwości fizycznych, moralnych i intelektualnych”²³. Te wrodzone właściwości moralne osoby wynikają z samej natury ludzkiej i zmierzają „do zdobywania stopniowo coraz doskonalszego zmysłu odpowiedzialności w należyтым kształtowaniu własnego życia”²⁴.

Rozpatrywana powyżej aktualność znaczenia wychowania moralnego pozwala wysunąć wniosek, że w konfrontacji ze światem współczesnym ten wyjątkowy rodzaj formacji pozostaje działaniem wciąż niedocenianym, a niekiedy wręcz ignorowanym bądź traktowanym marginalnie. Taki stan rzeczy może prowadzić do lekceważenia samej wartości kształtowania postaw moralnych, potrzebnych zwłaszcza we współczesnym świecie.

3. Fundamentalna rola miłosierdzia w systemie wychowawczym

W świetle przeprowadzonych powyżej analiz, rozumiejąc istotę miłosierdzia oraz mając świadomość wagi wychowania moralnego w życiu człowieka, należy teraz podjąć próbę udzielenia odpowiedzi na pytanie, jaką rolę pełni miłosierdzie w procesie kształtowania osobowości młodego człowieka. Jak już wspomniano, skoro miłosierdzie „w swoim właściwym kształcie [...] objawia się jako dowartościowywanie, jako podnoszenie w górę, jako wydobywanie dobra spod nawarstwień zła, które jest w świecie i człowieku”²⁵, to – zdaniem Józefa Zabielskiego – rola miłosierdzia sprowadzać się będzie do kształtowania postawy suponującej istnienie całego zespołu sprawności moralnych, zakorzenionych szczególnie w wychowaniu

²² Por. M. Łobocki, *Wychowanie moralne w zarysie*, dz. cyt., s. 12.

²³ DWCh, n. 1.

²⁴ Tamże.

²⁵ DiM, n. 6.

moralnym. W tym rozumieniu, rola miłosierdzia w procesie wychowania moralnego będzie polegała na domaganiu się nie tyle spełniania poszczególnych „uczynków”, ile kształtowania etosu miłosierdzia, czyli stałego i trwałego „bycia miłosiernym” przez całe życie. W tym kontekście warto dodać, że owo „bycie miłosiernym” oznacza zakorzenienie się na zawsze w miłości, która pochodzi od Boga i do Niego prowadzi. Wychowywanie zaś w tym nurcie miłości miłosiernej powinno wyrażać się we wszystkich życiowych sytuacjach. Innymi słowy, rola miłosierdzia w wychowaniu moralnym w głównej mierze kładzie akcent bardziej na trwałym „byciu” przy drugim człowieku potrzebującym pomocy, niż na sporadycznym „bywaniu” miłosiernym²⁶.

Odkrywanie roli miłosierdzia w wychowaniu moralnym może być rozpatrywane w kontekście różnych dyscyplin i sytuacji. Na szczególną uwagę zasługują związane z nią wartości, ujawniające się w procesie kształcenia i wychowania moralnego. Waclaw Hryniewicz podkreśla, że „miłosierdzie i współczucie otwierają nowe możliwości, dają szansę rozpoczęcia na nowo. Miłosierdzie jest na dłuższą metę skuteczniejsze niż kara. To ono przywraca utracone więzi wspólnoty między ludźmi i umożliwia powrót, odbudowuje poczucie międzyludzkiej solidarności”²⁷. Należy w tym miejscu zwrócić uwagę na fakt, że rola miłosierdzia w wychowaniu moralnym kryje w sobie wielką siłę twórczą, wymaga też głębszej duchowości, większej odpowiedzialności religijnej i dojrzałości²⁸.

Miłosierdzie i wychowanie moralne powinny więc prowadzić do takiej integracji, by wychowankowie odnajdywali głębszy sens życia i przez to umacniali własną postawę moralną. Na tej podstawie wydaje się słusznym określenie roli miłosierdzia jako fundamentalnej w procesie kształtowania i wychowywania moralnego jednostki ludzkiej. W związku z powyższym, na obecnym etapie wnioskowania naukowego, należy wyszczególnić pięć istotnych elementów konstytuujących rolę miłosierdzia w wychowaniu moralnym.

²⁶ Por. J. Zabielski, *Chrześcijańskie miłosierdzie jako personalistyczna zasada życia społecznego*, art. cyt., s. 76; tenże, *Wydobywanie dobra. Teologia chrześcijańskiego miłosierdzia*, Białystok 2006, s. 88–92.

²⁷ W. Hryniewicz, *Miłosierdzie jako zasada pedagogiczna. Kilka refleksji teologa*, w: *Edukacja. Teologia i dialog*, t. 1, red. R. Niparko, J. Skrzypczak, Poznań 2004, s. 108.

²⁸ Por. K. Kraszewski, *Wybrane aspekty kształcenia i wychowania w kontekście poglądów Bogdana Jańskiego*, <http://www.biz.xcr.pl/files/Kraszewski-Wybrane-aspekty-ksztalcenia.pdf> [9.02.2016].

1) „Forma miłości bliźniego” – teologia moralna podaje, że w aspekcie wychowania, miłosierdzie jest formą miłości, która spontanicznie zwraca się ku drugiemu, znajdującemu się w potrzebie. Zatem rola miłosierdzia w aspekcie wychowania moralnego będzie sprowadzała się do wykształcenia postawy solidarności z bliźnim. Wzór takiej postawy ukazał Chrystus w przypowieści o miłosiernym Samarytaninie (Łk 10, 33n), który zauważył, współczuł i podjął konkretne działanie, by pomóc pokrzywdzonemu. W tym kontekście warto dodać, że w myśli ojców Kościoła miłosierdzie zajmowało centralne miejsce w wychowaniu, nie tylko ze względu na obowiązek czynienia dobra względem bliźnich, lecz także ze względu na jego obiektywną wartość w procesie kształcenia osobowości ucznia²⁹.

2) „Kształtowanie wyobraźni miłosierdzia” – tak można nazwać kolejny element konstytuujący rolę miłosierdzia w wychowaniu moralnym. Dzięki tej roli miłosierdzia w wychowaniu kształtuje się postawa nawrócenia ku osobie i trwanie przy niej. Trzeba dodać, że świadomość niemożności zaradzenia wszystkim ludzkim niedolom każe zwrócić się do Boga bogatego w miłosierdzie z ufną modlitwą o pomoc w czynieniu miłosierdzia bliźnim³⁰.

3) „Obrona godności człowieka” – w procesie wychowywania, miłosierdzie uczy postrzegać człowieka jako osobę obdarzoną niezbywalną godnością, rozumną i wolną, powołaną do miłości. Mając świadomość tego, że człowiek został stworzony na Boży obraz i podobieństwo, miłosierdzie uczy także przyjmować postawę obrony godności człowieka, gdy ta zostanie naruszona przez różnorakie działania ze strony otoczenia³¹. Ta rola miłosierdzia jest szczególnie ważna, gdyż bez niej nie może być mowy o budowaniu i pogłębianiu cywilizacji miłości.

4) „Kształtowanie postawy miłosierdzia” – mając na uwadze dynamiczny charakter osobowości jednostki ludzkiej wynikający z wrodzonego pędu do rozwoju, rolą miłosierdzia w wychowaniu moralnym będzie kształtowanie dojrzałej postawy pełnej miłości miłosiernej w stosunku do drugiego człowieka. Jest to uwarunkowane odpowiedzialnym przeżywaniem osobistej słabości oraz gotowością do bycia samemu przedmiotem

²⁹ Por. W. Zyzak, *Miłosierdzie jako termin teologiczny*, „Polonia Sacra”, 19(2015), nr 1(38), s. 141.

³⁰ Por. J. Zabiełski, *Wydobywanie dobra...*, dz. cyt., s. 11.

³¹ Zob. A. Nossol, *Personalistyczno-humanistyczny aspekt w doznawaniu i świadczeniu miłosierdzia*, w: *Miłosierdzie w postawie ludzkiej*, red. W. Słomka, Lublin 1989, s. 51.

miłosierdzia³². Jednym z obszarów, na którym każdy ma prawo oczekiwać miłosiernej miłości, jest pomoc w rozwoju własnej osobowości³³.

5) „Bodziec do pełnienia czynów miłosierdzia” – w wychowaniu moralnym, miłosierdzie staje się bodźcem do praktykowania czynów miłosierdzia. Jak podaje *Katechizm Kościoła katolickiego*, uczynkami miłosierdzia są dzieła miłości, przez które człowiek przychodzi z pomocą bliźniemu w potrzebach jego ciała i duszy (por. Iz 58, 6–7; Hbr 13, 3). Pouczać, radzić, pocieszać, umacniać, jak również przebaczać i krzywdy cierpliwie znosić – to uczynki miłosierdzia co do duszy. Uczynki miłosierdzia co do ciała to: głodnych nakarmić, bezdomnym dać dach nad głową, nagich przyodziać, chorych i więźniów nawiedzać, umarłych grzebać (por. Mt 25, 31–46)³⁴. Dlatego miłosierdzie w wychowaniu moralnym ma do odegrania rolę zrodzenia w człowieku pragnienia czynienia miłosierdzia względem potrzebujących. Każde mocne doświadczenie, angażujące w sposób istotny całego człowieka, pociąga za sobą potrzebę dzielenia się nim. Z pewnością doświadczenie Bożego miłosierdzia, zestawione z doświadczeniem ludzkiej nędzy i słabości, powinno przynieść wspaniałe czyny miłości miłosiernej względem bliźnich. Należy również zwrócić uwagę na fakt, że wychowanie moralne byłoby niepełne, gdyby zabrakło w nim wezwania do czynienia miłosierdzia³⁵.

Podsumowując powyższe elementy konstytuujące rolę miłosierdzia w wychowaniu moralnym człowieka, należy zgodzić się z Mieczysławem Polakiem, że znajdują one swoje uzasadnienie w nauczaniu Jana Pawła II. Wiązał on odwołanie się do miłosierdzia Bożego i ludzkiego z sytuacją współczesnego świata, ponieważ w nim ujawniają się nie tylko przeobrażenia budzące nadzieję na lepszą przyszłość człowieka na ziemi, lecz również takie, które łączą się z zagrożeniami sięgającymi dalej niż dotychczas. Ta sytuacja sprawia, że miłosierdzie i jego rola w wychowaniu moralnym jawi się jako jeszcze bardziej konieczna i wyjątkowa w kształceniu młodych pokoleń³⁶.

³² Por. W. Zyzak, *Miłosierdzie jako termin teologiczny*, art. cyt., s. 151.

³³ Por. Z. Płużek, *Miłosierdzie w postawie ludzkiej w interpretacji psychologicznej*, w: *Miłosierdzie w postawie ludzkiej*, dz. cyt., s. 249–254.

³⁴ Por. KKK, n. 2447.

³⁵ Por. J. Machniak, *Akt zawierzenia świata Bożemu miłosierdziu Jana Pawła II*, w: *Zawierzenie Bożemu miłosierdziu w łagiewnickim sanktuarium. Materiały z sympozjum*, red. J. Machniak, Kraków 2003, s. 38.

³⁶ Por. M. Polak, *Duszpasterstwo miłosierdzia. Miłosierdzie jako paradygmat pastoralnej misji Kościoła*, „Teologia Praktyczna”, 15(2014), s. 9.

Świat współczesny nie jawi się jako podmiot miłosierdzia ani nawet jego chętny biorca. Często dominuje w nim anty-miłosierdzie. Preferuje się postawy, a nawet systemy wychowawcze, które nie mają nic wspólnego z miłosierdziem albo wręcz są jego zaprzeczeniem. To różnego rodzaju formy przemocy, agresji, nacisku i terroru, a także próby ich usprawiedliwiania. Z kolei takie przymioty ludzkie, jak: miłość, miłosierdzie, przebaczenie, łagodność, cierpliwość – są nieobecne albo zupełnie niezrozumiałe³⁷. Ponadto zauważyć można tendencje do tego, by podstawą życia było czerpanie doznań i przyjemności, a wartości są uznawane o tyle, o ile przyczyniają się do tworzenia doznań. Jedną z istotnych konsekwencji tego rodzaju przeobrażeń jest dysfunkcja systemu norm moralnych czy nawet zupełny relatywizm i hedonizm. Dlatego jednym z głównych zadań wychowawczych jest budowanie trwałych fundamentów życia ze wskazaniem na podstawowe wartości – istotne z punktu widzenia pełni osobowego spełnienia się człowieka³⁸.

W tym kontekście, nie trzeba nikogo przekonywać, że szczególnie miłosierdzie jawi się jako fundament wychowania moralnego. W kształtowaniu postawy moralnej chodzi o to, aby człowiek był sprawcą dobra moralnego, które ma stanowić o jego realnej doskonałości. Nie ulega też wątpliwości, że miłosierdzie w procesie formacji moralnej pełni także rolę „przewodnika” na drodze osiągnięcia pełni człowieczeństwa. Tylko tak uformowana osobowość umożliwi człowiekowi dążenie do osiągnięcia świętości.

STRESZCZENIE

Autor artykułu podjął próbę ukazania roli miłosierdzia w wychowaniu moralnym. Punkt wyjścia stanowi ogólne i chrześcijańskie ujęcie miłosierdzia oraz jego znaczenie dla rozwoju osobowego. Podjęte analizy pozwalają sformułować poszczególne aksjomaty ludzkiego miłosierdzia w procesie kształcenia i wychowywania osobowości młodego człowieka. Tak prowadzona refleksja naukowa wskazuje na potrzebę podkreślenia aktualności znaczenia wychowania moralnego w dzisiejszym

³⁷ Por. R. Forycki, *Czas i czasy miłosierdzia*, w: *Bóg bogaty w miłosierdzie*, Poznań 2003, s. 337–341 (*Kolekcja „Communio”*, t. 15); J. Kocłęga, *Wierzę w miłosierdzie Boże – nadzieję zbawienia*, <http://wydawnictwo.wit-czestochowa.pl/Editor/assets/tom%201/128-146.pdf> [11.02.2016].

³⁸ Por. A. Regulska, *Rola wartości moralnych w procesie wychowania*, SnR, 17(2013), nr 1(32), s. 149.

świecie. W konkluzji zostały wskazane elementy konstytuujące rolę miłosierdzia w wychowaniu moralnym osoby ludzkiej.

Słowa kluczowe: Boże miłosierdzie, miłosierdzie, moralność, rola miłosierdzia, wychowanie, wychowanie moralne.

SUMMARY

The article attempts to present the role of Divine Mercy in the moral upbringing. The starting point is the general and Christian perspective of mercy and its role in the personal development. The analyses made in the article allow to formulate particular axioms of human mercy in the process of educating and shaping the personality of a young person. This scientific reflection indicates the need to emphasise the relevance of the meaning of moral upbringing in today's world. The conclusion indicates elements that constitute the role of mercy in the moral upbringing of a person.

Key words: Divine Mercy, mercy, morality, the role of Divine Mercy, upbringing, moral upbringing.

BIBLIOGRAFIA

- Sobór Watykański II, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, 1965.
- Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia* (30.11.1980)
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2002.
- Franciszek, pap., Bulla *Misericordiae vultus* (11 IV 2015).
- Bławat A.L., *Ewangeliczne miłosierdzie objawiające się w apostołskich zadaniach rodziny*, SnR, 9(2005), nr 2(17), s. 35–46.
- Brzeziński M., *Doświadczenie miłosiernej miłości w życiu rodzinnym*, „Studia Teologiczne”, 26(2008), s. 125–139.
- Chutorański M., *Moralność, rozwój moralny, wychowanie moralne*, „Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja”, 15(2012), nr 2(58), s. 97–106.
- Duda J., *Miłosierdzie i gospodarka – od gór pobożnych do wspólnego ratowania się w nieszczęściu*, „Annales. Etyka w życiu gospodarczym”, 16(2013), s. 201–213.
- Forycki F., *Czas i czasy miłosierdzia*, w: *Bóg bogaty w miłosierdzie*, Poznań 2003, s. 331–341 (*Kolekcja „Communio”*, t. 15).
- Górniewicz J., *Teoria wychowania (wybrane problemy)*, Olsztyn 2008.
- Hryniewicz W., *Miłosierdzie jako zasada pedagogiczna. Kilka refleksji teologa*, w: *Edukacja. Teologia i dialog*, t. 1, red. R. Niparko, J. Skrzypczak, Poznań 2004, s. 97–108.
- Kasper W., *Miłosierdzie. Klucz do chrześcijańskiego życia*, Poznań 2014.

- Kocłęga J., *Wierzę w miłosierdzie Boże – nadzieję zbawienia*, <http://wydawnictwo.wit-czestochowa.pl/Editor/assets/tom%201/128-146.pdf>, [11.02.2016].
- Kraszewski K., *Wybrane aspekty kształcenia i wychowania w kontekście poglądów Bogdana Jańskiego*, <http://www.biz.xcr.pl/files/Kraszewski-Wybrane-aspekty-ksztalcenia.pdf> [9.02.2016].
- Lena M., *Wychowawcze powołanie chrześcijaństwa*, *ComP*, 2(1982), nr 5, s. 26–40.
- Lisica J., *Dynamizm aretologicznego ukierunkowania wychowania moralnego w świetle cnoty cierpliwości hypomone*, „*Studia Humanistica Gedanensia*”, 3(2014), s. 45–64.
- Łobocki M., *Wychowanie moralne w zarysie*, Kraków 2008.
- Machniak J., *Akt zawierzenia świata Bożemu miłosierdziu Jana Pawła II*, w: *Zawierzenie Bożemu miłosierdziu w łagiewnickim sanktuarium. Materiały z sympozjum*, red. J. Machniak, Kraków 2003, s. 25–39.
- Matczak A., *Zarys psychologii rozwoju*, Warszawa 2003.
- Nossol A., *Personalistyczno-humanistyczny aspekt w doznawaniu i świadczeniu miłosierdzia*, w: *Miłosierdzie w postawie ludzkiej*, red. W. Słomka, Lublin 1989, s. 45–52.
- Piowar A., *Miłosierdzie w Nowym Testamencie*, w: *EK*, t. 12, Lublin 2008, kol. 1089–1090.
- Plużek Z., *Miłosierdzie w postawie ludzkiej w interpretacji psychologicznej*, w: *Miłosierdzie w postawie ludzkiej*, red. W. Słomka, Lublin 1989, s. 249–254.
- Polak M., *Duszpasterstwo miłosierdzia. Miłosierdzie jako paradygmat pastoralnej misji Kościoła*, „*Teologia Praktyczna*”, 15(2014), s. 7–21.
- Regulska A., *Rola wartości moralnych w procesie wychowania*, *SnR*, 17(2013), nr 1(32), s. 134–150.
- Róg A., Orzechowska M., *Wychowanie do wartości*, „*Edukacja i Dialog*”, 2004, nr 5, s. 11–18.
- Rzędkowska A., *Aktualność podstaw wychowania moralnego w „Gravissimum educationis”*, „*Teologia Młodych*”, nr 3(2014), s. 44–59.
- Szubartowski L., *O miłosierdziu Boga*, Lublin 2010.
- Zabielski J., *Chrześcijańskie miłosierdzie jako personalistyczna zasada życia społecznego*, „*Rocznik Teologii Katolickiej*”, 8(2009), s. 71–84.
- Zabielski J., *Prawda ludzkiego losu*, Białystok 2000.
- Zabielski J., *Wydobywanie dobra. Teologia chrześcijańskiego miłosierdzia*, Białystok 2006.
- Zarzecki L., *Teoretyczne podstawy wychowania. Teoria i praktyka w zarysie*, Jelenia Góra 2012.
- Zyzak W., *Miłosierdzie jako termin teologiczny*, „*Polonia Sacra*”, 19(2015), nr 1(38), s. 133–154.

KS. STANISŁAW SUWIŃSKI

**CZYNNA MIŁOŚĆ U „OJCA UBOGICH”
– św. Zygmunt Gorazdowski (1845–1920)**

Chrystus nauczył nas, że człowiek nie tylko doświadcza miłosierdzia Boga samego, ale także jest powołany do tego, by sam czynił miłosierdzie drugim. Czyn miłosierdzia jest poniekąd odpowiedzią człowieka na miłosierdzie okazane mu przez Boga. Słowo, choćby najpiękniejsze, częstokroć nie wystarcza. Potrzeba świadectwa czynu, na które dzisiejszy świat jest szczególnie uwrażliwiony.

Czyn miłosierdzia to akt miłości współczującej, wybaczącej, śpieszącej z pomocą, który ma swój wzór i źródło w osobie Jezusa Miłosiernego. Moc do jego spełnienia trzeba czerpać ze źródła sakramentów. Podstawowym motywem czynu miłosierdzia ma być dla człowieka wdzięczna miłość do Chrystusa za doznane od Niego miłosierdzie. Chociaż nawet pojedyncze akty tak pojmowanego miłosierdzia są cenne same w sobie, jednak w życiu chrześcijańskim powinno się dążyć do stopniowego wyrobienia w sobie trwałej postawy. Chodzi zaś o postawę gotowości spieszenia z pomocą i służenia każdemu człowiekowi będącemu w potrzebie. Mamy się stawać bliźnim, czyli kimś bliskim wobec każdego człowieka. Wyrobieniu takiej postawy powinna pomagać świadomość, że każda osoba ludzka jest cenna w oczach samego Boga, że za każdego Chrystus oddał swoje życie.

Warto spojrzeć na czynną miłość przez przykład działania św. Zygmunta Gorazdowskiego – kapłana archidiecezji lwowskiej i fundatora zakonu Zgromadzenia Sióstr św. Józefa¹. Papież Jan Paweł II powiedział

KS. STANISŁAW SUWIŃSKI – dr hab., adiunkt na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. W zakresie jego badań jest duchowość chrześcijańska z uwzględnieniem powołania do świętości i dróg rozwoju duchowego.

¹ Ks. Zygmunt Karol Gorazdowski urodził się 1 XI 1845 r. w Sanoku, jako syn Feliksa i Aleksandry z Łazowskich. Oboje rodziców Zygmunta ceniono jako ludzi zacnych, prawdzi-

o nim, że to „prawdziwa perła łacińskiego duchowieństwa [...]”. Choć był słabego zdrowia, powodowany niezwykłą miłością bliźniego poświęcał się nieustannie służbie ubogim [...] jako «ojciec ubogich» i «ksiądz bezdomnych» [...] był obecny wszędzie tam, gdzie rozlegał się krzyk ludzkiego cierpienia, na który starał się odpowiadać tworząc liczne dzieła charytatywne².

1. Czynna miłość w implikacjach biblijnych

Miłość Boga objawiła się już przy stworzeniu świata. Bóg z miłości do Adama i Ewy chciał przebywać z nimi w raju, jednak oni tę miłość odrzucili. Pomimo to Bóg okazał miłosierdzie ich potomkom i zawarł z nimi przymierze, nadał im prawo i obiecał zesłanie Mesjasza, który miał zgładzić ich grzechy i przywrócić utraconą przyjaźń. Bóg spełnił obietnicę zesłania Zbawiciela w osobie Jezusa Chrystusa, który uzdrawiał chorych, wskrzeszał zmarłych, wypędzał złe duchy i głosił Ewangelię, w której zawarł zasady Nowego Przymierza. Czynna miłość, jako miłosierdzie, w Starym Testamencie stanowi, obok miłości, przede wszystkim przymiot Boga (Wj 22, 26; 34, 6), określa Jego stosunek do narodu wybranego, jak również do pojedynczego człowieka. Miłosierdzia nie wolno lekceważyć (np. Jr 13, 14; Syr 5, 6), gdyż Boga, obok nieskończonego miłosierdzia, cechuje również sprawiedliwość, która posiadając znaczenie zbawcze, nie

wych patriotów, inteligentnych. Gdy Zygmunt miał sześć lat, rodzice przenieśli się z Sanoka do Przemyśla. W 1851 r. Zygmunt pierwszy raz poszedł do szkoły elementarnej. Naukę kontynuował w Niższej Szkole Realnej i Porealnej, a później nauki pobierał w gimnazjum w Przemyślu. Jako gimnazjalista wziął udział w Powstaniu Styczniowym w 1863 r. Studiuwał na Uniwersytecie im. Jana Kazimierza we Lwowie na wydziale prawniczym. W 1865 r. wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego we Lwowie. Świecenia kapłańskie otrzymał 25 VII 1871 r. Już w pierwszym okresie swego kapłańskiego życia dał się poznać jako człowiek posiadający charyzmat pracy duszpasterskiej i charytatywnej. Pracował najpierw jako wikariusz, a potem jako administrator parafii w: Tartakowie, Wojniłowie, Bukaczowcach, Gródku Jagiellońskim, Żydaczowie. W 1877 r. został przeniesiony do Lwowa. Początkowo pracował w parafii św. Marcina oraz w parafii Matki Bożej Śnieżnej. Najdłużej, bo około 40 lat, pracował w parafii św. Mikołaja we Lwowie. Obok pracy duszpasterskiej angażował się również w pracę wydawniczą, redaktorską. Przede wszystkim znany jest jednak jako założyciel wielu dobroczynnych dzieł oraz Zgromadzenia Sióstr św. Józefa. Zmarł 1 I 1920 r., ale jego duchowe przesłanie trwa w założonym przez niego zgromadzeniu zakonnym. Proces beatyfikacyjny ks. Zygmunta Gorazdowskiego rozpoczął się w archidiecezji lwowskiej 29 VI 1989 r. Dnia 26 VI 2001 r. papież Jan Paweł II dokonał we Lwowie jego beatyfikacji. Cztery lata później, 23 X 2005 r., ks. Gorazdowski został ogłoszony świętym.

² Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona podczas Mszy beatyfikacyjnej we Lwowie*, OsRomPol, 22(2001), nr 9, s. 26–29.

wyklucza sądu i zasłużonej kary³. W Nowym Testamencie miłosierdzie Boże realizuje się w sposób pełny w Jezusie (np. Łk 1, 54; Rz 9, 18), w którym wszyscy ludzie mogą dostąpić zbawienia (np. Rz 9, 23; 11, 32). Paweł nazywa Boga wprost „Ojcem miłosierdzia” (2Kor 1, 3). Miłosierny jest także Chrystus (np. Mk 1, 41; 6, 34; por. 10, 47–51). W Hbr 2, 17 nosi zaszczytny tytuł „miłosiernego Arcykapłana”. Nasz Ojciec w niebie jest miłosierny, litościwy, cierpliwy, bogaty w łaskę i wierność. On przebacza niegodziwość, niewierność, daruje grzech, choć zarazem nie pozostawia samego grzechu bez ukarania (por. Wj 34, 6–7; Lb 14,18; JI 2,13; Ps 86, 15; 103, 8; 111, 6; 145, 8; 77, 7–9; Ne 9, 17; Jon 4, 2; Ef 2, 4). Bóg jest bowiem nie tylko nieskończenie miłosierny i przebaczący, lecz także absolutnie sprawiedliwy. Jest to jednocześnie Bóg czuły na ludzką nędzę i dlatego Jego miłosierdzie względem tych, którzy Mu ufają, przeważa nad sprawiedliwością (por. Oz 11, 8–9; Jk 2, 13). Zbawcza troska o nas i nasze zbawienie jest dziełem bezinteresownej miłości Boga wobec wszystkich ludzi (por. Pwt 7, 7–8; Ps 103, 6–18; Tt 3, 5). On otwiera swe serce na ubogiego i lituje się nad cierpiącym i błędzącym; ujawnia ludziom głębię swego życia⁴.

Miłosierdzie Boże w pełni objawiło się na Golgocie, kiedy to Chrystus stał się Barankiem ofiarnym. On, niewinny, wziął na siebie grzechy całego świata. Dobrowolnie, z miłości do ludzi, ofiarował się Ojcu na śmierć za nich jako ofiara doskonała, przez co zmazał grzechy wszystkich ludzi. Od zmartwychwstania zostało przywrócone ludziom życie wieczne, utracone wcześniej przez grzech nieposłuszeństwa Adama. Miłosierdzie w sensie religijnym zaświadcza najpierw o bezgranicznej i darmowej miłości Boga do człowieka. To wspaniałe orędzie: Bóg kocha każdego z nas! Miłosierdzie Boże nie jest „wybaczaniem za wszelką cenę” – uczył Jan Paweł II – czymś naiwnym w powszechnym rozumieniu. Miłosierdzie Boże na płaszczyźnie społecznej, ale nie tylko, jest sprzeciwem wobec wszelako rozumianego zła, jak: wyzysk, handel ludźmi, manipulacja, marginalizacja, potępienie, karanie, torturowanie czy zabijanie, również dla pozyskania organów. Inaczej mówiąc, miłosierdzie Boże jest najlepszą drogą do uleczenia świata, do rozprawienia się ze złem.

³ Por. A.S. Wójcik, *Prawda a miłość i miłosierdzie w Biblii Hebrajskiej*, w: „*Bądźcie miłosierni, jak Ojciec wasz jest miłosierny*” (Łk 6, 36), red. T.M. Dąbek, Kraków 2002, s. 127–170.

⁴ F. Gryglewicz, *Miłosierdzie Boże w Nowym Testamencie*, w: *Miłosierdzie w postawie ludzkiej*, red. W. Słomka, Lublin 1989, s. 42.

2. Czynna miłość – apostołowanie miłosierdziem

Miłość Kościoła Chrystusowego do ubogich i potrzebujących należy do jego trwałej tradycji. Wynika to z Ewangelii błogosławieństw, ubóstwa Jezusa i z Jego uwagi poświęconej ubogim. Miłość do ubogich, w szerokim tego słowa znaczeniu, jest jednym z motywów obowiązku diakonii Kościoła, wszystkich wiernych tworzących Kościół Chrystusowy, bo Chrystus nie przyszedł, aby Mu służyło, lecz żeby służyć i dać swoje życie na okup za wielu (por. Mk 10, 45). Kościół nigdy nie zaprzestaje realizacji Bożego planu miłości⁵. Współcześnie mogą jednak niepokoić pojawiające się symptomy minimalizacji znaczenia czynnej miłości miłosiernej wśród wiernych. Niektórzy wręcz uważają, że fakt pozostawienia miłosierdzia czynnego na marginesie życia współczesnej parafii wyrządza wiele zła w życiu wspólnoty Kościoła, ale nade wszystko wobec poszczególnych jego członków. Miłość miłosierna to miłość czynna, miłość, która zwraca się do człowieka, ogarniając wszystko, co składa się na jego człowieczeństwo. Miłość ta w sposób szczególny daje o sobie znać w zetknięciu z cierpieniem, krzywdą, ubóstwem, w zetknięciu z całą historyczną ludzką kondycją, która na różne sposoby ujawnia ograniczoność i słabość człowieka, zarówno fizyczną, jak i moralną (por. DiM, n. 3). I w tym znaczeniu miłosierdzie jest odrzuceniem zła, a z drugiej strony – Kochaniem i miłowaniem człowieka grzesznego i słabego. Miłosierdzie wychodzi z Serca Bożego do serca człowieka, a przemieniwszy je, przenika dalej do struktur życia społecznego, wpływa na kształt stanowionego prawa. Kiedy pozwolimy Bogu tak działać, wtedy prawa będą się przemieniać na bardziej ludzkie, a życie będzie się stawało bardziej godne⁶.

Papież Franciszek w orędziu na Wielki Post napisał: „Miłosierdzie Boże zmienia serce człowieka i pozwala mu doświadczyć wiernej miłości, sprawiając, że i on staje się zdolny do miłosierdzia. Wciąż odnawiającym się cudem jest fakt, że miłosierdzie Boże może opromienić życie każdego z nas, pobudzając nas do miłości bliźniego i tego, co tradycja Kościoła nazywa uczynkami miłosierdzia względem ciała i duszy. Przypominają nam one o tym, że nasza wiara wyraża się w konkretnych, codziennych

⁵ W. Madej, *Wspólnota Kościoła a ubóstwo społeczne: miłosierdzie czy sprawiedliwość?*, w: *Ubogich zawsze macie. Materiały sympozjum naukowego w Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Warszawsko-Praskiej 22 marca 2003 r.*, Warszawa 2003, s. 23.

⁶ Por. W. Przygoda, *Posługa charytatywna Kościoła*, w: *Teologia pastoralna*, t. 2, red. R. Kamiński, Lublin 2002, s. 449; J. Majka, *Rozwój działalności charytatywnej w Kościele*, w: *Miłość miłosierna*, red. J. Krucina, Wrocław 1985, s. 187–203.

uczynkach, które mają pomagać naszemu bliźniemu w potrzebach jego ciała i duszy i na podstawie których będziemy sądzeni⁷. Chrześcijanie dobrze wiedzą, że uczynkami miłosierdzia są dzieła miłości, przez które przychodzi się z pomocą bliźnim w potrzebach ciała i duszy. Pouczać, radzić, pocieszać, umacniać, przebaczać i krzywdy cierpliwie znosić – to są uczynki co do duszy. Uczynki miłosierdzia co do ciała to: głodnych nakarmić, bezdomnym dać dach nad głową, nagich przyodziać, chorych i więźniów nawiedzać, umarłych grzebać. Jałmużna dana ubogim jest czynem miłości braterskiej, który podoba się Bogu (por. KKK, n. 2447). Dziś w sposób szczególny trzeba stawać się apostołem tychże uczynków. Apostołem to człowiek upoważniony do konkretnego zadania; posłany przez Chrystusa, pełniący w Jego imieniu szczególną misję na powierzonym sobie odcinku życia i działania społecznego. Jest on niejako z natury rzeczą filarem Kościoła, odpowiedzialnym za głoszenie Ewangelii i pozyskiwanie nowych uczniów Chrystusa dobrocią i miłosierdziem.

Do apostołstwa zostaliśmy powołani wszyscy, zgodnie z własnymi, otrzymanymi od Boga zadaniami i udzielonymi nam darami Ducha Świętego. Chrystus wybrał dwunastu Apostołów i wyposażył ich w nadzwyczajne pełnomocnictwa. Jednakże nikt z ludzi ochrzczonych nie jest zwolniony od głoszenia Ewangelii, od dawania świadectwa słowem oraz od prowadzenia życia zgodnego z treścią wyznawanej wiary. Celem apostołowania jest bowiem niesienie innym Chrystusowej łaski i Jego orędzia zbawienia oraz przepajanie Ewangelią doczesnego porządku rzeczy, a nade wszystko – kształtowanie człowieka żyjącego możliwie najgłębiej Bogiem, który nas stworzył na swoje podobieństwo. Apostołowanie domaga się od nas potwierdzenia czynem danego świadectwa wiary, nadziei i miłości. Papież Jan Paweł II w encyklice *Dives in misericordia* napisał, że miłosierdzie jest nieodzownym wymiarem miłości, jest jakby drugim jej imieniem, a zarazem właściwym sposobem jej ujawniania się i realizacji wobec rzeczywistości zła, które jest w świecie, które dotyka i osacza człowieka (n. 7). Dlatego Kościół katolicki nie tylko głosi nakaz miłości bliźniego, ale od zarania swego istnienia, naśladując Chrystusa, prowadzi zorganizowaną działalność dobroczynną⁸. Uważa ją za istotny

⁷ Franciszek, pap., *Orędzie na Wielki Post 2016 roku*, OsRomPol, 37(2016), s. 5.

⁸ W. Przygoda, *Miłość preferencyjna Kościoła do ubogich i odepchniętych. Aspekt teologiczno-pastoralny*, „Studia Diecezji Radomskiej”, 5(2003), s. 345.

element duszpasterskiego posłannictwa i posługi. Kościół uczy też, że działalność charytatywna jest obowiązkiem i niezbywalnym prawem całego ludu Bożego oraz że działalność ta powinna obejmować swym zasięgiem wszystkich ludzi bez wyjątku i wszystkie ich potrzeby. Gdziekolwiek znajdują się ludzie, którym brak pokarmu i napoju, ubrania, mieszkania, lekarstw, pracy, oświaty, środków do prowadzenia życia godnego człowieka, ludzie nękani chorobami i przeciwnościami, cierpiący wygnanie i więzienie, tam miłość chrześcijańska powinna ich szukać i znajdować, troskliwie pocieszać i wspierać (por. DA, n. 8). Trzeba rozeznawać motywację do apostołowania miłosierdziem, która powinna rodzić się z miłości i z niej czerpać swe siły. Soborowe wezwanie do miłości wynika przecież z przykładu i nakazu samego Chrystusa: „Przykazanie nowe daję wam, abyście się wzajemnie miłowali tak, jak ja was umiłowałem” (J 13, 34). „Dałem wam bowiem przykład, abyście i wy czynili, jak ja wam uczyniłem” (J 13, 15; por. DA, n. 8).

3. Potrzeba ciągle aktualna

Dzisiaj Kościół akcentuje i postuluje oparcie życia społecznego na fundamencie chrześcijańskiej cywilizacji miłości, z tego względu u podstaw tego zadania leży zaangażowanie całego Kościoła i wszystkich wierzących w posługę charytatywną, której celem jest czynna miłość. Za stan życia kościelnego odpowiadają wszyscy chrześcijanie, duchowni i świeccy. Sobór Watykański II w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* nakazał, aby przeprowadzać akcję społeczną i charytatywną w sposób troskliwy i uporządkowany (n. 88). Święty Jan Paweł II zaś w swoim liście apostołskim *Novo millennio ineunte* zachęca wszystkich do czynnej i konkretnej miłości wobec każdego człowieka, do przyjęcia postawy nowej wyobraźni miłosierdzia, która skutecznie i godnie zaradzi niedostatkom najbardziej potrzebujących (n. 50).

4. Eucharystia uczy czynnej miłości

Szczególnie wiarygodnym świadkiem Bożego miłosierdzia pozostaje dla wszystkich św. Zygmunt Gorazdowski⁹. Żarliwe umiłowanie Ewangelii kazało mu być obecnym w szkołach, w placówkach wychowawczych, podejmować różne inicjatywy katechetyczne, zwłaszcza z myślą o mło-

⁹ Por. Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona podczas Mszy beatyfikacyjnej we Lwowie*, poz. cyt., s. 28.

dzieży. Świadectwem autentyczności jego apostołstwa była nieustanna działalność charytatywna. W pamięci lwowskich wiernych pozostaje on jako „ojciec ubogich” i „ksiądz bezdomnych”¹⁰. Okazywał w tej dziedzinie prawie niewyczerpaną pomysłowość i ofiarność. Jako sekretarz Instytutu Ubogich Chrześcijan był obecny wszędzie tam, gdzie rozlegał się krzyk ludzkiego cierpienia, na który starał się odpowiadać tworząc liczne dzieła charytatywne.

Ośrodkiem życia i czynnej działalności apostołskiej ks. Z. Gorazdowskiego była Eucharystia. W jego pismach, skierowanych zarówno do dzieci, młodzieży, jak i do rodziców czy wychowawców, do każdego wyznawcy Chrystusa, znaleźć można wiele tekstów mówiących o tym Sakramencie Miłości. W nauczaniu katechetycznym kładł akcent na obowiązek oddawania szczególnej czci Bogu w niedziele i święta poprzez uczestnictwo we Mszy świętej oraz przystępowanie w tych dniach do sakramentów. Radził młodym, by do świąt i różnych uroczystości przygotowywali się przez częstszą modlitwę, spowiedź i Komunię świętą. Przypominał, że Eucharystia łączy nas ściśle z Panem Jezusem, pomnaża w nas łaskę uświęcającą, osłabia złe skłonności, a dodaje siły i ochoty do dobrego, oczyszcza z grzechów powszednich, a broni od śmiertelnych, jest zadatkiem chwalebego zmartwychwstania i wiecznego szczęścia. Pouczał w opracowanym przez siebie katechizmie, że „aby godnie przyjąć Komunię świętą [...] potrzeba oczyścić duszę ze wszystkich śmiertelnych grzechów, wzbudzić w sobie żywą wiarę, głęboką pokorę, gorącą miłość i pragnienie Pana Jezusa”.

Św. Zygmunt nie tylko pisał o Eucharystii, ale przede wszystkim sam był człowiekiem Eucharystii. Znający go osobiście podkreślali: „Miał szczególne nabożeństwo do Najświętszego Sakramentu. [...] Wdrażał i zachęcał w swoich pismach i kazaniach do uczestnictwa we Mszy św. niedzielnej, którą uważał za skarbnicę łask i wytrwania w dobrym”. Inny świadek dodaje, że często można go było spotkać „w cichym zakątku kaplicy na adoracji”. Według relacji i zachowanych świadectw, „Jako młody kapłan na wiejskich parafiach [...] z narażeniem życia szedł zawsze z Wiatykiem do zakaźnie chorych; sam praktykował codziennie prywatną adorację Najświętszego Sakramentu; innych zachęcał do częstej Komunii św. [...] dla założonego przez siebie Zgromadzenia starał się u Konsystorza o po-

¹⁰ D. Siuta (s. Dolores), *Wezwany do miłosierdzia. Zygmunt Gorazdowski i jego dzieło*, Kraków 2014, s. 67.

zwolenie na kilkakrotne w ciągu roku całodzienne adoracje Najświętszego Sakramentu wystawionego w monstrancji”¹¹.

O eucharystycznej pobożności św. Zygmunta wiele też mówi sposób, w jaki sprawował Mszę świętą, oraz jego życie codzienne i modlitwa. Wysoko ceniąc dar Eucharystii, pragnął, aby inni odkryli to niezgłębione bogactwo. Zachowały się liczne jego pisma, w których zwracał się osobiście lub przez władze Zgromadzenia Sióstr św. Józefa do kompetentnej władzy kościelnej, prosząc o zezwolenie na wystawienie Najświętszego Sakramentu, o możliwość częstego urządzania adoracji w kaplicach poszczególnych domów józefickich. Ks. Zygmunt przekonany był bowiem, że pogłębianie kultu Eucharystii i częste przebywanie przed Najświętszym Sakramentem najwłaściwiej wprowadzi siostry i ich podopiecznych w tajemnice Chrystusowego krzyża, miłości i służby. Znamienny i jakże wymowny pozostaje też fakt, że św. Zygmunt Gorazdowski należał do Stowarzyszenia Nieustającej Adoracji, które od r. 1869 kanonicznie erygowane przy katedrze we Lwowie, nosiło nazwę Bractwa Przenajświętszego Sakramentu. W związku z tym dodatkowo zobowiązał się on do adoracji, udziału w nabożeństwach z wystawieniem Najświętszego Sakramentu i procesjach.

Zdając sobie sprawę z tego, jak wiele zależy od przygotowania i przeżycia pierwszego spotkania z Chrystusem w Komunii świętej, ks. Zygmunt starał się o to, by oficjalnie wprowadzone w 1868 r. urzędowe rozporządzenie władzy kościelnej odnośnie do uroczystości pierwszokomunijnej w Polsce upowszechnić na terenie archidiecezji lwowskiej. Był on pierwszym duszpasterzem organizującym na tych terenach wspólne, uroczyste pierwsze Komunie święte. Nie należało to bynajmniej do łatwych przedsięwzięć, jeśli się weźmie pod uwagę choćby fakt, że terytoria ówczesnych parafii były niezwykle rozległe, obejmowały kilkanaście, a nawet kilkadziesiąt wiosek. Ks. Zygmunt był przekonany o tym, że najkorzystniejszy wpływ na religijno-obyczajowe wychowanie dzieci wywiera jednak Komunia święta, a nawet już samo przygotowanie do niej. Już treść nauki potęguje w dzieciach religijne uczucia; o ileż lepszego skutku można się spodziewać, jeżeli się dziecku często przypomina, że szczerą poprawą i pobożnością jest najlepszym przygotowaniem, aby godnie przyjąć Pana Jezusa.

¹¹ Por. Z. Gorazdowski, *Pisma drukowane. Artykuły i Statuty*, t. 1, Tarnów 1991, s. 34–45 (mszps).

Doświadczenie uczy nas, że w żadnym położeniu nie jest człowiek zdolniejszy i chętniejszy do zaniechania wad i do umiłowania cnót, jak podczas przygotowania do pierwszej Komunii. Dzień pierwszej Komunii stanie się dla dziecka, które pouczono o świętości Sakramentu i ćwiczone w cnotach potrzebnych do godnego przyjęcia, tj. w wierze, nadziei, miłości, pokorze i pragnieniu – najpiękniejszym dniem w życiu: szczęście, jakiego dziecko zakosztuje w tym dniu, rozleje swoją słodycz na całe jego życie; wspomnienie tego dnia uchroni je może nieraz od upadku, lub zawróci z drogi występku na drogę cnoty. Do organizowania wspólnych uroczystych pierwszych Komunii zachęcał ks. Zygmunt także innych kapłanów, również w pisanych na ten temat artykułach. Dawał w nich wskazówki, jak organizować te uroczystości, i ukazywał walory wspólnotowego ich przeżywania. Jeszcze jedna inicjatywa ks. Gorazdowskiego zasługuje na podkreślenie. Wprowadził on mianowicie zwyczaj i proponował innym duszpasterzom, by obdarzali dzieci w tym dniu obrazkami z modlitwą i postanowieniami, aby zachowały w swej pamięci na całe życie wrażenia doznane i uczynione postanowienia¹².

5. Miejsce urzeczywistniania czynnej miłości

Próbe w miarę obiektywnego określenia znaczenia działalności ks. Gorazdowskiego można podjąć, uwzględniając uwarunkowania społeczne i gospodarcze epoki, w której żył i pracował, a więc przede wszystkim wielonarodowość, wielokulturowość i wielowyznaniowość mieszkańców Lwowa, a także z trudem przebijający się rozwój przemysłu i handlu. Takie spojrzenie pozwoli dostrzec w działalności ks. Zygmunta wiele śmiałych i pionierskich poczynań. Galicję bowiem obok ogromnej nędzy i nikłego postępu gospodarczego w latach autonomii (1876) wyróżniał fakt, że była to jedyna dzielnica dawnej Rzeczypospolitej, gdzie można było oficjalnie zakładać i rozwijać polskie placówki kulturalne i naukowe. Ks. Z. Gorazdowski, działając głównie w środowiskach najbiedniejszych i najbardziej zacofanych, wykorzystywał każdą możliwość zaradzenia ich niedoli, poświęcając się bezgranicznie, opierając się na własnym doświadczeniu w pracy społecznej i oświatowej, a także korzystając z zagranicznej myśli pedagogicznej oraz dobroci serca współpracowników¹³.

¹² D. Siuta (s. Dolores), *Wezwany do miłosierdzia...*, dz. cyt., s. 55–57.

¹³ Por. J. Buszko, *Galicja 1859–1914. Polski Piemont?*, Warszawa 1989, s. 79.

Święty nie potrafił przejść obojętnie obok potrzebującej osoby czy też nabrzmiałego, wymagającego interwencji problemu społecznego. Jego etyka, zarówno w słowie, jak i w czynie, była w pełni religijna i stała niejednokrotnie ponad przyjętymi podstawowymi prawami, które nie pozostawały w zgodzie z jego sumieniem. Głośno też domagał się powszechnej oświaty, by szerokie rzesze ludności mogły żyć godnie i podnieść się moralnie.

Ważną rolę w zakresie urzeczywistniania miłości czynnej odgrywała zwłaszcza parafia. W 1877 r. św. Gorazdowski został przeniesiony do Lwowa, gdzie pracował w kilku parafiach i prowadził działalność charytatywną. Zakładał liczne towarzystwa miłosierdzia, a w 1882 r. sprowadził z Tarnopola Siostrzyczki Ubogich, które podjęły się prowadzenia „taniej Kuchni Ludowej”. Dały one początek założonemu w 1884 r. Zgromadzeniu Sióstr Miłosierdzia św. Józefa, prowadzącemu kolejne dzieła dobroczynne. Oprócz Domu Pracy i Zakładu dla Nieuleczalnych i Rekonwalescentów ks. Gorazdowski założył także Internat dla Studentów Seminarium Nauczycielskiego i Zakład Dzieciątka Jezus, w którym, jako pierwszym w kraju, opiekę znajdowały porzucone niemowlęta. Stworzył również Towarzystwo Opieki nad Niemowlętami, które objęło opieką ubogie matki wychodzące z lwowskiego zakładu położniczego i ich dzieci. W Zakładzie Dzieciątka Jezus bezpłatny dach nad głową, wyżywienie oraz opiekę duchową, a czasem i pomoc w resocjalizacji znajdowały także kobiety z małymi dziećmi. Niemowlęta po ukończeniu pierwszego roku życia były odsyłane na koszt zakładu do rodzin zastępczych mieszkających na wsi. Przebywały tam do szóstego roku życia, a jeśli było to możliwe, mogły pozostać w takiej rodzinie na stałe. W przeciwnym razie o ich dalszy los troszczyły się siostry, umieszczając je w zakładach wychowawczych. System ten mógł funkcjonować wyłącznie dzięki ks. Gorazdowskiemu, który nie ustawał w zjednywaniu dobroczyńców i zdobywaniu niezbędnych środków. Rozwijając działalność charytatywną ks. Zygmunt Gorazdowski starał się też ją uporządkować i nadać skoordynowany charakter. Z jego inicjatywy powstał m.in. we Lwowie Związek Katolickich Towarzystw Dobroczynnych, którego został wiceprezesem. W miarę rozwoju zakonnego zgromadzenia ks. Gorazdowski uruchamiał kolejne jego placówki w różnych miastach Galicji, m.in. w Sokalu, Krośnie, Czortkowie, Dolinie, Tarnowie.

Jako proboszcz parafii św. Mikołaja we Lwowie prowadził też działalność charytatywną na własną rękę. Jego plebania zawsze była otwarta dla lwowskiej biedoty. Żebracy ściągali tu z całego miasta, bo wiedzieli, że „ksiądz dziadów” ich nie przegoni, mimo że sam żył ubogo. Jadał nie-

zwykle skromnie. Tylko podczas imienninowego śniadania pozwalał sobie na „luksus”. Podawano wtedy bułki i kawę. Chodził w starej, zniszczonej bieliźnie, sutannie i płaszczu. Józefitki starały się dbać o swojego założyciela, ale otrzymane od nich odzienie rozdawał ubogim. Gdy dziennikarz „Gazety Kościelnej” zapytał go, skąd bierze fundusze na działalność, odpowiedział, że gdy brakuje mu pieniędzy, to daje większe jałmużny.

Drugim miejscem urzeczywistniania czynnej miłości dla św. Zygmunta Gorazdowskiego była szkoła i nauczanie religii. Pracował jako katecheta w Tartakowie, Wojniłowie, Bukaczowcach, Gródku Jagiellońskim, Żydaczowie. Od 1871 r. uczył religii w Gimnazjum Akademickim, w Lwowskiej Szkole Przemysłowej. Był katechetą twórczym. Rozumiał, że do nauczania potrzebne są drukowane pomoce naukowe. Już w 1875 r. wydał *Katechizm Kościoła katolickiego*¹⁴. Zainspirowany przez francuskiego jezuitę Josepha Deharbe’a, jego edycje katechizmowe dostosował do warunków środowiskowych. Napisał katechizmy dla szkół parafialnych i dla ludu. Doczekały się one wielotysięcznych nakładów, a nawet przez władze kościelne uznane zostały za „najodpowiedniejsze podręczniki przy nauce religii”. Katechizując młodzież szkolną, głęboko wnikał w jej psychikę. Celem utrwalenia praktycznych rad przekazywanych na lekcjach religii napisał dla młodzieży kończącej szkołę dwie książki zawierające cenne wskazówki życiowe. Jedną z nich zatytułował *Niezapominajki* i przeznaczył dla dziewcząt. Drugą – *Rady i przestrogi na całe życie* – przeznaczył dla młodzieży męskiej. Katechetom, rodzicom i pedagogom zadedykował piękną, ponad 300-stronicową książkę *Zasady i przepisy dobrego wychowania*. Jako wychowawca wiedział, że dobre wychowanie powinno być oparte na chrześcijańskich zasadach. Pisał: „Jeżeli chcemy, aby wychowanie zaspokajało wszelkie potrzeby natury ludzkiej i wszechstronnie człowieka wykształciło, musimy je oprzeć na nauce, zasadach i przepisach chrześcijańskich”¹⁵. Uważał, że istotnym środkiem wychowawczym są pouczenia, a ich treść i samo wyrażanie powinno być dostosowane do wieku dziecka. Wypowiedziane powinny być w ważnych okolicznościach

¹⁴ Z. Gorazdowski, *Katechizm św. Kościoła Katolickiego według Deharbe’a dla szkół ludowych*, Lwów 1887. Na okładce *Katechizmu* ks. Gorazdowski pisze, że ułożył go według katechizmu Deharbe’a. Niemniej jest to właściwie jego dzieło, ponieważ *Katechizm* Deharbe’a posłużył ks. Gorazdowskiemu głównie jako konstrukcja prezentacji wiary katolickiej. Rzeczą, która przy omawianiu *Katechizmu* ks. Z. Gorazdowskiego zasługuje na uwagę, jest fakt, że zarówno na początku, jak i w zakończeniu zawiera on zestaw podstawowych tekstów modlitewnych.

¹⁵ Tamże, s. 19.

lub gdy dziecko samo prosi o wyjaśnienie. Pouczał rodziców i pedagogów, co mają robić w zakresie ukształtowania właściwej postawy wobec siebie i otoczenia, wyrabiania poczucia własnej godności. Wychowawcy nie powinni pozwalać dzieciom na pogardę, wyśmiewanie, przezywanie, łajanie itp. Niebezpieczne jest również stosowanie kar upokarzających, jak i nagród wyróżniających, gdyż pierwsze zagłuszają w dzieciach poczucie własnej godności, drugie zaś pobudzają próżność, zarozumiałość, a więc niszczą cnotę pokory¹⁶.

Obok nauczania ważną rolę ks. Gorazdowski przypisywał wychowaniu¹⁷. Nowoczesną myśl pedagogiczną i religijną głoszącą, że nie tylko kształcenie umysłu, ale i wychowanie jest zadaniem szkoły, przeniósł z Zachodu w sposób przystępny i zrozumiały dla ogółu odbiorców. Przejęte od ks. A. Stolza (Sztolca) i zapewne innych pedagogów pojęcia z dziedziny wychowania wykorzystał w własnych opracowaniach pisarskich oraz bezpośrednich kontaktach z wiernymi, dziećmi i młodzieżą. W dziedzinie wychowania był głównie praktykiem, gdyż wskutek nadzwyczaj licznych zajęć nie starczało mu czasu na usystematyzowanie przemyśleń teoretycznych i stworzenie autorskiego systemu wychowawczego. Przecistawiając się wychowaniu dworskiemu, wykazując niedostatki wychowania domowego oraz klasycznego realizowanego przez osoby świeckie, głosił, że wychowaniem powinny zajmować się głównie osoby duchowne, ze względu na ich poświęcenie i bezinteresowność. W tym celu założył Zgromadzenie Zakonne Sióstr św. Józefa, które pracuje w duchu wytyczonym przez założyciela. O trafności podjętego kroku i potrzebie nowej instytucji zakonnej świadczy szybki rozwój zgromadzenia¹⁸.

¹⁶ Por. J. Majka, *Wychowanie chrześcijańskie – wychowaniem personalistycznym*, w: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, red. F. Adamski, Kraków 1982, s. 41–55.

¹⁷ Z. Gorazdowski, *Zasady i przepisy dobrego wychowania według dr. Albana Sztolca dla użytku rodziców, nauczycieli, duchownych i innych wychowawców*, Lwów 1886. W przedmowie ks. Zygmunt pisze, że pozostawił ten sam rozkład i podział przedmiotu dziełka Sztolca. Niemniej w ostatnim zdaniu wstępu zaznacza wyraźnie, że miejscami jego prawdy zastosował do rodzinnych stosunków i potrzeb lub objaśnił przykładami wziętymi z naszego społeczeństwa. Nie ma wątpliwości, że długie passusy prawie na każdej stronie, niekiedy nawet kilka na tej samej stronie, drukowane w omawianej książce, są autorstwa ks. Gorazdowskiego.

¹⁸ Por. K. Kopczyńska, *Dzieło błogosławionego Zygmunta Gorazdowskiego. Siostry św. Józefa*, „Gość Niedzielny”, 2001, nr 27, s. 24. Z artykułu dowiadujemy się, że w roku rozpoczynającym XXI wiek zgromadzenie liczyło około 500 sióstr, w tym ponad 400 Polek. Prowadziło 50 placówek. Opieką obejmowało około 2000 dzieci i osób starszych. Dla porównania podaje się, że w 1920 roku, a więc w roku śmierci założyciela, zgromadzenie liczyło 125 sióstr. Prowadziło 22 placówki. Z opieki korzystało 1135 dzieci.

Wśród wskazań dotyczących młodzieży wiele miejsca św. Zygmunt poświęcił wyrabianiu sumienia, podkreślając wielką wagę religii i moralności w jego kształtowaniu. Oprócz wiary ważny jest dobry przykład i zwyczaj. Środkiem do ukształtowania sumienia jest tzw. rachunek sumienia, codzienne zastanawianie się nad swoimi myślami, słowami, czynami. W przypadku wątpliwości, skłonności do złego, potrzebne jest wsparcie, a uzyskuje się je podczas modlitwy, w niej należy szukać oświecenia i mocy. Pouczał, że trzeba u dzieci kształtować poczucie piękna i smaku estetycznego. Aby go rozwijać, należy skierować je najpierw ku pięknu zawartemu w przyrodzie, by potem stopniowo przechodzić ku wielkim dziełom Bożym i ludzkim¹⁹.

Ks. Gorazdowski starał się rozwiązywać problem nagminnego żebractwa. Do około połowy XIX stulecia bowiem sprawy te łagodzone głównie poprzez doraźne wsparcie, dając jałmużnę. Św. Zygmunt spojrzał na to zagadnienie inaczej. Zauważył, że wielu żebrzących jest zdolnych do pracy, a jej podjęcie pozwoliłoby im odzyskać dobre samopoczucie. Założył dla nich „Dom Pracy”, który w 1905 r., a więc po dwudziestu dwu latach od założenia, opiekował się stu dziesięcioma ubogimi, a dochód roczny z wykonywanych tam prac użytku domowego wynosił 5879 koron 95 halerzy. Przytoczone dane świadczą o szybkim rozwoju tej placówki, przynoszącej zamierzone efekty, co potwierdza, że inicjatywa ks. Gorazdowskiego była zgodna z ówczesnymi potrzebami społecznymi i realizowana na wysokim poziomie.

Pouczające są także uwagi św. Zygmunta dotyczące roli i znaczenia pracy ludzkiej: „Ponieważ praca jest zadaniem każdego człowieka na ziemi, więc wychowawca powinien jak najwcześniej pouczać dzieci, że ich obowiązkiem jest kształcić rozmaite swe zdolności i wyrabiać swoje siły, aby się sposobily do jakiejś pożytecznej pracy”; „Człowiek nie może być sługą zachcianek swoich zmysłów. Panowanie nad sobą podnosi godność człowieka, uszlachetnia go i czyni istotą prawdziwie wolną, w której wola kierowana rozsądkiem panuje nieograniczenie nad wszystkimi władzami ducha i ciała”; „zagrzany miłością i poświęceniem wychowawca dokona szczęśliwie swego dzieła i wychowa wychowanka na dobrego chrześcija-

¹⁹ Podkreśla się, że ks. Z. Gorazdowski w praktykach religijnych zwracał uwagę na przeżycia religijne, które obok pierwiastka intelektualnego odgrywają doniosłą rolę w kształtowaniu się przekonań i światopoglądu chrześcijańskiego. Zob. M. U s z k o w s k a, Psychologiczno-pedagogiczne poglądy i działalność ks. Zygmunta Gorazdowskiego, Lublin 1971 (msszps w Arch. Głównym Sióstr Józefitek, seria. H, pods. I, fasc. 9, t. 121/2.

nina, dokona dzieła wielkiego wobec Boga, bo utworzy żywy obraz Boga w duszy wychowanka. Zasłużył sobie wcześniej na wdzięczność niewygasłą u wychowanków, bo założył w ich duszy fundament do szczęścia doczesnego i duchowego”²⁰.

* * *

Mając na uwadze dzisiejszą, pełną napięć sytuację świata, trzeba mocno podkreślić, że stała praktyka czynnej miłości bliźniego otwiera zarazem perspektywę przemiany stosunków międzyludzkich. Dla człowieka wierzącego jest sprawą oczywistą, że wszelkie czyny miłosierdzia powinny wypływać z wdzięcznej miłości wobec Chrystusa. Ma to zasadnicze znaczenie dla sposobu świadczenia pomocy, który powinien być nacechowany szacunkiem, życzliwością, a nawet serdecznością. Bardzo pomocna w tym względzie jest również świadomość, że wyświadczając przysługę bliźniemu, sami jesteśmy obdarowywani. Widać w działalności św. Zygmunta, w jego kontaktach z ludźmi, prawdę o byciu „wszystkim dla wszystkich”²¹, o potrzebie dużej pokory i zaufania Bogu, a to staje się ważne także dla ludzi nam współczesnych; widać, jak są oni jednakowo wrażliwi na każdy gest i słowo, zwłaszcza księdza, niezależnie od tego jak go oceniają i w jakiej epoce żyją. Miłosierdzia potrzebują ludzie zawsze i wszędzie.

STRESZCZENIE

W czynnej miłości chodzi o postawę gotowości spieszenia z pomocą i służenia każdemu człowiekowi będącemu w potrzebie. Mamy się stawać bliźnim, czyli kimś bliskim wobec każdego człowieka. Wyrobieniu takiej postawy powinna pomagać świadomość, że każda osoba ludzka jest cenna w oczach samego Boga, że za każdego Chrystus oddał swoje życie. Artykuł podejmuje zagadnienie czynnej miłości w ujęciu św. Zygmunta Gorazdowskiego (1845–1920), kapłana zajmującego się ubogimi Lwowa. Treść artykułu została ujęta w następujących punktach: czynna miłość w implikacjach biblijnych; czynna miłość – apostołowanie miłosierdziem; potrzeba ciągle aktualna; Eucharystia uczy czynnej miłości; miejsce urzeczywistniania czynnej miłości.

Słowa kluczowe: czynna miłość, miłosierdzie, ubodzy, św. Zygmunt Gorazdowski.

²⁰ Por. D. Siuta (s. Dolores), *Wezwany do miłosierdzia...*, dz. cyt., s. 150–151; M. Thul-le, *Dom Pracy we Lwowie*, „Miłosierdzie Chrześcijańskie”, 1(1905), nr 2, s. 44–45.

²¹ Por. D. Siuta (s. Dolores), *Wezwany do miłosierdzia...*, dz. cyt., s. 217–218.

SUMMARY

It is the attitude of the readiness to help and serve every person in need that is the concern of active love. We are to become a neighbour, that is someone close to every human being. To do this, we should be aware of the fact that each person is valuable in the eyes of God, that Christ sacrificed his life for each of us. In the article we will face the problems of active love from the perspective of saint Zygmunt Gorazdowski's (1845–1920), a priest who took care of the poor from Lvov. In the article we will deal with the following points: active love in the Bible implications; active love – the apostolate of mercy; the need still valid; Eucharist teaches active love; the place of the realization of active love.

Key words: active love, mercy, poor, saint Zygmunt Gorazdowski.

BIBLIOGRAFIA

- Franciszek, pap., *Orędzie na Wielki Post 2016 roku*, OsRomPol, 37(2016), s. 4–6.
- Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona podczas Mszy beatyfikacyjnej we Lwowie*, OsRom-Pol, 22(2001), nr 9, s. 27–29.
- Gorazdowski Z., *Katechizm św. Kościoła Katolickiego według Deharbe'a dla szkół ludowych*, Lwów 1887.
- Gorazdowski Z., *Zasady i przepisy dobrego wychowania według dr Albana Sztolca dla użytku rodziców, nauczycieli, duchownych i innych wychowawców*, Lwów 1886.
- Gorazdowski Z., *Pisma drukowane. Artykuły i Statuty*, t. 1, Tarnów 1991, s. 34–45 (mszps).
- Buszko J., *Galicja 1859–1914. Polski Piemont?*, Warszawa 1989.
- Gryglewicz F., *Miłosierdzie Boże w Nowym Testamencie*, w: *Miłosierdzie w postawie ludzkiej*, red. W. Słomka, Lublin 1989, s. 37–49.
- Kopczyńska K., *Dzieło błogosławionego Zygmunta Gorazdowskiego, Siostry św. Józefa*, „Gość Niedzielny”, 2001, nr 27, s. 24–25.
- Madej W., *Wspólnota Kościoła a ubóstwo społeczne: miłosierdzie czy sprawiedliwość?*, w: *Ubogich zawsze macie. Materiały sympozjum naukowego w Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Warszawsko-Praskiej 22 marca 2003 r.*, Warszawa 2003, s. 2–39.
- Majka J., *Rozwój działalności charytatywnej w Kościele*, w: *Miłość miłosierna*, red. J. Krucina, Wrocław 1985, s. 187–203.
- Majka J., *Wychowanie chrześcijańskie – wychowaniem personalistycznym*, w: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, red. F. Adamski, Kraków 1982, s. 41–55.
- Przygoda W., *Miłość preferencyjna Kościoła do ubogich i odepchniętych. Aspekt teologiczno-pastoralny*, „Studia Diecezji Radomskiej”, 5(2003), s. 335–348.

- Przygoda W., *Posługa charytatywna Kościoła*, w: *Teologia pastoralna*, t. 2, red. R. Kamiński, Lublin 2002, s. 441–456.
- Siuta D. (s. Dolores), *Wezwany do miłosierdzia. Zygmunt Gorazdowski i Jego dzieło*, Kraków 2014.
- Thulle M., *Dom Pracy we Lwowie*, „Miłosierdzie Chrześcijańskie”, 1(1905), nr 2, s. 42–45.
- Uszkowska M., *Psychologiczno-pedagogiczne poglądy i działalność ks. Zygmunta Gorazdowskiego*, Lublin 1971, mszps w Arch. Głównym Sióstr Józefitek, seria H, pods. I, fasc. 9, t. 121/2.
- Wójcik A.S., *Prawda a miłość i miłosierdzie w Biblii Hebrajskiej*, w: „*Bądźcie miłosierni, jak Ojciec wasz jest miłosierny*” (Łk 6, 36), red. T.M. Dąbek, Kraków 2002, s. 127–170.

KS. JERZY MISIUREK

TAJEMNICA BOŻEGO MIŁOSIERDZIA W ŚWIETLE WYPOWIEDZI SŁUGI BOŻEGO JACKA WORONIECKIEGO

Jednym z wybitnych polskich teologów moralistów jest niewątpliwie Jacek Woroniecki OP (zm. 1949), uznawany nawet za „moralistę klasy międzynarodowej”¹. Był on także prekursorem odnowy życia religijno-moralnego w Polsce. Pełniąc wiele odpowiedzialnych funkcji, nie zaniedbywał pracy naukowo-badawczej. Obok znanej dobrze pracy pt. *Katolicka etyka wychowawcza* (t. 1, Poznań 1925; t. 2, Kraków 1949), wydał on monografie: *Królewskie kapłaństwo. Studium o powołaniu i wychowaniu kapłana katolickiego* (Poznań 1919; wyd. 3, Wrocław 1947), *Pełnia modlitwy. Seria pierwsza* (Poznań 1924; wyd. 2, 1934), *Seria druga* (Kraków 1948; *Pełnia modlitwy*, obie serie: Poznań 1982), a przede wszystkim *Tajemnica miłosierdzia Bożego. Nauka chrześcijańska o miłosierdziu Bożym i o naszej wobec niego postawie* (Poznań 1945, Kraków 1948, Lublin 2001). Interesować nas będzie zwłaszcza ta ostatnia pozycja, w której Woroniecki zaprezentował swe poglądy na temat tajemnicy Bożego miłosierdzia.

1. Tajemnica Bożego miłosierdzia w Biblii

1.1. W Starym Testamencie

Woroniecki był świadom, że tajemnica Bożego miłosierdzia i kult jej okazywany nie jest w Kościele czymś nowym, lecz tylko głębszym

KS. JERZY MISIUREK – prof. dr hab.; emerytowany profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego; specjalista w dziedzinie teologii duchowości.

¹ B. Przybylski, *O. Jacek Woroniecki OP. W 25 rocznicę śmierci*, „Tygodnik Powszechny”, 28(1974), nr 1326, s. 3.

uświadomieniem sobie znaczenia w naszym życiu duchowym jednej z podstawowych prawd zbawczych². W związku z tym odwołał się on do wielu tekstów biblijnych, które ukazują tę tajemnicę.

Pewne jej prześlęski dostrzega on już w zapowiedzi przyjścia na świat Kogoś, kto podepcze głowę węża – szatana i zniszczy szatańskie panowanie (por. Rdz 3, 15). Wprawdzie Kain zaprzeczył idei Bożego miłosierdzia (Rdz 4, 13), ale już pierwsze pokolenia składając ofiary Bogu miały wobec swego Stwórcy jakiś stopień ufności.

Wyraźne wzmianki o Bożym miłosierdziu widzimy w Piśmie Świętym od czasów powołania Abrahama. Tak Lot, po zatracie Sodomy, wychwala Boga za Jego miłosierdzie nad nim i swoją rodziną (Rdz 19, 19); wdzięczność za Boże miłosierdzie wyraża również sługa Abrahama (Rdz 24, 12.27) oraz Jakub w swojej modlitwie (Rdz 32, 10).

Woroniecki zaznacza, że miłosierdzie, jakie okazał Bóg potomstwu Abrahama, Izaaka i Jakuba potwierdzają dzieje narodu wybranego, który nawet w niewoli doszedł do wielkiej potęgi. Wyprowadzenie z niewoli egipskiej było również świadectwem nieskończonego miłosierdzia Boga; świadom wielkości tego faktu, Mojżesz wyśpiewuje Bogu hymn dziękczynny, wielbiący Go za Jego miłosierdzie (Wj 15, 13)³. Ogłaszając przykazania Dekalogu, Bóg przypomniał o swym miłosierdziu wobec tych, którzy Go dotąd nienawidzili i czynili nieprawość (por. Wj 20, 5–6). Kilkakrotnie zresztą Bóg zapewnił Mojżesza o swym miłosierdziu, zwłaszcza wobec najbardziej opuszczonych (por. Wj 22, 27)⁴. Przebłagany przez Mojżesza, Bóg zapewnił Go o swym miłosierdziu, wskazując na potrzebę wierności Jego prawu, a więc najświętszej woli (por. Wj 39, 19).

Woroniecki kilkakrotnie wskazywał na przykład Mojżesza, w którego modlitwach, pouczeniach i przemówieniach do Izraelitów wyrażała się głęboka ufność w Boże miłosierdzie. Gdy lud idący do Ziemi Obiecanej buntował się przeciw Mojżeszowi, ten wstawał się za nim do Boga jako do „Pana cierpliwego i wielkiego miłosierdzia, gładzącego nieprawości i grzechy” (Lb 14, 18–20). Pomimo to, Bóg nigdy nie odwrócił swego wielkiego miłosierdzia, pobudzając do większej bojaźni i wierności w zgadzaniu się z Jego wolą⁵. W przemówieniach Mojżesza do swego

² J. Woroniecki, *Tajemnica miłosierdzia Bożego*, Lublin 2001, s. 11.

³ Tamże, s. 17.

⁴ Tamże, s. 18.

⁵ Tamże, s. 20.

ludu dominuje wezwanie do ufności w Boże miłosierdzie. Aby umocnić w ufności i wierności ku Niemu, Mojżesz przypominał wszystko, co Bóg uczynił dla Izraela. Miłosierdzie Boga góruje nad Jego sprawiedliwością (Pwt 5, 10), toteż zapewnia On, że będzie dla nich miłosierny, jeżeli tylko zachowają Jego przykazania (Pwt 6, 25; 7, 9–13). Wielką tajemnicę Bożego miłosierdzia przypomniał Mojżesz w pieśni, jaką ułożył i nauczył śpiewać swój lud, którego „strzegł jako żrenicy swego oka [...] i jako orzeł [...] wziął go i nosił na swoich ramionach” (Pwt 32, 10–12)⁶.

Dostrzegamy zatem, że już w Pięcioksięgu została objawiona światu tajemnica Boga miłosiernego dla swego ludu. Bóg domaga się poszanowania i wierności dla Jego przykazań, ale miłosierdzie przewyższa wszelką surowość, chcąc przychodzić z pomocą tym, którzy pragną być przy Nim. Miłosierdzie Boga ma na względzie zwłaszcza sprawy duchowe człowieka, któremu gotów jest zawsze darować przewinienia. Myśl tę rozwijają także inne księgi Pisma Świętego, wśród których naczelne miejsce, jak zaznacza Woroniecki, zajmują Psalmi.

Zdaniem naszego teologa, wśród 150 Psalmów, prawie sto przypomina o Bożym miłosierdziu, jak i nadziei, jaką powinniśmy w Nim pokładać. W Psalmach spotykamy bogactwo treści, szereg porównań i zestawień wziętych z różnych dziedzin ludzkiego życia, aby zawsze zdawać się na Boże miłosierdzie⁷. Niektóre z Psalmów poświęcone są wyłącznie uwielbieniu Bożego miłosierdzia. Do takich zalicza Woroniecki Psalm 136, w którym dominują słowa: „Chwalcie Pana, bo jest dobry, bo Jego łaska na wieki” lub „na wieki Jego miłosierdzie”; podobne słowa mamy w Psalmie 118 wraz z Psalmem 107, który przypomina przykłady Bożego miłosierdzia w czasie wędrówki z Egiptu do Ziemi Obiecanej, stwierdzając, że tajemnicę tę trudno jest zgłębić ludzkim umysłem (Ps 107, 43). Także Psalm 89 poświęcony jest wychwalaniu Bożego miłosierdzia, które ma niezmienny charakter, pomimo niewierności ludu (Ps 89, 25–35). Inne Psalmi odnoszą się również do uwielbiania tajemnicy Bożego miłosierdzia. W Psalmie 145 wyrażona została myśl, że Bóg jest łaskawy i dobry, „cierpliwy i wielkiego miłosierdzia. Dobry jest Pan dla wszystkich i miłosierdzie Jego nad wszystkimi Jego dziełami” (Ps 145, 8–9). Podobne treści spotykamy

⁶ Tamże, s. 22. Zaznaczyć trzeba, że Woroniecki korzystał z dostępnych sobie przekładów Biblii J. Wujka, być może z Biblii Krakowskiej (Kraków 1935), w której termin „miłosierdzie” był stosowany częściej aniżeli w Biblii Tysiąclecia, która zastępuje go mianem „łagodny”, „łaskawy” itp.

⁷ Tamże, s. 24.

w Psalmie 86, wychwalającym łaskawość, dobroć i miłosierdzie Boga dla wszystkich, którzy Go wzywają. Również w Psalmie 103 wysławiane jest miłosierdzie i łaskawość Boga, podobnie jak w Psalmach 111 oraz 112 i 115. Z kolei Psalm 57 mówi o wielkości „aż do niebios” Bożego miłosierdzia, a Psalm 33 zapewnia, że „miłosierdzia Pańskiego pełna jest ziemia” (Ps 33, 5). W Psalmie 59 wyrażona jest myśl, że miłosierny Bóg oczekuje na grzeszników, aby okazać swoje zmiłowanie (Ps 59, 11), a więc Jego miłosierdzie jest uprzedzające, co więcej „ogarnia” nas ze wszystkich stron (Ps 32, 10)⁸.

Psalmy zaznaczają, że im więcej kto zaufa Bogu, tym więcej będzie czerpał ze źródeł Jego miłosierdzia (Ps 33, 22); wprowadzie samo w siebie Boże miłosierdzie jest nieskończone i nieograniczone, to jednak istoty stworzone mogą w nim mieć udział w ograniczonej mierze. Tak więc miara Bożego miłosierdzia zasadza się na nadziei, którą pokładamy w Bogu. Pragnie On, abyśmy do Niego zwracali się z ufnością, bowiem wyznawanie miłosierdzia Bożego jest hymnem chwały na cześć Jego nieskończonej doskonałości. Wyraża tę myśl Psalm 31, który mówi o radości z Bożego miłosierdzia, przygotowanej dla tych, którzy pokładają w Nim nadzieję (Ps 31, 20). Dlatego potrzeba nam głośno prosić Go o miłosierdzie nad nami, gdyż On zbawia ufających Mu (Ps 17, 7)⁹.

Woroniecki zauważa pewną ewolucję, gdy chodzi o samą ideę miłosierdzia Bożego wyrażoną w Psalmach. O ile w Pięcioksięgu miłosierdzie odnosiło się w szczególności do obietnic doczesnych związanych z wędrówką do Ziemi Obiecanej, to w Psalmach dotyka ono poszczególnych jednostek i ma na celu w pierwszym rzędzie dobro duchowe. Tam domagał się Bóg wierności i ufności od całej społeczności, przy pomocy której kształtował wierność i ufność jednostek. Tu dla poszczególnych ludzi, widząc oznaki żalu, Bóg okazuje swoje miłosierdzie, czego wyrazem jest Psalm 51: „Zmiłuj się nade mną, Boże [...] w ogromie swego miłosierdzia” (Ps 51, 3). Dzięki temu Psalmy wpłynęły na upowszechnienie się już w Starym Testamencie przekonania o miłosierdziu Boga nie tylko wobec wybranego ludu, ale i poszczególnych ludzi, zwłaszcza że inne księgi Biblii mniej były dostępne dla ogółu. Psalmy, śpiewane podczas uroczystości religijnych, pouczały o miłosierdziu Boga, ufności

⁸ Tamże, s. 26.

⁹ Tamże, s. 28.

wobec Niego, a także o innych prawdach objawionych. Wskutek tego lud mógł się dowiedzieć, że Bóg nie odejmie od niego swego miłosierdzia, jeśli tylko położy w Nim swą ufność; myśl taką wyrażają Psalmy: 78 i 83, a zwłaszcza 105, 106 i 107, natomiast Ps 59, 18 streszcza, według Woronieckiego, zasadniczą ideę Psalterza: „Bóg mój – Miłosierdzie moje”¹⁰.

Woroniecki zwrócił uwagę także na nauczanie o Bożym miłosierdziu przez proroków Starego Testamentu oraz w księgach dydaktycznych. Nauczanie to wiąże się ściśle z dziejami Izraela po śmierci króla Dawida. W nawet najtrudniejszych momentach dziejowych, Bóg nie odwracał się od swego ludu i nie odejmował swego miłosierdzia. Prorocy upominali i karcili winy tego ludu, przypominając jednak o łaskawości Boga, który nie pamięta grzechów i okazuje swe miłosierdzie (por. Iz 38, 17; 55, 7). Nadzieja Izraela wiąże się też z zapowiedzią nadejścia Mesjasza, który rozszerzy swe miłosierdzie na całą ludzkość (Iz 65, 1–2); ideę taką dostrzegamy zwłaszcza u proroka Izajasza (16, 5; 25, 4; 30, 18; 40, 31; 59, 1–2). Ukazuje on Mesjasza jako Męża boleści, cierpiącego Sługę Jahwe, zranionego za nasze grzechy. Urzeczywistnione na Golgocie widzenie Izajasza stało się świadectwem nieskończonego miłosierdzia Boga i źródłem naszej nadziei¹¹.

Prorok Joel (2, 13), jak zaznacza Woroniecki, podkreśla, że Bóg jest „dobrotliwy i miłosierny”, „cierpliwy i wielkiego miłosierdzia”; podobnie uczy również prorok Jonasz (4, 2), zaś Hiob (13, 15) zapewniał o swej ufności wobec Boga, pomimo doświadczenia wielu cierpień. Także Tobiasz (13, 5–6) zaznacza, że nie naszym zasługom, a tylko Bożemu miłosierdziu zawdzięczamy nasze zbawienie. W Księdze Judyty (8, 11–17) widzimy wielkie zaufanie wobec Boga, który okazuje nam swoje miłosierdzie. Woroniecki podkreśla, że księgi Pisma Świętego ucząc o Bożym miłosierdziu nie wykluczają Jego sprawiedliwości, która uwidacznia się wtedy, gdy spotyka się z nienawiścią i brakiem dobrej woli. Oprócz nadziei powinniśmy zatem odznaczać się bojaźnią Bożą, bowiem ci, którzy się „boją Pana, strzegą przykazań Jego” i mogą liczyć na Jego miłosierdzie (Syr 2, 6–23); tak więc bojaźń Boża jest odpowiedzią na Boże miłosierdzie¹².

¹⁰ Tamże, s. 29.

¹¹ Tamże, s. 34.

¹² Tamże, s. 37.

Księgi prorockie zaznaczają, że czyny miłosierdzia są Bogu miłsze od wszelkich ofiar składanych przez ludzi (Oz 6, 6; Mi 6, 8; Za 7, 9). Także stary Tobiasz zachęca do pełnienia dzieł miłosierdzia (Tb 4, 7–12), zaś archanioł Rafał wskazując na jałmużnę mówi, że nie tylko oczyszcza z grzechów, ale czyni, że znajduje się w niej „miłosierdzie i żywot wieczny” (Tb 12, 8). Księgi dydaktyczne pouczają, że „czynić miłosierdzie i sprawiedliwość więcej się Bogu podoba niżeli ofiary” (Prz 21, 3), bowiem „kto czyni miłosierdzie, składa ofiarę” (Syr 35, 4). Księga Syracyclesa zachęca do okazywania miłosierdzia potrzebującym, co wiąże się z obietnicami ze strony Boga.

Zauważamy, że Woroniecki zebrał podstawowe myśli Starego Testamentu związane z Bożym miłosierdziem. Wskazuje on przy tym, że pełnienie z naszej strony dzieł miłosierdzia jest odpowiedzią na to, czego doznaliśmy od Boga; dzięki nadziei i bojaźni względem Boga możemy wciąż oczekiwać na coraz większe Boże miłosierdzie, a jednocześnie uwalniać się od wszystkiego, czym zawiniliśmy wobec Niego¹³. Żywym jednak uosobieniem Bożego miłosierdzia jest Osoba Jezusa Chrystusa, ukazywana przez księgi Nowego Testamentu.

1.2. W księgach Nowego Testamentu

Woroniecki podkreśla, że niemal każdy wiersz czterech Ewangelii tchnie wielką nadzieją i Bożym miłosierdziem. Tajemnicę tę Jezus objaśnił swoją postawą i nauczaniem. Ośrodkiem tej tajemnicy stała się nie tyle nauka, co Boska Osoba Jezusa Chrystusa, a zwłaszcza Jego śmierć na krzyżu, wieszcząca światu, do czego „było zdolne posunąć się miłosierdzie Boże dla ludzi”¹⁴. Tak więc tajemnica Bożego miłosierdzia zajaśniała w Nowym Testamencie nieznanym dotąd nadzwyczajnym blaskiem.

Już w pieśni Maryi, w *Magnificat*, oraz w kantyku Zachariasza, męża Elżbiety, wielbione jest miłosierdzie Boże „z pokolenia w pokolenie mającym bojaźń Bożą” (Łk 1, 50–54.72–78)¹⁵. Zachariasz wyśpiewał pieśń wdzięczności Bogu za miłosierdzie okazane ojcom, począwszy od Abrahama, jak i to, którego doświadczył w osobie syna, mającego przygotowywać drogi dla Pana. Zdaniem Woronieckiego, całe nauczanie Jana Chrzciciela przeniknięte było głęboką ufnością w Boże miłosier-

¹³ Tamże, s. 39.

¹⁴ Tamże, s. 42.

¹⁵ Tamże, s. 43.

dzie, które możliwe jest do osiągnięcia i dla nas dzięki okazywaniu miłosierdzia względem bliźnich (por. Łk 3, 10–11)¹⁶. Przykładem dla nas jest Jezus Chrystus, który litował się nad biednymi i przychodził im z pomocą. Przez uczniów Jana Chrzciciela, Jezus przekazał nam jako znak rozpoznawczy mesjańskiego posłannictwa niezliczone dowody swego miłosierdzia (por. Mt 11, 3–6). Wszystkie niemal strony Ewangelii wypełnione są wieloma świadectwami miłosierdzia Jezusa. Wzruszył się On bowiem na widok orszaku pogrzebowego w Naim, gdy wdowa żegnała swego jedynego syna (Łk 7, 13), uzdrowił trędowatego, który prosił Go o to (Mk 1, 41), przywrócił wzrok ślepcom pod Jerychem (Mt 20, 34), nakarmił zgłodniałych na pustyni (Mt 15, 32), płakał nad grobem Łazarza (J 11, 33–35) i na widok Jerozolimy, która miała ulec zniszczeniu (Łk 19, 41). Zbawiciel litował się też nad nędzą duchową ludzi, toteż okazywał miłosierdzie wobec jawnogrzesznicy, Piotra, który się Go zaparł, łotra na Golgocie, a nawet swoich oprawców, wstawiając się za nimi do swego Ojca. Myśli o ufności w miłosierdzie Boże bez granic rozwinął Jezus, jak dowodzi Woroniecki, w swoich licznych przypowieściach, np. o drachmie (Łk 15, 8–9), zgubionej owcy (Mt 18, 12–14) czy też synu marnotrawnym (Łk 15, 11–24). Postawy ludzkie przeciwstawiał Jezus miłosierdziu Ojca w niebie, który jest czuły na wołanie ubogich¹⁷.

We wszystkich naukach Jezusa o Bożym miłosierdziu zawarte jest, jak zauważa Woroniecki, wezwanie do ufności; ta zachęta do pokładania nadziei jest odpowiedzią człowieka na Boże miłosierdzie. Jednocześnie też w Ewangeliach mamy wezwanie do większej Bożej bojaźni, gdyż nie jest On pobłażliwy wobec zła. Zbawiciel przestrzegał przed lekkomyślnym traktowaniem spraw Bożych i odkładaniem nawrócenia. Miłosierdzie względem bliźnich jest odpowiedzią na Jego miłosierdzie, co wyrażają słowa: „Bądźcie miłosierni, jak i Ojciec wasz miłosierny jest” (Łk 6, 3). Także scena sądu ostatecznego wskazuje, że będziemy sądzeni przede wszystkim z miłosierdzia, w którym najwyraźniej okazuje się miłość Boga i bliźniego (Mt 25, 31–46); naukę taką mamy w przypowieści o miłosiernym Samarytaninie (Łk 10, 30–37), bogaczowi i Łazarzowi (Łk 16, 19–31) i nielitościwym słudze (Mt 18, 23–35). Ten, kto nie ma miłosierdzia wobec bliźnich, nie może oczekiwać miłosierdzia ze strony Boga, stąd wymowa

¹⁶ Tamże, s. 44.

¹⁷ Tamże, s. 47.

słów: „Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią” (Mt 5, 7)¹⁸.

Woroniecki wnioskuje, że w nauczaniu Jezusa tajemnica Bożego miłosierdzia osiągnęła punkt szczytowy. Chrystus wyraził ją nie tylko w swoim nauczaniu, lecz i w przykładzie życia, a nade wszystko w męce i śmierci dla naszego zbawienia i pozostania z nami pod eucharystycznymi postaciami i w Mistycznym Ciele, w Kościele, którego jest niewidzialną Głową. Także ustanowienie sakramentu pokuty jako sakramentu miłosierdzia w dzień Zmartwychwstania (J 20, 22–23), o czym Kościół przypomina w drugą niedzielę wielkanocną, naprowadza nas na myśl, że powinniśmy szczególnie wtedy okazywać cześć miłosierdziu Bożemu¹⁹. Tak więc Woroniecki już w latach bezpośrednio po II wojnie światowej zachęcał, choć jeszcze nieśmiało, do wprowadzenia święta ku czci Bożego miłosierdzia w drugą niedzielę wielkanocną.

Za dopełnienie nauczania biblijnego o Bożym miłosierdziu uważał nasz teolog pisma Apostołów, w szczególny zaś sposób listy św. Pawła, jak też wypowiedzi Apostoła Piotra. I tak, w odnotowanej przez Dzieje Apostolskie mowie Piotra, wzywającego do pokuty (Dz 2, 38; 3, 19), mamy równocześnie zawarte jego przekonanie o miłosierdziu Boga, bez czego pokuta byłaby bezowocna. Już na początku swego pierwszego listu apostoł Piotr wielbi miłosierdzie Boga (1P 1, 3), przypominając nawróconym z pogaństwa, iż dostąpili miłosierdzia (1P 2, 10), którym powinni się odznaczać; także w drugim liście tegoż apostoła, mamy zapewnienie o miłosierdziu Boga wobec swego ludu (2P 3, 9)²⁰. Nakaz miłosierdzia przypomina apostoł Jakub; to miłosierdzie ma się przejawiać w czynie (Jk 2, 15–16), zwłaszcza że Boże miłosierdzie przeważa Jego sprawiedliwość w osądzaniu spraw ludzkich (Jk 2, 13). Do ufności w Boże miłosierdzie, bojaźni Bożej i wzajemnej miłości wezwał również apostoł Jan na wielu miejscach w swych listach (1J 3, 2–3; 18, 20–24; 4, 2–21), natomiast apostoł Juda zachęcał do ufności w Boże miłosierdzie i pełnienia miłosierdzia wobec innych (Jud 20–30).

Wiele myśli na temat Bożego miłosierdzia, jak zaznacza o. Woroniecki, spotykamy w listach Pawłowych. Nazywa on Boga „Ojcem miłosierdzia i Bogiem wszelkiej pociechy” (2Kor 1, 3) oraz Bogiem „bogatym

¹⁸ Tamże, s. 50.

¹⁹ Tamże, s. 51–52.

²⁰ Tamże, s. 54.

w miłosierdziu” (Ef 2, 4). Sam dziękuje Bogu, że dostał od Niego miłosierdzia (1Tm 1, 13; 1Kor 7, 25), akcentując przy tym potrzebę cnoty nadziei, której podstawą jest Jezus Chrystus (1Tm 1, 1), jak i bojaźni Bożej i związanej z nią skruchy za grzechy. Paweł wzywał też do pełnienia czynów miłosierdzia (por. Rz 12, 8; 15, 27); głosił on, że zbawienie jest dziełem Bożego miłosierdzia, zaś potępienie wypływa z ludzkiej winy. Wprawdzie Bóg dopuścił zło i grzech, ale zawsze pragnie okazywać swe miłosierdzie (Rz 11, 32). Tak więc ratunku powinniśmy szukać w Bożym miłosierdziu²¹.

2. Boże miłosierdzie w świetle teologii katolickiej

2.1. Bóg miłosierny

Tajemnicę Bożego miłosierdzia rozważa Woroniecki także pod kątem katolickiej myśli teologicznej. Dowodzi on zatem, że miłosierdzie jest najwyższym przymiotem Boga jako Stwórcy i Pana świata. Jednocześnie zaznacza, że nauka o Bożym miłosierdziu rozwijała się powoli i stopniowo w Kościele. Wprawdzie wiele o Bożym miłosierdziu przekazał św. Augustyn, jednakże Woroniecki skupia się na myśli na ten temat św. Tomasza z Akwinu. Zaznacza, że ważną sprawą jest odpowiedź w kwestii relacji miłosierdzia i sprawiedliwości, co z kolei wiąże się z refleksją nad pojmowaniem Bożej natury. Akcentując istotę Boga jako Bytu najdoskonalszego, Woroniecki wskazuje, że otacza On szczególną pieczę istoty rozumne, odpowiedzialne za swe czyny; mają one zdążać do swego celu świadomie, wspomagane przez Boga, co nie zwalnia ich od współdziałania w sprawie zbawienia i odpowiedzialności za swe czyny. Bóg szanuje wolność człowieka, nikogo nie zmusza do podejmowania różnych wyborów. Z rządami Boga nad światem wiąże się jednak potrzeba uznania ze strony człowieka szeregu Jego przymiotów, wśród których miłosierdzie zajmuje ważne miejsce. Tradycja Kościoła uzasadniała też rację słów św. Jakuba, że miłosierdzie Boga przeważa nad Jego sprawiedliwością²². Bóg bowiem jest nie tylko Stwórcą i Panem całego stworzenia, ale też najlepszym Ojcem, stąd nasza relacja do Niego oparta jest nie tylko na sprawiedliwości, lecz także na miłości. Miłosierdzie rozumiane jako objawy miłości, zmierzające do usunięcia

²¹ Tamże, s. 62.

²² Tamże, s. 70.

cierpień i braków, charakteryzuje Boga. Woroniecki podkreśla, że już sam akt stwórczy Boga jest przejawem Jego miłosierdzia, a sprawiedliwość, która światem kieruje, ma za punkt wyjścia Boże miłosierdzie, bo Jemu zawdzięcza swe istnienie; miłosierdzie też czuwa nad stworzeniami, zachowuje w istnieniu i dodaje nowych sił²³.

Zdaniem Woronieckiego, przewaga miłosierdzia nad sprawiedliwością widoczna jest zwłaszcza w naszych uchybieniach i grzechach, stąd niezbędne jest łagodzenie sprawiedliwości miłosierdziem. Bóg jako nasz Stwórca i Ojciec najlepszy korzysta z prawa łaski, dlatego zawsze gotów jest darować, gdy żałujemy. Jako wybitny teolog, Woroniecki akcentuje miłość i łaskawość Boga w doprowadzeniu człowieka do stanu zasługującego na otrzymanie przez niego miłosierdzia ze strony Stwórcy. Z tego względu można mówić, że miłosierdzie Boga jest Jego najwyższym przymiotem. Taką myśl zawierają przytoczone przez niego przykłady modlitw w liturgii Kościoła, m.in. za zmarłych, a także końcowy fragment *Dialogu o Opatrzności Bożej* św. Katarzyny ze Sieny²⁴.

W przekonaniu Woronieckiego, miłosierdzie Boże jest naczelnym motywem tajemnicy wcielenia, a jednocześnie źródłem wszystkich wpływających stąd dla nas dobrodziejstw. Nasz autor podkreśla miłosierdzie okazane przez Boga pierwszym rodzicom, których przewinienie było grzechem całego rodu ludzkiego, a więc i kara należała się całemu rodzajowi ludzkiemu. Miłosierdzie Boga sprawiło, że zostaliśmy ocaleni dzięki tajemnicy wcielenia. Przekonanie takie potwierdzał m.in. św. Leon Wielki, a także św. Tomasz z Akwinu, do których Woroniecki się odwołał²⁵. Najbardziej istotna racja bytu wcielenia Słowa Bożego zawiera się w imieniu „Jezus”, które znaczy „Zbawiciel” (Mt 1, 21; Łk 1, 31; 2, 21), co potwierdził Sobór Nicejski w swym wyznaniu wiary. Tak więc pierwszym i naczelnym powodem wcielenia Słowa Bożego jest miłosierdzie Boże, czyli miłość Boża zniżająca się do stworzenia²⁶. Jednakże w całej pełni miłosierdzie Boże zajaśniało, jak podkreśla Woroniecki, na Golgocie, a następnie w zwycięstwie Chrystusa przez zmartwychpowstanie. Odtąd też miłosierdzie Boże kieruje losami świata i poszczególnych jednostek. Dostrzegamy zatem wielką mądrość Bożą w tajemnicy wcielenia i we

²³ Tamże, s. 72.

²⁴ Tamże, s. 74.

²⁵ Tamże, s. 79.

²⁶ Tamże, s. 80.

wszystkich szczegółach odkupienia. W związku z tym Woroniecki poddał analizie potrzebę zadośćuczynienia Bogu za grzechy ludzi przez Jezusa Chrystusa, prawdziwego Syna Bożego i Człowieka²⁷. Oto, przyjąwszy na siebie grzechy wszystkich ludzi i zadośćuczyniwszy za nie, Chrystus Pan udzielił nam „swej własnej sprawiedliwości, wlewając do naszej duszy łaskę uświęcającą, która nas czyni synami Bożymi”²⁸. Toteż podstawowym celem wcielenia było całkowite zadośćuczynienie Bożej sprawiedliwości; w tajemnicy wcielenia i odkupienia w szczególnie jasny sposób jaśnieje sprawiedliwość, ale też Boże miłosierdzie. W tajemnicach tych dokonało się w jakiś sposób „doskonałe pogodzenie sprawiedliwości z miłosierdziem”. Dzięki temu możemy podziwiać wielkość i mądrość Boga. Co więcej, miłosierdzie Boga ujawniło się jeszcze bardziej w obfitości życia nadprzyrodzonego, które Chrystus dał swoim wiernym (J 10, 10). Woroniecki podziwiał ogrom Bożego miłosierdzia w tajemnicy pozostania Chrystusa „po wszystkie dni aż do skończenia świata” (Mt 28, 20). Jego miłosierdzie jaśnieje „w Kościele jako Ciele Mistycznym i w Ofierze eucharystycznej”²⁹.

Powinniśmy zatem wzbudzać wdzięczność za miłosierdzie Boże, którym nas otacza Chrystus w swoim Kościele. W przekonaniu Woronieckiego sama obecność Chrystusa pod eucharystycznymi postaciami jest przejawem Bożego miłosierdzia. Eucharystia bowiem jest ośrodkiem życia Mistycznego Ciała Chrystusa. Z kolei Msza święta, jak akcentuje Woroniecki, jest „nieustającym odtwarzaniem krwawej Ofiary na Kalwarii, która nam uzyskała miłosierne darowanie winy pierwszych naszych rodziców”³⁰.

Słusznie zauważa Woroniecki, że w szczególnie jasny sposób sakramentem Bożego miłosierdzia jest obok Eucharystii, sakrament pokuty. Ten bowiem sakrament daje człowiekowi możliwość oczyszczenia się z grzechów, aby godnie przyjmować Komunię świętą. Ustanowiony w dniu zmartwychwstania, świadczy o tym, jak Zbawicielowi zależało, by miłosierdzie Boże było dostępne dla wszystkich, stąd też można w nim widzieć ukoronowanie tego dzieła, zapoczątkowanego we wcieleniu. Woroniecki uważa, że „dopełnieniem” Bożego miłosierdzia było nam danie Maryi za Matkę przez Chrystusa wiszącego na krzyżu. Ten „dar” Maryi „jako Współodkupicielki i Wszechpośredniczki łask Bożych” był czymś, co się nam nie

²⁷ Tamże, s. 83.

²⁸ Tamże, s. 84.

²⁹ Tamże, s. 85.

³⁰ Tamże, s. 88.

należało³¹. Odwołuje się tu nasz autor do św. Bernarda z Clairvaux, który uważał, że podobało się Bogu, byśmy wszystko mieli przez Maryję, toteż nic dziwnego, że nazywamy ją „Matką Miłosierdzia”.

2.2. Odpowiedź człowieka na Boże miłosierdzie

W swoich rozważaniach nad tajemnicą Bożego miłosierdzia Woroniecki doszedł do przekonania, że Bóg oczekuje od nas nieograniczonej nadziei, zaufania Mu bez reszty, nadto Bożej bojaźni oraz pełnienia uczynków miłosiernych. Wszystko to odczytujemy z kart Pisma Świętego, głównie z Psalmów, w których najczęściej powtarzają się myśli o Bożym miłosierdziu i wezwania do zaufania Bogu. To zaufanie do Boga utożsamia Woroniecki z teologalną cnotą nadziei, udzieloną nam wraz z łaską uświęcającą³². Cnota ta umacnia w nas pragnienie posiadania Dobra nieskończonego, jakim jest Bóg, utrwalając też naszą wolę w zdążaniu do Niego. Ta cnota daje wprost pewność, że pomoc Boża w osiągnięciu celu ostatecznego nigdy nie zawiedzie; oparta na wierze, nadzieja wciąż nas pobudza do dążenia ku Bogu, dając przy tym wewnętrzną ufność w niezawodną moc Boga. Tym, co pociąga nas do Boga, jest właśnie nieskończone Dobro, które w Nim dostrzegamy, a którego nie zaspokoją dobra doczesne. Ufność opiera się, zdaniem Woronieckiego, na wypływającym z dobroci Boga miłosierdziu³³. Dzięki cnocie nadziei pragniemy Boga dla siebie, ufając, że posiadziemy Go z Jego miłosierdzia. Z kolei pewność, jaką daje nam nadzieja, opiera się na niezmienności Boga, na Jego miłosierdziu, które nam przyobiecał i na wierności, z jaką dotrzymuje wszystkich obietnic (por. 1Kor 10, 13). Tu przytacza nasz autor przekonanie św. Teresy od Dzieciątka Jezus o wielkiej miłości Boga i Jego nieskończonym miłosierdziu wobec grzeszników. Woroniecki dodaje, że Bóg w duszy grzesznika pozostawia jakby początek duchowego odrodzenia w postaci wiary i nadziei, które pozwalają mu na kierowanie do Niego swych modlitw; jest to oczywiście przejaw wielkiego miłosierdzia Boga, który pragnie wszystkich zbawić³⁴.

Miłosierdziu Bożemu, jak zaznacza Woroniecki, przeciwstawiają się grzechy przeciwne nadziei, zwłaszcza rozpacz. Byłoby to, jego zdaniem, oznaką braku ducha wiary, a zwłaszcza nieopanowanej miłości własnej.

³¹ Tamże, s. 89.

³² Tamże, s. 92.

³³ Tamże, s. 95.

³⁴ Tamże, s. 98.

Oprócz nadziei, ważnym dla nas zadaniem jest bojaźń Boża. Woroniecki przestrzega przed popełnianiem grzechów w nadziei Bożego miłosierdzia; byłoby to lekceważeniem ze strony człowieka najważniejszego przymiotu Boga. Temu, jak nazywa nasz autor, „spaczeniu życia duchowego” może zapobiec ugruntowana w nas bojaźń Boża, która jest „początkiem mądrości” (Syr 1, 16)³⁵.

W związku z tym Woroniecki wyjaśnia, na czym polega bojaźń Boża, wokół której narosło wiele błędnych koncepcji. Przedmiotem bojaźni, jak zauważa, nie może być sam Bóg, którego jako najwyższego Dobra nie powinniśmy się lękać; człowiek powinien odczuwać lęk przed złem, którego nie możemy chcieć. W naszych relacjach wobec Boga powinniśmy uważać, by nie obrazić Go naszymi winami i nie zasłużyć przez to na karę. Woroniecki sądzi, że strach przed złem, które nam zagraża, jest „wrodzony naszej naturze i jako taki nie jest ani zły, ani dobry; złym i grzesznym strach staje się wtedy, gdy nad człowiekiem zapanuje i sprawi, że pod jego wpływem dopuści się on grzechu”³⁶. Strach przed wiekuistym potępieniem, które nam zagraża z powodu grzesznego życia, powinien być jedną z pobudek Bożej bojaźni. Jednakże, jak głosi Woroniecki, bojaźń kary wiecznej nie może być jedyną i najważniejszą pobudką życia moralnego człowieka, choć może być jedną z takich pobudek, bowiem apostoł Paweł nas zachęca: „Z bojaźnią i z drżeniem zbawienie wasze sprawujcie” (Flp 2, 12). Tak więc Boże miłosierdzie nie może przesłaniać nam Jego sprawiedliwości, przed którą będziemy sądzeni. Powinna towarzyszyć nam tzw. bojaźń synowska, która sprawia, że „miłość doskonała precz wyrzuca bojaźń” (1J 4, 18). Woroniecki zaleca zatem cnotę pokuty, na którą składa się żal za grzechy dawniej popełnione, postanowienie poprawy i chęć wynagrodzenia Bogu za obrazę. Zalecając bojaźń synowską, Woroniecki wzywa do czujności, by nie dopuścić do swej duszy czegoś, co byłoby obrazą Boga, bądź też sprzeciwiałoby się Jego woli. Trzeba chcieć wynagradzać Bogu za grzechy własne, a także innych ludzi³⁷.

Bojaźń synowska, do której praktyki zachęca Woroniecki, powinna czerpać wiele z tajemnicy Wcielonego Słowa i Jego Boskiego Serca, które jest źródłem miłosierdzia tryskającym dla nas łaską na życie wieczne. Wokół tego Serca powinniśmy ześrodkować naszą synowską bojaźń,

³⁵ Tamże, s. 102.

³⁶ Tamże, s. 103–104.

³⁷ Tamże, s. 107.

pocieszając je każdym dobrym czynem, słowem i myślą. Porusza tu nasz teolog i moralista problem lekceważenia grzechów powszednich, które mają prowadzić do utraty przyjaźni z Bogiem. Potrzeba i tu wielkiej delikatności sumienia, Bożej bojaźni i nielekceważenia miłosierdzia Bożego³⁸. Bóg bowiem mówi, że kocha się w tych, którzy się Go boją i którzy pokładają nadzieję w Jego miłosierdziu (Ps 147, 11).

Ostatni rozdział swej pracy o tajemnicy Bożego miłosierdzia poświęcił nasz autor cnotcie miłosierdzia, stanowiącej warunek zaskarżenia go sobie tu na ziemi i w wieczności (por. Mt 5, 7). W związku z tym odwołał się on do prawdy o świętych obcowaniu oraz myśli o Kościele jako Mistycznym Ciele Chrystusa; Bóg chce, aby każdy wierny współpracował w dziele uświęcenia i prowadzenia do zbawienia. Z tego względu powinniśmy podjąć wezwanie do naśladowania Bożego miłosierdzia, czyniąc miłosierdzie wobec innych. Miłosierdzie Boże ma się udzielać światu przez ludzi, a skoro tak, to powinniśmy być „narzędziami miłosierdzia Bożego”, i z tego zadania będziemy sądzeni; przekonuje nas o tym przypowieść o bogaczu i Łazarzu (Łk 16, 19) oraz o niemilosierdnym dłużniku (Mt 18, 23)³⁹.

Chodzi tu o nabycie sprawności, a więc o cnotę miłosierdzia, która nie ogranicza się tylko do współczucia i litości; cnota miłosierdzia zasadza się na miłości, przenikniętej duchem Bożym i połączonej też z odniesieniem uczuciowym, by stać się narzędziem świętej woli Boga. Woroniecki podkreśla, że miłości bliźniego powinna towarzyszyć cnota miłosierdzia jako jej konieczne dopełnienie⁴⁰. Zbawiciel bowiem wzywa: „bądźcie tedy miłosierni, jak i Ojciec wasz niebieski miłosierny jest” (Łk 6, 36). Wspominając ogólnie o uczynkach miłosiernych co do duszy i ciała, Woroniecki akcentuje potrzebę ich spełniania w duchu chrześcijańskiej radości i pokory, pamiętając, że jesteśmy tylko „narzędziami” w ręku Boga. Powinny nam towarzyszyć cnoty długomyślności i wyrozumiałości, sprawiające, że nie tracimy nadziei w możliwość poprawy innych i zwycięstwa nad złem. W modlitwach za grzeszników powinniśmy przedstawiać Bogu okoliczności łagodzące ich winę, na wzór Zbawiciela (por. Łk 23, 34).

³⁸ Tamże, s. 109.

³⁹ Tamże, s. 113; por. J. Woroniecki, *Miłosierdzie i nasza na nie odpowiedź*, „Szkola Chrystusa”, 11(1935), s. 207.

⁴⁰ Tenże, *Tajemnica miłosierdzia Bożego*, dz. cyt., s. 115.

Jako podstawową wadę stojącą na przeszkodzie miłosierdziu Woroniecki wymienia zawiść. Ponadto przeciwnikiem miłosierdzia jest skąpstwo i chciwość, bowiem przywiązanie do dóbr tego świata wyrwa z duszy współczucie dla ludzkiej biedy. Woroniecki jest zdania, że lepiej jest dawać zawsze nawet niezasługującemu na pomoc, aniżeli choćby raz odtrącić rzeczywiście potrzebującego; za tamte bowiem pomyłki nie będziemy surowo sądzeni przez Boga, jak wtedy, gdy odmówimy miłosierdzia cierpiącemu biedę⁴¹. Przeszkodą w ugruntowaniu w duszy koniecznej dla miłosierdzia wyrozumiałości jest pycha, która nie dostrzega ludzkich niedostatków i cierpień (por. Łk 18, 9–14). Inne przeszkody to brak cierpliwości, gniewliwość i zawziętość, która nie chce przebaczyć win. Wymaga to od człowieka wielkiej troski o pełny rozwój cnoty miłosierdzia, będącej najważniejszym przejawem miłości bliźniego (por. J 13, 35).

Kończąc swe rozważania na temat Bożego miłosierdzia, Woroniecki zaznaczył, że zgodnie z myślą św. Ambrożego – miłosierdzie jest „szczytem religii chrześcijańskiej”; ono najbardziej wyróżnia chrześcijaństwo od innych religii świata⁴². Tak na przykład w buddyzmie nie ma miejsca na miłosierdzie, podobnie jak w braminizmie. Jeśli poza chrześcijaństwem spotyka się religie przypisujące Bogu miłosierdzie, to przejęły je od chrześcijaństwa. Do pojęcia Boga jako Ojca ogarniającego swym miłosierdziem cały świat, a szczególnie ludzi, żadna z nich się nie wzniosła. Jedynie Kościół katolicki, jak podkreśla Woroniecki, w nauczaniu i praktyce głosi, że miłość bliźniego i miłosierdzie są znakiem, po którym poznaje się uczniów Chrystusa⁴³. W każdym bądź razie okazując cześć dla tajemnicy Bożego miłosierdzia, powinniśmy pogłębiać swą ufność i synowską bojaźń ku Bogu i okazywać miłosierdzie dla bliźnich.

* * *

Zauważamy, że Jacek Woroniecki przygotował swą książkę o tajemnicy Bożego miłosierdzia jeszcze w okresie II wojny światowej, na złoty jubileusz kapłaństwa kard. Adama Stefana Sapiehy, który przypadał w 1943 roku. Drukiem książka mogła ukazać się w 1945 r. w Poznaniu, w 1948 r. w Krakowie i 2001 r. w Lublinie. Książka ukazała się w związku

⁴¹ Tamże, s. 119.

⁴² Tamże, s. 121.

⁴³ Tamże, s. 122.

z objawieniami tajemnicy Bożego miłosierdzia siostrze Faustynie Kowalskiej. Uderza nas bogactwo problematyki, jaką porusza o. Woroniecki, przede wszystkim zaś biblijne podstawy tego zagadnienia. Jest rzeczą oczywistą, że trudno było autorowi ukazać wszystkie wypowiedzi Pisma Świętego odnoszące się do Bożego miłosierdzia, świadomie zresztą zrezygnował z całkowitego przytaczania tekstów Nowego Testamentu o tej tajemnicy. Z pewnością bogactwo tej problematyki mamy u ojców Kościoła i pisarzy wczesnochrześcijańskich, jak też w liturgii Kościoła i sakramentologii; pozostaje to zatem jako zadanie dla współczesnej myśli teologicznej.

Opracowanie problematyki Bożego miłosierdzia ze strony o. Woronieckiego, wzięwszy pod uwagę okres kończącej się wojny, zadziwia nas szerokością spojrzenia, zwłaszcza gdy chodzi o umieszczenie jej w ramach podstawowych tajemnic naszej wiary – wcielenia i odkupienia. Godne podkreślenia jest powiązanie przez autora tajemnicy Bożego miłosierdzia z potrzebą ożywienia w sobie cnoty nadziei, synowskiej bojaźni Bożej i praktykowania na co dzień miłosierdzia wobec bliźnich. W każdym bądź razie myśli na temat Bożego miłosierdzia podane przez służbę Bożego Jacka Woronieckiego zachowują swą aktualność i dziś, kiedy przeżywamy ogłoszony przez papieża Franciszka Jubileuszowy Rok Miłosierdzia (2015–2016). W postawie i czynach miłości miłosiernej człowiek może wyrazić swe podobieństwo do Ojca w niebie, objawione najpełniej w Jezusie Chrystusie.

STRESZCZENIE

Jednym z najwybitniejszych polskich teologów moralistów ubiegłego wieku był niewątpliwie Jacek Woroniecki OP (zm. 1949). Pomimo wielu odpowiedzialnych funkcji, jakie pełnił, pozostawił bogaty dorobek naukowy, m.in. książkę pt: *Tajemnica Bożego Miłosierdzia. Nauka chrześcijańska o Miłosierdziu Bożym i o naszej wobec niego postawie* (Poznań 1945, Kraków 1948, Lublin 2001). W książce zawarł Woroniecki wiele myśli związanych z obecnością tej problematyki w Biblii: zarówno w Starym Testamencie, jak i w księgach Nowego Testamentu, nadto w nauczaniu teologicznym Kościoła katolickiego. Miłosierdzie uznawał Woroniecki za najwyższy przymiot Boga jako Stwórcy i Władcy świata, a także za naczelny motyw wcielenia. Uważał, że odpowiedzią ze strony człowieka na Boże miłosierdzie powinna być głębsza ufność, synowska bojaźń Boża i pełnienie dzieł miłosierdzia, co przyczyni się do zaskarżenia sobie Jego łaski.

Słowa kluczowe: miłosierdzie Boże, zbawienie, cnota nadziei, bojaźń Boża, cnota miłosierdzia.

SUMMARY

Undoubtedly, one of the most brilliant Polish theologians moralists of the previous century was Jacek Woroniecki, OP (zm. 1949). Although, he was serving many responsible roles, Jacek Woroniecki left an enormous literary output, eg. A book titled *The Mystery of God's Mercy. Christian Science about God's Mercy and our attitude for it* (Poznań 1945, Kraków 1948, Lublin 2001). In that book he included a plenty of thoughts connected with the this subject's presence in the Holy Bible; not only in the Old Testament, but also in the New Testament and moreover, in the theological learnings of Catholic Church. Woroniecki recognised mercy as the greatest attribute of God, Creator and Master of the World and as the main reason of Incarnation. He claimed that a deeper trustfulness, filial fear of God and making works of mercy should be the human's answer for God's mercy what is the way to gain a God's grace.

Key words: God's mercy, Salvation, virtue of hope, fear of God, virtue of mercy.

LITERATURA

Woroniecki J., *Tajemnica miłosierdzia Bożego*, Poznań 1945, Kraków 1948, Lublin 2001.

Jan Paweł II, *Dives in misericordia. Tekst i komentarze*, Lublin 1983.

Błęszyńska I.Z., *O. Jacek Woroniecki dominikanin – wychowawca – patriota 1878–1949*, Lublin 2006.

Hałas S., *Bóg miłosierny i łaskawy. Pismo św. o miłosierdziu*, Kraków 2003.

Machniak J., *Doświadczenie Boga w tajemnicy Jego miłosierdzia u bł. Siostry Faustyny Kowalskiej*, Kraków 1998, 1999².

Ozorowski E., *Dialogi o Bożym miłosierdziu*, Białystok 2003.

Próba biografii Jacka Woronieckiego OP i jego Wyznania, red. M.L. Niedziela, Lublin 2011.

Różycki I., *Zasadnicze rysy nabożeństwa do miłosierdzia Bożego*, Stockbridge 1983.

Seremak W., *Miłosierdzie Boże a nowa ewangelizacja*, Lublin 2001.

Sługa Boży ojciec Jacek Woroniecki uczy, red. M.L. Niedziela, Warszawa 2006.

Socha P., *Rozwój kultu miłosierdzia Bożego w Polsce*, w: *In Christo Redemptore*, Lublin 2001, s. 89–112.

Sopoćko M., *Miłosierdzie Boże nadzieją ludzkości*, Wrocław 1948.

Sopoćko M., *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*, London 1959.

Zabielski J., *Wydobywanie dobra. Teologia chrześcijańskiego miłosierdzia*, Białystok 2006.



AGNIESZKA (HENRYKA) JABŁONOWSKA ZSNM

MIŁOSIERDZIE OJCA Na podstawie przypowieści o „synu marnotrawnym”

Przypowieść o synu marnotrawnym (Łk 15, 11–32), określana też obecnie – co wydaje się bardziej adekwatne – jako przypowieść o miłosiernym ojcu, należy do najbardziej znanych obrazów ewangelicznych. Weszła na trwałe do kultury. Podejmowali ten temat pisarze (od pisarzy starochrześcijańskich poczynając), malarze, poeci, powstały na ten temat piosenki religijne, a także inscenizacje. Powołują się na ten obraz kaznodzieje¹, konferencjoniści podczas rekolekcji, dni skupienia, autorzy rozważań².

Tak szerokie zainteresowanie wynika z egzystencjalnego charakteru przypowieści. Porusza ona tematy bardzo istotne w życiu chrześcijańskim, takie jak: grzech, nawrócenie, przebaczenie, pokuta, sprawiedliwość, a przede wszystkim miłosierdzie.

Komentatorzy Nowego Testamentu ukazywali sens przypowieści, omawiając Łukaszową Ewangelię albo z racji komentarzy do czytań mszalnych. Analizę przypowieści o synu marnotrawnym można znaleźć w opracowaniach o wszystkich przypowieściach Chrystusa³. Ciekawych

AGNIESZKA (HENRYKA) JABŁONOWSKA ZSMN – mgr filozofii, studia z zakresu katolickiej nauki społecznej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz teologiczne na Instytucie Wyższej Kultury Religijnej we Włocławku, pracownica biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w latach 1973–2015.

¹ Zob. R. Pindel, *Interpretacja przypowieści o synu marnotrawnym w polskim kaznodziejstwie (1945–2000)*, „Verbum Vitae”, 2003, [nr] 3, 233–253.

² Zob. np. J. Augustyn, *Ojciec wzruszył się głęboko. Rekolekcje oparte na Ćwiczeniach duchownych św. Ignacego Loyoli*, Kraków 1994, s. 90–101; J.L. McLaughlin, *Syn marnotrawny czy rozrzutny ojciec? Najpiękniejsze przypowieści Jezusa w interpretacji znanego biblisty*, Kraków 2006, s. 89–96.

³ Zob. A. Jankowski, *Królestwo Boże w przypowieściach*, Poznań 1981; L. Cerfaux, *Le trésor des paraboles. Spiritualité biblique*, Paris 1967; W. Gnutek, *Przypowieści Chrystusowe*, RBL, 12(1959), nr 4, s. 333–344.

myśli dostarczają „wykłady” przypowieści o synu marnotrawnym w zestawieniu z inną przypowieścią⁴. Do tematyki przypowieści nawiązał papież Jan Paweł II w swojej encyklice „O Bożym miłosierdziu” (*Dives in misericordia*),⁵ a także w swojej adhortacji o pokucie i pojednaniu (*Reconciliatio et paenitentia*)⁶. Do jej przesłania odwołał się także papież Franciszek w bulli *Misericordiae vultus*⁷. Dowodzi to, że przesłanie zawarte w tej przypowieści jest wciąż aktualne.

W niniejszym opracowaniu została zastosowana metoda analityczno-egzegetyczna, która pozwoliła przez przeanalizowanie tekstu przypowieści wydobyć jej sens teologiczny w oparciu o dostępne interpretacje pisarzy Kościoła i komentatorów Biblii.

1. Analiza tekstu przypowieści

Dla lepszego zrozumienia tekstu przypowieści o „synu marnotrawnym” najpierw należy przedstawić jej kontekst, czyli umiejscowienie jej w publicznym nauczaniu Chrystusa, co pozwoli uświadomić sobie cel, w jakim została wygłoszona, a następnie przedstawić jej treść.

1.1. Kontekst przypowieści

Trzej ewangeliści synoptyczni, a więc także św. Łukasz, publiczną działalność Jezusa dzielą na pięć części. Przypowieść o synu marnotrawnym umiejscowiona jest między czwartą i piątą częścią, w grupie mów Chrystusa zawartych w długim opisie podróży Jezusa do Jerozolimy (Łk 9, 51 – 19, 28), w którym Łukasz przedstawił zasadnicze treści nauczania Jezusa. Ricciotti określa, że jest to czas od ostatniego poświęcenia świątyni do ostatniej podróży Chrystusa przez Judeę⁸. Wydaje się,

⁴ Zob. F. Gryglewicz, *Praca ewangelistów nad przypowieściami o robotnikach w winnicy i o synu marnotrawnym*, RTK, 3(1956), z. 2, s. 226–240; tenże, *Nauczanie Chrystusa Pana w przypowieściach o robotnikach w winnicy i o synu marnotrawnym*, RTK, 7(1960), z. 4, s. 5–20; R. Andrzejewski, *Przypowieści o zbawieniu (Łk 15, 4–32) w interpretacji św. Ambrożego z Mediolanu*, AtK, 96(1981), z. 432, s. 63–69.

⁵ Zob. DiM, n. 5–6; por. A. Jankowski, *Przypowieść o synu marnotrawnym w interpretacji encykliki „Dives in misericordia”*, w: *Encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II o Bożym miłosierdziu „Dives in misericordia”. Tekst i komentarz*, red. S. Grzybek, M. Jaworski, Kraków 1981, s. 110–116.

⁶ L. Mycielski, *Przypowieść o pojednaniu. Biblijne wprowadzenie do adhortacji apostoelskiej Jana Pawła II „Reconciliatio et paenitentia”*, RBL, 39(1986), s. 145–155.

⁷ Zob. MV, n. 17.

⁸ Por. G. Ricciotti, *Życie Jezusa Chrystusa*, Warszawa 1956, s. 512–518.

że Jezus, zbliżając się do czasu swej męki, coraz dobitniej ukazuje swoją miłość do człowieka, szczególnie tego obciążonego grzechami, aby go odszukać i przyprowadzić do jednej owczarni.

Przypowieść o synu marnotrawnym znalazła się jako trzecia wśród przypowieści, które Chrystus skierował do faryzeuszy zgorszonych Jego ustosunkowaniem się do grzeszników – „Ten przyjmuje grzeszników i jada z nimi” (Łk 15, 2)⁹. Pierwsza z nich to przypowieść o zaginionej owcy (Łk 15, 4–7), druga – o zgubionej drachmie (Łk 15, 8–10). Trzy przypowieści wypełniają swoją treścią cały 15 rozdział Łukaszej Ewangelii, który poświęcony jest Bożemu przebaczeniu. J. Guillet pisze: „jest rzeczą możliwą, że każda z tych przypowieści wypowiedziana była w różnych okolicznościach, ale zasadniczy powód był zawsze taki sam: Jezusowi chodziło o usprawiedliwienie swego zdumiewającego postępowania wobec grzeszników”¹⁰. Zdanie wprowadzające (Łk 15, 1–3) byłoby notą redakcyjną Łukasza, a przypowieść o synu marnotrawnym mogła być wypowiedziana w innych okolicznościach, na przykład po wyjściu od Zacheusza¹¹.

Reżyser filmu pt. *Jezus z Nazaretu* umiejscowił opowiadanie tej przypowieści przez Chrystusa podczas uczyty u celnika Mateusza. Miała to być odpowiedź Piotrowi, wcześniej powołanemu na apostoła, który gardził Mateuszem. Pod wpływem tej przypowieści miała się dokonać w Piotrze przemiana i zdecydował się przekroczyć próg domu celnika, późniejszego apostoła.

Przypowieść o synu marnotrawnym powtarza pewne momenty ukazane w pierwszej i drugiej przypowieści o Bożym przebaczeniu – zagubienie, znalezienie, radość z odzyskania „zguby”. Jest jednak syn marnotrawny pełniejszym obrazem nawróconego grzesznika, pełniejsze o wewnętrzne przeżycia, których nie mogła wyrazić ani przypowieść o zgubionej drachmie, ani o zabłąkanej owcy¹².

Następujący po 15 rozdziale kolejny rozdział nosi tytuł: „Niebezpieczeństwo bogactw” i zawiera przypowieści: o przewrotnym włodarzu (Łk 16, 1–8) i o bogaczu (Łk 16, 19–31). „Łukasz nie jest tylko piewą miłosierdzia, ale również ewangelistą ubóstwa”¹³.

⁹ Por. J. Nowak, „A gdy był jeszcze daleko, ujrzał go jego ojciec i wzruszył się głęboko...” (Łk 15, 20), w: *In vinculo communionis*, red. K. Gurda, T. Gacia, Kielce 1999, s. 308–309.

¹⁰ Refleksja J. Duponta (*Beatitudes*, t. 2, Paris 1969) cyt. za: J. Guillet, *Uwierzyć Ewangelii*, Kraków 1982, s. 63.

¹¹ Por. tamże, s. 63.

¹² A. Jankowski, *Królestwo Boże w przypowieściach*, dz. cyt., s. 88.

¹³ G. Ricciotti, *Życie Jezusa...*, Warszawa 1956, s. 518.

Przypowieść o synu marnotrawnym występuje jedynie w Ewangelii Łukasza. Pozostali ewangelisci opuścili ten fragment nie ze względu na jakąś wątpliwość, czy jest ona autentyczna, tzn. czy rzeczywiście została wypowiedziana przez Jezusa¹⁴. Ks. F. Gryglewicz po przeanalizowaniu źródeł tekstu przypowieści stwierdził: „Gdyby istniała taka wątpliwość, to św. Łukasz nie umieściłby jej w swoim dziele. Raczej przy opuszczeniu jej mogły grać rolę względy dyscypliny kościelnej [...] syn ten tak łatwo otrzymał przebaczenie i z taką radością został przyjęty przez swego ojca, że nie tylko wywołało to sprzeciw ze strony starszego jego brata, ale w Kościele mogło wywołać obawy podobne, jak przy perykopie o jawnogrzesznicy”¹⁵. Nie lękał się tego św. Łukasz i umieścił przypowieść w swojej Ewangelii, ratując ją przed zapomnieniem¹⁶.

Poza tym przypowieść o synu marnotrawnym odpowiada temu „klimatowi psychologicznemu”¹⁷ Ewangelii wg św. Łukasza – ewangelisty miłosierdzia.

1.2. Treść przypowieści

„Podać tę przypowieść innymi słowami, niż słowa Jezusa, to znaczy bezsprzecznie zatrzeć jej piękno”¹⁸. Jednak pewną analizę należy przeprowadzić i rzeczywiście podejmowało ją wielu autorów¹⁹.

Przypowieść o synu marnotrawnym określona jako przypowieść o dwóch synach, lub przypowieść o miłosiernym ojcu, jak już było wspomniane wyżej, występuje jedynie w Ewangelii św. Łukasza. Charakterystyczną cechą św. Łukasza jest jego piękny język. Ricciotti stwierdza:

¹⁴ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, cz. 2: *Rozdziały 11–24*, Częstochowa 2012, s. 159 (*Nowy komentarz biblijny*. NT III/2).

¹⁵ Obawiano się, że postawiona jako wzór postawa miłosiernego ojca, przebaczonego tak łatwo wielkie wykroczenia moralne, wywoła rozluźnienie i fałszywe wyobrażenie o miłosierdziu Bożym. Zob. F. Gryglewicz, *Praca ewangelistów nad przypowieściami...*, art. cyt., s. 231.

¹⁶ Por. tamże.

¹⁷ J.C. Barreau, *Ewangelia dla każdego z nas*, Warszawa 1973, s. 171.

¹⁸ G. Ricciotti, *Życie Jezusa...*, dz. cyt., s. 513.

¹⁹ F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza...*, dz. cyt., s. 175–176; a poza tym m.in.: *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, red. F. Gryglewicz, Poznań 1974, s. 262–265 (*Pismo Święte Nowego Testamentu*, 3–3); M. Gourgues, *Le père prodigue (Lc 15, 11–32). De l'exégèse à l'actualisation*, „Nouvelle Revue Theologique”, 114(1992), s. 3–20; D. Nowak, *Łukaszowa teologia Boga poszukującego człowieka w świetle przypowieści o odnalezionym synu (Łk 15, 11–32)*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego”, 28(2008), s. 183–215; P. Grelot, *Le père et ses deux fils: Lc 15, 11–32. De l'analyse structurale à l'herméneutique*, „Revue biblique”, 84(1977), s. 538–565.

„Pod względem literackim przypowieści tej nie można określić inaczej, tylko jako cudowną”²⁰.

„Syn marnotrawny” jest długą przypowieścią, bo liczy 21 wierszy. Jednak ze względu na istotną treść jest to najkrótsze opowiadanie na świecie. Ks. Bukowski zalicza ją do przypowieści mieszanych²¹. Jak w każdej przypowieści, występują w niej dwa składniki: „obraz wzięty z życia codziennego, drugi nie jest dostępny zmysłom, gdyż leży w sferze pojęciowej”²². Obecnie zostanie omówiony pierwszy składnik. Drugi będzie przedmiotem rozważań następnego punktu.

Przyjrzyjmy się więc obrazowi, w którym Chrystus przedstawia rodzinę palestyńską, a ściślej mówiąc losy młodzieńca, który nie chciał pozostawać w domu, gdyż nużyło go unormowane życie z określonymi ściśle obowiązkami – pociągał go daleki świat. Zaządał od ojca podziału majątku, zabrał przypadającą na niego część²³ „i wyjechał do dalekiego kraju”²⁴. Sam wyjazd z domu rodzinnego i własnego kraju nie był jeszcze naganny. Wielu Żydów wyjeżdżało z Palestyny, szukając gdzie indziej lepszych warunków życia. W czasach Jezusa w Palestynie przebywało zaledwie pół miliona Żydów, gdy tymczasem poza Palestyną, w całym cesarstwie rzymskim, w tzw. diasporze, mieszkało ich ponad 4 miliony²⁵. Naganne było natomiast zmarnowanie otrzymanego od ojca majątku przez hulawcze życie²⁶. „Łukasz zaznacza, że był to młodszy syn tego zamożnego człowieka. Być może chce w ten sposób złożyć część winy na karb niedoświadczenia i bezmyślności marnotrawnego syna”²⁷.

Początkowo było pięknie. Wielu przyjaciół go otaczało – póki miał pieniądze. „A gdy wszystko wydał – jak pisze św. Łukasz – nastał ciężki głód w owej krainie i on sam zaczął cierpieć niedostatek. Poszedł i przystał do jednego z obywateli owej krainy, a ten posłał go na swoje pola, żeby

²⁰ G. Ricciotti, *Życie Jezusa...*, dz. cyt., s. 512.

²¹ Por. K. Bukowski, *Biblia a literatura*, Warszawa 1984, s. 248–249.

²² Tamże, s. 248.

²³ Por. D. Rops, *Życie codzienne w Palestynie za czasów Chrystusa*, Poznań 1965, s. 141; H.H. Langkammer, *Komentarz do Ewangelii wg św. Łukasza i Ewangelii wg św. Jana*, Poznań 2014, s. 182 (*Komentarz teologiczno-pastoralny do Biblii Tysiąclecia. Nowy Testament*, t. 1.2).

²⁴ W oryginale greckim: *eis chōran makran*.

²⁵ F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza...*, dz. cyt., s. 163; H.H. Langkammer, *Komentarz do Ewangelii wg św. Łukasza...*, dz. cyt., s. 182.

²⁶ Tamże, s. 183.

²⁷ A. Jankowski, K. Romaniuk, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, cz. 1, Poznań 1975, s. 315.

paśł świnie” (Łk 15, 14–15). A to hańbiące dla Żyda zajęcie wskazuje, że syn powędrował daleko poza Palestynę. Pasienie świń uważane jest przez Żydów i mahometan do dziś dnia za przekleństwo, była to zatem wielka degradacja dla syna, który był Żydem²⁸. Dalszym etapem jego degradacji było to, że gotów był jeść „strąki” (prawdopodobnie owoce drzewa świętojańskiego²⁹), którymi karmiono świnie, ale nawet to było dla niego niedostępne.

Te trudne warunki sprawiły, że zaczął wspominać dom ojca. Rozpoczęła się w nim przemiana (*metanoia*). Młody człowiek zastanawia się nad swoją sytuacją. Dochodzi do zrozumienia, że jego przewinienia są ciężkimi grzechami przeciwko Bogu; niektórzy dopatrują się w jego postępowaniu wszystkich grzechów głównych³⁰. Skutkiem tego jest wszystko to, czego teraz doświadcza. Podjął to „przekłete” zajęcie, a mimo to jest głodny. A przecież: „Iluż to najemników mojego ojca ma pod dostatkiem chleba” (Łk 15, 17).

Brakuje mu jeszcze odwagi. Warunki w domu ojcowskim wydają mu się czymś nieosiągalnym. Ostatecznie jednak decyduje się i wyrusza w drogę powrotną. Powtarza w myśli formułę przeproszenia: „Ojcze, zgrzeszyłem przeciw Bogu³¹ i względem ciebie, już nie jestem godzien nazywać się twoim synem: uczyni mnie choćby jednym z najemników” (Łk 15, 18–19).

Gdy dochodzi do spotkania, jest ono zaskakujące. Ojciec dostrzega syna z daleka i poznaje go mimo łachmanów, które okrywają jego ciało. Wybiega mu naprzeciw, chociaż jest to niezgodne z regułami dobrego wychowania w tamtejszej kulturze. Przygarnia syna do siebie i całuje. Syn nie zdążył wypowiedzieć całej przygotowanej formuły przeproszenia. Ojciec nawet tego nie słuchał, o nic nie pytał. Kazał ubrać go w odświętną suknię, sandały, pierścień. Nie dość na tym, kazał przerwać inne prace: zabić tuczne cielę i przygotować ucztę, jakby z racji wielkiego święta³².

²⁸ Por. A. Jankowski, *Królestwo Boże w przypowieściach*, dz. cyt., s. 90.

²⁹ F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza...*, dz. cyt., s. 165.

³⁰ Zob. W. Felski, *Przypowieść o siedmiu grzechach głównych*, WDr, 34(2006), nr 4, s. 28–36.

³¹ Według tłumaczenia dosłownego: „przeciw niebu”. Zwrot ten jest semityzmem i oznacza, że syn marnotrawny zgrzeszył przeciw Bogu. – H.H. Langhammer, *Komentarz do Ewangelii wg św. Łukasza...*, dz. cyt., s. 183; por. G. Lohfink, „*Ich habe gesündigt gegen den Himmel und gegen dich...*”. *Eine Exegese von Lk 15, 18.21*, „Theologische Quartalschrift”, 155(1975), s. 51–52.

³² Por. X. Leon-Dufour, *Słownik Nowego Testamentu*, Poznań 1981, s. 74n.

Ten zamożny właściciel, który żałował koźlęcia dla starszego syna, tym razem okazał się nadzwyczaj rozrzutny. Wyrażał w ten sposób, że jego radość z powrotu syna nie miała granic. Nie mogło jej pomieścić jego miłosierne serce – chciał, żeby wszyscy domownicy, słudzy i najemnicy wzięli udział w jego radości³³. Oznacza to, że „marnotrawny” został przyjęty na powrót do domu jako syn, „niezależnie od tego, co dotąd zrobił, co teraz powie i co jeszcze zrobi”³⁴.

Omówiony wyżej fragment (Łk 15, 11–24) stanowi jakąś całość, odrębną od następującego po nim obrazu. Wiersz 25 rozpoczyna część drugą przypowieści poświęconą starszemu bratu marnotrawnego młodzieńca³⁵. Tego dnia, jak zwykle, starszy syn pracował gdzieś daleko od domu, więc nie doszła do niego wiadomość o powrocie brata „włóczęgi”. Wracając po ukończonej pracy do domu zauważył zdziwiony, że panuje tam niezwykle ożywienie, słychać muzykę, okrzyki. Zapytał sługę, co się dzieje, co to za zabawa. Zdziwił się jeszcze bardziej, gdy usłyszał w odpowiedzi, co jest powodem uczyty i panującej radości. Rozgniewał się i nie chciał wejść. Wtedy – jak podaje ewangelista – ojciec wyszedł po raz drugi, po swego starszego syna, chciał, by ukochane dzieci były razem z nim³⁶. Jednak ten „sprawiedliwy” syn zaczął robić ojcu wymówki, że nie docenia jego solidności, a jest tak hojny i wspaniałomyślny dla rozrzutnego młodzieńca³⁷, którego nie nazwał nawet swoim bratem, ale powiedział o nim: „ten twój syn³⁸, który roztrwonil twój majątek z nierządnicami” (Łk 15, 30). Tym powiedzeniem ujawnił niemoralne życie brata³⁹. Nasuwa się myśl, że syn marnotrawny miał szczęście, iż na jego powitanie wyszedł ojciec, a nie starszy brat.

³³ Por. M. Wojciechowski, *Błąd porządnego syna. Przypowieść o synu marnotrawnym (Łk 15, 11–32)*, AtK, 146(2006), s. 79.

³⁴ R. Pindel, *Obraz ojca w przypowieści o synu marnotrawnym (Łk 15, 11–32)*, ACr, 30–31(1998–1999), s. 268.

³⁵ Zob. S.M. Dąbrowski, *Powrót starszego brata*, „Więź”, 43(2002), nr 8–9, s. 35–41; W. Radecki, *Boże miłosierdzie w świetle perykop piętnastego rozdziału Ewangelii według św. Łukasza*, w: *Credidimus Caritati*, red. M. Olczyk, P. Podeszwa, Gniezno 2010, s. 436–440; J. Nowak, „A gdy był jeszcze daleko...”, art. cyt., s. 311–312.

³⁶ Zob. H.J.M. Nouwen, *Powrót syna marnotrawnego*, Poznań 1995, s. 152–153; P. Kasiłowski, *Kłopoty z miłosierdziem*, „Przegląd Powszechny”, 2001, nr 3, s. 276–279.

³⁷ W. Radecki, *Boże miłosierdzie w świetle perykop...*, art. cyt., s. 438–439.

³⁸ W tekście greckim: *ho hyios sou houtos*.

³⁹ Por. A. Jankowski, *Królestwo Boże w przypowieściach*, dz. cyt., 91; S. Grabianka, *Syn marnotrawny*, RBL, 17(1964), nr 2, s. 111; S.M. Dąbrowski, *Powrót starszego brata*, art. cyt., s. 37.

Z treści Ewangelii nie wynika, czy starszy syn posłuchał ojca i wziął udział w ogólnej radości z faktu, że brat był umarły a ożył, zaginął a odnalazł się (Łk 15, 24), czy też pozostał na zewnątrz zacięty w swoim smutku.

Reasumując, można powiedzieć, że zewnętrzną treścią przypowieści jest pełne wyrozumiałości ustosunkowanie się ojca do syna, który okazał wielką lekkomyślność i niewdzięczność. Wystarczyło jednak, że uznał swoją winę⁴⁰ i wrócił, a ojciec natychmiast mu wszystko przebaczył.

2. Myśl teologiczna przypowieści

Od początków chrześcijaństwa pisarze kościelni starali się odczytać poza samą warstwą słowną głębsze przesłanie przypowieści o „synu marnotrawnym”. W niniejszym punkcie zostaną przedstawione najwcześniejsze próby odczytania myśli teologicznej przypowieści (interpretacja patrystyczna) oraz interpretacje teologiczne ostatnich czasów.

2.1. Interpretacja patrystyczna

Komentarze do przypowieści o synu marnotrawnym podawali już pisarze starochrześcijańscy, tacy jak: Tertulian, św. Augustyn, św. Chryzostom, św. Hieronim, św. Ireneusz, św. Ambroży z Mediolanu. Wykorzystywali oni tekst przypowieści o synu marnotrawnym w powiązaniu z przypowieściami o zaginionej owcy oraz o zagubionej drachmie do ilustracji idei zbawienia. „Oglądali” oni wymienione teksty w bardzo szerokiej perspektywie rozwijającego się od niedawna chrześcijaństwa. W świetle Ewangelii starali się tłumaczyć problemy młodego Kościoła, np. odchodzenie wierzących, a następnie ich powrót do wspólnoty⁴¹. Różne były spojrzenia – bardziej i mniej rygorystyczne, dlatego – jak już było wspomniane w pierwszym punkcie – nie wszyscy ewangelści przytoczyli przypowieść o synu marnotrawnym.

Ojcowie Kościoła dopatrywali się w przypowieści rozmaitych symboli i przerośni⁴². Te interpretacje alegoryczne ks. Gryglewicz dzieli na dwojaki rodzaj: pierwszy w odniesieniu do poszczególnych osób, drugi rodzaj stosowany do wszystkich ludzi⁴³.

⁴⁰ Zob. M. Wojciechowski, *Błąd porządnego syna*, art. cyt., s. 79.

⁴¹ Por. F. Gryglewicz, *Nauczanie Chrystusa w przypowieściach...*, art. cyt., s. 10.

⁴² Zob. S. Mędała, „Pewien człowiek miał dwóch synów” (Łk 15, 11). *Bóg jako Ojciec w Ewangelii św. Łukasza*, w: *Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem (Iz 64, 7). Biblia o Bogu Ojcu*, red. F. Mickiewicz, J. Warzecha, Warszawa 1999, s. 103 (*Rozprawy i Studia Biblijne*, 5).

⁴³ Por. F. Gryglewicz, *Nauczanie Chrystusa w przypowieściach...*, art. cyt., s. 10.

W pierwszym przypadku ojciec ma być alegorią Boga Ojca. Postać syna marnotrawnego służyła do pokazania grzechów, upadków, a następnie żalu za nie. Żal miał wywołać przebaczenie win przez miłującego Boga Ojca. Reakcję starszego syna przedstawiano jako coś niewłaściwego, ponieważ gorszył się z tego, że grzesznik otrzymał przebaczenie (św. Chryzostom).

W szerszej interpretacji ojciec oznacza Boga, Ojca wszystkich ludzi. Syn marnotrawny jest symbolem pogan, starszy jest symbolem narodu izraelskiego, który sprzeciwia się temu, że Bóg również pogan wprowadza do królestwa Bożego (św. Hieronim).

Św. Ambroży łączy w swoim komentarzu elementy z obydwu interpretacji. Wędrowkę syna w obcą krainę św. Ambroży określa jako odłączenie od Chrystusa, a klęskę głodu w tym kraju rozumie nie tylko „jako głód pożywienia, ale dobrych czynów i cnót”⁴⁴. Następnie omawia refleksje syna nad sobą, powrót i wyznanie winy. Śmiało należy wyznać stan swojej duszy, gdyż Chrystus nasz Orędownik nie chce, by Jego śmierć była dla nas daremna⁴⁵. Św. Ambroży wspomina, że grzesznik może nie tylko otrzymać od Boga przebaczenie, ale może zostać powołany do głoszenia nauki Chrystusowej, jeśli otrzyma mądrość, wiarę i prawdę (szata, pierścień i sandały). Przenośne znaczenie ma także przyjęcie urządzone na powitanie syna i oznacza Ucztę Eucharystyczną. Św. Ambroży wyraża to słowami: „Dzięki łasce sakramentu przywrócony do wspólnoty w tajemnicach, ma się żywić Ciałem Chrystusa, bogatym w moc duchową”⁴⁶.

Święty autor wyciąga dalsze wnioski i porównania stwierdzając: „Słusznie zaś Syn [ukazał] Ojca, sprawiającego ucztę z mięsa cielęcą, które jest ofiarą kapłańską (Kpł 4, 37), składaną za grzechy. Chciał okazać, że pokarmem Ojca jest nasze zbawienie, a radość Ojcu sprawia odpuszczenie naszych grzechów [...] jedną Ojciec i Syn odczuwają radość, i że jedna jest ich działalność w budowie Kościoła”⁴⁷.

Tym stwierdzeniem św. Ambroży podkreśla ideę zbawienia człowieka przez Boga wyrażoną w przypowieści.

Starszy syn jest alegorią narodu wybranego, który na skutek pychy nie chciał pojąć, że idea zbawienia jest ideą uniwersalną, przeznaczoną dla wszystkich ludzi.

⁴⁴ Ambroży z Mediolanu, *Wykład Ewangelii według św. Łukasza*, Warszawa 1977, s. 339 (*Pisma starochrześcijańskich pisarzy*, t. 16).

⁴⁵ Por. tamże, s. 343.

⁴⁶ Tamże, s. 345.

⁴⁷ Tamże.

Interpretacja św. Ambrożego ma charakter eklezjalny. W przemianie syna marnotrawnego widział podobieństwo do chrztu. Jego skrucha i wyznanie winy dawało okazję do rozważań o sakramencie pokuty. Uczta, jaką ojciec wyprawił synowi, była symbolem Eucharystii. Szata, pierścień, sandały oznaczały wielkie dary Boże dla nawróconego.

Z czasem egzegeci doszli do przekonania, że zbyt szczegółowe doszukiwanie się symboli⁴⁸ jest przesadną interpretacją. Należy raczej położyć nacisk na odszukanie istotnej myśli zawartej w opowiadaniu Chrystusa⁴⁹.

2.2. Nowsze interpretacje przypowieści

We współczesnych komentarzach do Ewangelii Łukasza podkreślana jest zasadnicza myśl przypowieści, a mianowicie obraz miłosierdzia Bożego i Bożej radości z nawrócenia grzesznika. Egzegeci twierdzą, że nawet umieszczenie przypowieści przez Łukasza właśnie w tym miejscu, w jakim się znajduje w jego Ewangelii, wskazuje na jej główną ideę. Poza tym cały układ paraboli (np. szczegółowy opis powitania syna) stara się uwydatnić „miłość Boga uosobionego w postaci ojca”⁵⁰.

Dla lepszego wyrażenia prawdy zawartej w przypowieści zastanówmy się, co wyraża termin „miłosierdzie”. Potocznie miłosierdzie określa się jako współczucie i przebaczenie, które jest wyrazem miłości. Miłosierdzie jest okazywane przez Boga. Człowiek może okazywać miłosierdzie wzorując się na Bogu, jednak nigdy nie dorówna Bożemu miłosierdziu, które przekracza wszelką miarę⁵¹. Oczekujemy miłosierdzia, ale możemy go doznać tylko wtedy, gdy uświadomimy sobie swoją niewierność.

W języku hebrajskim na określenie miłosierdzia używane są dwa terminy: *rachamim* i *hesed*. Pierwszy określa „instynktowne przywiązanie jednego stworzenia do drugiego [...] wyraża się ona w konkretnych aktach współczucia [...] albo w przebaczeniu uraz” (Dn 9, 9)⁵². Drugi termin,

⁴⁸ Do takiej interpretacji zachęcają nawet same Ewangelie. Zob. Ch.H. Dodd, *Przypowieści o Królestwie*, Warszawa 1981, s. 10.

⁴⁹ Por. F. Gryglewicz, *Nauczanie Chrystusa w przypowieściach...*, art. cyt., s. 7.

⁵⁰ Tamże, s. 15; por. S. Mędała, „Pewien człowiek miał dwóch synów”..., art. cyt., s. 103–104.

⁵¹ Zob. M. Czajkowski, *Przypowieść o marnotrawnym Ojcu*, WDr, 27(1999), nr 12, s. 48–54.

⁵² X. Leon-Dufour, *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1990, s. 479.

hesed, podkreśla element wierności we wzajemnym ustosunkowaniu się dwu istot⁵³.

Miłosierdzie Boże względem całego narodu wybranego czy też poszczególnych jednostek ukazane zostało już na kartach Starego Testamentu⁵⁴. Nawet wówczas, gdy nie jest użyty zwrot „miłosierdzie”, autorzy ksiąg opisują akty Bożego miłosierdzia (protoewangelia, wyjście z Egiptu, zawarcie przymierza i in.). Nie może być inaczej, ponieważ miłosierdzie nie tylko należy do pojęcia Boga, ale jest treścią życia całego Izraela.

Z kart Starego Testamentu dowiadujemy się o licznych sprzeniewierzeniach narodu wybranego. Bóg musiał skłaniać go do opamiętania poprzez surowe kary. Czasem ludzie nienależący do narodu wybranego bardziej zasługiwali na Boże miłosierdzie (nawrócenie Niniwitów – Jon 3)⁵⁵. Jednak Żydzi „wiedzieli, że po ustaniu kary, Bóg będzie im błogosławił, jeśli okażą Mu wierność. Nie zawsze Bóg zsyłał kary, które zamierzał. Jak mówi prorok: „Nie chciał już, aby wybuchnął płomień Jego gniewu” (Oz 11, 9).

Miłosierny Bóg domagał się, by między Jego stworzeniami też było miłosierdzie, tymczasem wśród doktorów Prawa i faryzeuszy, którzy uważali się za elitę narodu wybranego, doszło do wypaczenia idei miłosierdzia. Potępiali oni nie tylko zło, ale również człowieka, który popadł w grzechy. Siebie uważali za doskonałych. Taka „doskonałość” nie wypływała z miłosiernego nastawienia do bliźnich, lecz z drobiazgowego zachowywania przepisów i pełnego pychy samozadowolenia z siebie. Do nich to wołał Bóg przez proroków: „Miłości pragnę, nie krwawej ofiary, poznania Boga bardziej niż całopaleń” (Oz 6, 6).

Chrystus, który przyszedł na ziemię ukazać Ojca w niebie, Jego miłosierdzie, upominał faryzeuszy, nawiązując do wołania proroka: „starajcie się zrozumieć, co znaczy: Miłosierdzia chcę raczej niż ofiary. Bo nie przyszedłem powołać sprawiedliwych, ale grzeszników” (Mt 9, 13).

Chrystus przez swoje nauczanie starał się przewyciężyć dystans, z jakim zwracano się do Boga w judaizmie. W modlitwie „Ojcze nasz” użył terminu *Abba*, którym dzieci żydowskie zwracały się do swoich oj-

⁵³ Por. tamże.

⁵⁴ Tekst Starego Testamentu pełen jest zwrotów: „zmiłuj się nade mną, Boże” (Ps 51(50), 3); „Miłosierdzie Pańskie od wieków (Ps 103(102), 17); „Zaufałem Twemu miłosierdziu” (Ps 13(12), 6).

⁵⁵ Można się tu doszukać pewnej analogii do przypowieści o synu marnotrawnym.

ców, aby wskazać, że Bóg jest tak dobry jak ojciec⁵⁶. Pan Jezus nie tylko nauczał o Bogu „bogatym w miłosierdzie” (Ef 2, 4), ale sam spełniał czyny miłosierdzia wobec pokrzywdzonych, cierpiących i grzeszników⁵⁷. Chrystus podkreślał, że we wszystkim, co czyni, spełnia wolę Ojca, a wolą Ojca według Pana Jezusa jest, aby wszyscy ludzie byli zbawieni, żeby nikt nie zginął z tych, których Bóg dał Synowi (J 17, 9). Tak działa Bóg – chciałby wynieść człowieka na wyżyny dobra, ale do niczego go nie zmusza, ponieważ obdarzył człowieka wolnością.

Postawa ojca miłosiernego z przypowieści jest wyrazem tej miłości szanującej wolność człowieka. Ojciec nie sprzeciwia się, gdy syn opuszcza dom, pozwala na roztrwonienie majątku. Jednak nigdy nie rezygnuje ze swego dziecka. Ustawicznie czeka na jego powrót. Bóg nie chce śmierci grzesznika, lecz aby się nawrócił i żył. Powrót grzesznika stanowi jakby zmartwychwstanie tego, który był umarły (Łk 15, 24 i 32).

Bóg widząc odrobinę skruchy u grzesznego człowieka, który wraca, nie tylko mu przebacza, ale obejmuje swoim miłosierdziem uprzedzającym⁵⁸. Nigdy nie wypomina człowiekowi przebaczonych win. Przez przebaczenie Bóg przywraca człowiekowi godność dziecka Bożego, podobnie jak ojciec w przypowieści nie czyni syna najemnikiem, lecz wraca mu wszystkie przywileje syna. Uczta urządzona na jego przywitanie wyraża wspaniałomyślność Boga doprowadzoną do szczytu w Eucharystii, która daje nam samego Chrystusa.

Przez ukazanie radości miłosiernego ojca w perykopie Chrystus wskazuje na radość Boga z nawrócenia grzesznika, radość domowników, radość mieszkańców nieba, czyli radość aniołów i świętych. Okazywaniu miłosierdzia zawsze towarzyszy radość. Jak mówi Chrystus: „Większa będzie radość z jednego grzesznika, który się nawraca, niż z dziewięćdziesięciu sprawiedliwych, którzy nie potrzebują nawrócenia” (Łk 15, 7). Radość ojca podkreślona jest w zestawieniu ze smutkiem, w jaki popada „sprawiedliwy” syn. Jego sprawiedliwość jest niepełna, ponieważ brak mu miłości. Jest sprawiedliwy i doskonały we własnym mniemaniu. Szczegółowo i dokładnie przedstawia przestępstwa brata. Pogarda, która brzmi w jego twardych słowach, jeszcze bardziej uwydatnia ojcowską miłość⁵⁹.

⁵⁶ Por. J. Kudasiewicz, *Bóg w Nowym Testamencie*, w: EK, t. 2, Lublin 1976, kol. 909–912.

⁵⁷ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, AAS, 72(1980), s. 1185 (n. 4).

⁵⁸ Por. M. Wojciechowski, *Błąd porządnego syna*, art. cyt., s. 81.

⁵⁹ Por. F. Gryglewicz, *Nauczanie Chrystusa w przypowieściach...*, dz. cyt., s. 18.

„Miłość staje się miłosierdziem wówczas, gdy wypada jej przekroczyć ścisłą miarę sprawiedliwości, ścisłą, a czasem nazbyt wąską”⁶⁰. Bóg przekracza wszelkie ludzkie miary i rachuby. Do tego nie był zdolny sprawiedliwy syn – niektórzy z nas również przemawialiby podobnie jak on: „Oto tyle lat ci służę i nie przekroczyłem twojego rozkazu” (Łk 15, 29). Chyba, że odbyliśmy drogę syna marnotrawnego do nawrócenia. Jednak gdybyśmy nie przebyli takiej drogi, powinniśmy poczuć się grzesznikami, bo każdy z nas ma coś z syna marnotrawnego. Powinniśmy otworzyć się na Boże miłosierdzie oraz cieszyć się, gdy nasz brat się nawraca, chociaż wielkie były jego grzechy. Nie patrzeć złym okiem, że Bóg jest tak dobry (Mt 20, 15).

Chrystus przez swoje przepiękne opowiadanie, jakim jest omawiana przypowieść, pozwolił zajrzeć do serca jej głównego bohatera – Boga⁶¹, aby nas przekonać, jak bardzo Bóg kocha człowieka. Uderza nas obraz Jego delikatnej, czulej, hojnej i uprzedzającej miłości.

Z tego, co powiedziano, łatwo zauważyć, że interpretacje patrystyczne z pomocą licznych alegorii i przenośni wskazywały na ideę zbawienia zawartą w tekście przypowieści o synu marnotrawnym. Zbawienie jest wynikiem miłosierdzia Bożego. Dlatego też nowsze opracowania – akcentujące obraz miłosierdzia Bożego w Ewangelii św. Łukasza⁶², wyrażony najpełniej w omawianej przypowieści – nie stoją w żadnej sprzeczności z komentarzami ojców Kościoła.

Obecnie można zaobserwować coraz częstsze sięganie do myśli patrystycznej, aby odkryć bogactwo tej myśli oraz aby wejść w atmosferę życia pierwotnego Kościoła.

STRESZCZENIE

W tym roku, ogłoszonym przez papieża Franciszka jako Rok Miłosierdzia, warto przypomnieć ewangelijną przypowieść o miłosiernym ojcu (dawniej nazywaną

⁶⁰ Jan Paweł II, *Dives in misericordia*, poz. cyt., s. 1195 (n. 5). Pan Jezus przyjął pojęcie „sprawiedliwości”, piętnuje tylko określoną formę i sposób przejawiania się „sprawiedliwości”; uznaje jednak starotestamentowych „sprawiedliwych”. – Zob. R. Sch n a c k e n b u r g, *Nauka moralna Nowego Testamentu*, Warszawa 1983, s. 62; J. Ł a c h, *Przypowieść o synu marnotrawnym – obrazem miłosierdzia ucieleśniającego sprawiedliwość*, *Comp*, 1(1981), nr 1–2, s. 87–97.

⁶¹ Por. F. Gryglewicz, *Nauczanie Chrystusa w przypowieściach...*, art. cyt., s. 19; W. Barclay, *Ewangelia św. Łukasza*, Warszawa 1984, s. 283.

⁶² Por. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, t. 3 (*Wstęp do Ewangelii Łukasza*, J. Wolniewicz), Poznań 1975, s. 143n.

przypowieścią o synu marnotrawnym), w którym możemy widzieć obraz miłosiernego Boga, gotowego przyjąć z miłością i radością nawróconego grzesznika.

W niniejszym artykule najpierw przedstawiony został kontekst, czyli umiejscowienie przypowieści w Ewangelii Łukaszej, następnie ukazane zostało zachowanie ojca oraz zachowanie synów. Wreszcie przedstawiona została myśl teologiczna przypowieści, najpierw w oparciu o komentarze pisarzy starochrześcijańskich, takich jak: Tertulian, św. Augustyn, św. Hieronim, św. Ambroży, następnie w oparciu o nowe interpretacje współczesnych egzegetów Pisma Świętego.

Słowa kluczowe: przypowieści ewangelijne, syn marnotrawny, ojciec miłosierny, miłosierdzie, grzech, nawrócenie.

SUMMARY

In this Year, named the Year of Mercy by pope Frances, worth to remind the Gospel's Parable of merciful Father (before named parable the Prodigal Son) in which we are caning to see the picture of Merciful Father, which is ready to receive converting sinner with love and joy.

In this article in beginning it is gated context, that is placing the parable in the Gospel according to Luce. In next point is showing the father's behaviour and sons behaviours. Go on it is showing theological th ing of this parable, on beginning according to old-christian writers that are: Tertullian, Augustine, Hieronymus, Ambrose, next according to news interpretations exegetes of Saint Bible.

Key words: Gospel's Parables, Prodigal Son, Merciful Father, Mercy, Sin, Conversion

BIBLIOGRAFIA

- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* (Biblia Poznańska), t. 3, Poznań 1975.
- Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, red. F. Gryglewicz, Poznań 1974 (*Pismo Święte Nowego Testamentu*, 3–3).
- Jankowski A., Romaniuk K., Stachowiak L., *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, cz. 1, Poznań 1975.
- Langkammer H.H., *Komentarz do Ewangelii wg św. Łukasza i Ewangelii wg św. Jana*, Poznań 2014 (*Komentarz teologiczno-pastoralny do Biblii Tysiąclecia. Nowy Testament*, t. 1.2).
- Mickiewicz F., *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, cz. 2: rozdziały 11–24, Częstochowa 2012 (*Nowy komentarz biblijny*, NT, III/2).
- Barclay W., *Ewangelia św. Łukasza*, Warszawa 1984.
- Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, AAS, 72(1980), s. 1177–1232.
- Ambroży z Mediolanu, *Wykład Ewangelii według św. Łukasza*, Warszawa 1977 (*Pisma starochrześcijańskich pisarzy*, t. 16).

- Andrzejewski R., *Przypowieści o zbawieniu (Łk 15, 4–32) w interpretacji św. Ambrożego z Mediolanu*, AtK, 96(1981), z. 432, s. 63–69.
- Augustyn J., *Ojciec wrzucił się głęboko. Rekolekcje oparte na Ćwiczeniach duchownych św. Ignacego Loyoli*, Kraków 1994, s. 90–101.
- Barreau J.C., *Ewangelia dla każdego z nas*, Warszawa 1973.
- Bukowski K., *Biblia a literatura*, Warszawa 1984.
- Cerfaux L., *Le trésor des paraboles. Spiritualité biblique*, Paris 1967.
- Czajkowski M., *Przypowieść o marnotrawnym Ojcu*, WDr, 27(1999), nr 12, s. 48–54.
- Dąbrowski S.M., *Powrót starszego brata*, „Więź”, 43(2002), nr 8–9, s. 35–41.
- Dodd Ch.H., *Przypowieści o Królestwie*, Warszawa 1981.
- Felski W., *Przypowieść o siedmiu grzechach głównych*, WDr, 34(2006), nr 4, s. 28–36.
- Gnutek W., *Przypowieści Chrystusowe*, RBL, 12(1959), nr 4, s. 333–344.
- Gourgues M., *Le père prodigue (Lc 15, 11–32). De l'exégèse à l'actualisation*, „Nouvelle Revue Theologique”, 114(1992), s. 3–20.
- Grabianka S., *Syn marnotrawny (Łk 15, 11–32)*, RBL, 17(1964), nr 2, s. 109–112.
- Grelot P., *Le père et ses deux fils: Lc 15, 11–32. De l'analyse structurale et l'herméneutique*, „Révue biblique”, 84(1977), s. 538–565.
- Gryglewicz F., *Nauczanie Chrystusa Pana w przypowieściach o robotnikach w winnicy i o synu marnotrawnym*, RTK, 7(1960), z. 4, s. 5–20.
- Gryglewicz F., *Praca ewangelistów nad przypowieściami o robotnikach w winnicy i o synu marnotrawnym*, RTK, 3(1956), z. 2, s. 226–240.
- Guillet J., *Uwierzcie Ewangelii*, Kraków 1980.
- Jankowski A., *Królestwo Boże w przypowieściach*, Kraków 1981.
- Jankowski A., *Przypowieść o synu marnotrawnym w interpretacji encykliki „Dives in misericordia”*, w: *Encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II o Bożym miłosierdziu „Dives in misericordia”. Tekst i komentarz*, red. S. Grzybek, M. Jaworski, Kraków 1981, s. 110–116.
- Kudasiewicz J., *Bóg w Nowym Testamencie*, w: EK, t. 2, kol. 909–912.
- Leon-Dufour X., *Słownik Nowego Testamentu*, Poznań 1981.
- Leon-Dufour X., *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1990.
- Lohfink G., *„Ich habe gesündigt gegen den Himmel und gegen dich...”. Eine Exegese von Lk 15, 18.21*, „Theologische Quartalschrift”, 155(1975), s. 51–52.
- Łach J., *Przypowieść o synu marnotrawnym – obrazem miłosierdzia ucieleśniającego sprawiedliwość*, ComP, 1(1981), nr 1–2, s. 87–97.
- McLaughlin J.L., *Syn marnotrawny czy rozrzutny ojciec? Najpiękniejsze przypowieści Jezusa w interpretacji znanego biblisty*, Kraków 2006.

- Mędała S., „Pewien człowiek miał dwóch synów” (Łk 15, 11). *Bóg jako Ojciec w Ewangelii św. Łukasza*, w: *Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem (Iz 64, 7). Biblia o Bogu Ojcu*, red. F. Mickiewicz, J. Warzecha, Warszawa 1999, s. 81–113 (*Rozprawy i studia biblijne*, 5).
- Mycielski L., *Przypowieść o pojednaniu. Biblijne wprowadzenie do adhortacji apostołskiej Jana Pawła II „Reconciliatio et paenitentia”*, RBL, 39(1986), s. 135–155.
- Nouwen H.J.M., *Powrót syna marnotrawnego*, Poznań 1995.
- Nowak D., *Łukaszowa teologia Boga poszukującego człowieka w świetle przypowieści o odnalezionym synu (Łk 15, 11–32)*, „*Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego*”, 28(2008), s. 183–215.
- Nowak J., „*A gdy był jeszcze daleko, ujrzał go jego ojciec i wzruszył się głęboko...*” (Łk 15, 20), w: *In vinculo communionis*, red. K. Gurda, T. Gacia, Kielce 1999, s. 305–313.
- Pindel R., *Obraz ojca w przypowieści o synu marnotrawnym (Łk 15, 11–32)*, ACr, 30–31(1998–1999), s. 261–274.
- Pindel R., *Interpretacja przypowieści o synu marnotrawnym w polskim kaznodziejstwie (1945–2000)*, „*Verbum Vitae*”, 2003, [nr] 3, 233–253.
- Radecki W., *Boże miłosierdzie w świetle perykop piętnastego rozdziału Ewangelii według św. Łukasza*, w: *Credidimus Caritati*, red. M. Olczyk, P. Podeszwa, Gniezno 2010, s. 415–441.
- Ricciotti G., *Życie Jezusa Chrystusa*, Warszawa 1956.
- Rops D., *Życie codzienne w Palestynie w czasach Chrystusa*, Poznań 1965.
- Schnackenburg R., *Nauka moralna Nowego Testamentu*, Warszawa 1983.
- Wojciechowski M., *Błąd porządnego syna. Przypowieść o synu marnotrawnym (Łk 15, 11–32)*, AtK, 146(2006), s. 77–83.



Grób Pański w katedrze włocławskiej, 2016



KS. LECH KRÓL

ELEMENTY TREŚCIOWE DOŚWIADCZEŃ MISTYCZNYCH ŚW. MECHTYLDY VON HACKEBORN

Życie duchowe św. Mechtyldy von Hackeborn¹, bogate w wielorakie doświadczenia mistyczne, wpisało się pozytywnie w trudny okres XIII wieku². Jako jedna z wielkich mistyczek niemieckich przeżywała liczne ekstazy, wizje i audycje. Doświadczała w nich stanów „wyjścia duszy z ciała”, które przenosiły ją w „inne rejony”. Ich treścią były spotkania z Chrystusem prowadzące do najwyższego stopnia życia mistycznego. Te elementy spisano w dziele pt. *Liber specialis gratiae*³, które ukazało się w języku polskim we Lwowie w 1645 r. pt. *Zwierciadło duchownej łaski*⁴. Ono jest głównym źródłem informacji o życiu św. Mechtyldy, o jej

KS. LECH KRÓL – dr hab. teol. duchowości, prowadzi wykłady zlecone na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika. Autor wielu artykułów naukowych i książki *Charyzmat Zgromadzenia Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego* (Wrocław 2012). Promotor wielu prac magisterskich oraz kierownik duchowy zgromadzeń zakonnych i dyrektor Diecezjalnego Domu Księży Emerytów we Wrocławku.

¹ Św. Mechtylda urodziła się w 1241 r. w rodzinie z dynastii Turyngii spokrewnionej z cesarskim rodem Hohenstaufów, z którego wywodził się m.in. panujący w XIII w. cesarz Fryderyk II. W 1248 r. odwiedziła klasztor zamkowy w Rodersdorf, w którym jej siostra, Gertruda, była mniszką. Zafascynowana jego atmosferą poprosiła o dopuszczenie do klasztornej postugi. Później stała się pełnoprawną członkinią.

² Por. M. Kowalczyk, *Podobieństwa w myśli religijnej św. Mechtyldy von Hackeborn i św. Gertrudy Wielkiej*, *Comp*, 29(2009), nr 4, s. 106–107; tenże, *Sakramenty chrześcijańskiego wtajemniczenia i uzdrowienia w doświadczeniach mistycznych św. Gertrudy Wielkiej*, „Poznańskie Studia Teologiczne”, 26(2012), s. 207–208; J. Misiurek, *Wielkie mistyczki Kościoła*, Lublin 1999, s. 39; tenże, *Mechtylda z Hackeborn, Mechtylda z Helfty*, w: EK, t. 12, kol. 361.

³ *Liber specialis gratiae* – wizje i zwierzenia mistyczne św. Mechtyldy spisała św. Gertruda Wielka, na polecenie opatki Zofii z Kwerfurtu (dzieło cytowane za: M. Kowalczyk, *Życie i myśl religijna św. Mechtyldy von Hackeborn*, Poznań 2011).

⁴ Por. *Matilde di Hackeborn, o di Helfta santa*, w: *Bibliotheca Sanctorum*, t. 9, Roma 1967, kol. 96; Benedykt XVI, *Św. Mechtylda von Hackeborn. Audiencja generalna*, 29.09.2010, *OsRomPol*, 31(2010), nr 11, s. 54.

duchowości i przeżyciach mistycznych mających charakter trynitarny, chrystocentryczny i eklezyjalny.

Dlatego elementy te będą treścią niniejszego artykułu, ponieważ ukształtowały bogatą duchowość Mechtyldy oraz wniosły wiele cennych refleksji do teologii tamtego czasu, jak i współczesnej. Szczególnie wpisały się w proces kształtowania się kultu Serca Jezusowego⁵. Ono jawi się w jej wizji jako źródło odwiecznej miłości Boga do ludzi i Jego miłosierdzia.

1. Działanie Trójcy Świętej w duszy człowieka

Św. Mechtylda, ukształtowana głębią myśli teologicznej św. Augustyna i św. Bernarda z Clairvaux, widziała w człowieku obraz Trójcy Świętej, obligujący go do stałego czuwania nad czystością pamięci, umysłu i woli. W jednej z wizji usłyszała od Jezusa: „Twarzą duszy twojej jest obraz Trójcy Świętej [...] Temu obrazowi dusza w twarzy mojej jako we zwierciadle niech się obficie przypatruje”⁶. Osobie zaś lękającej się praktykowania częstszej Komunii świętej polecił, aby powiedziała: „Przystąp z ufnością do Wszechmocności Ojcowskiej, abyś umocniona była, do Mądrości Synowskiej, abyś oświecona była, do Ducha Świętego Łaskawości, abyś osłodzoną została”⁷. Słowa otrzymane wyraźnie wskazują w jej wizji na trynitarny wymiar Komunii świętej, urzeczywistniający się w darach, jakie Ojciec, Syn i Duch Święty ofiarowują przyjmującym ją. Nadto na uwagę zasługuje sposób oddziaływania Słowa Bożego w Eucharystii, które duszę „uwesela, wlewając w nią duchowne wesele [...], pobudza do pokuty [...] sprawuje duszę do cnót i wszelkiego dobra, przenika ją, wszystkie wnętrzości oświecając”⁸.

Doświadczenia mistyczne, oparte na medytacji Ofiary zbawczej Syna Bożego, ukierunkowały Mechtyldę na kontemplację tajemnicy Trójcy Świętej. W ofierze krzyżowej Zbawiciela widziała współdziałającą miłość

⁵ Por. J. Misiurek, *Mechtylda z Hackenborn...*, poz. cyt., s. 361; J. Lanczkowski, *Mechtylda z Hackenborn, w: Leksykon mistyki. Żywoty – pisma – przeżycia*, red. P. Dinzelbacher, Warszawa 2002, s. 182.

⁶ M. Kowalczyk, *Życie i myśl religijna św. Mechtyldy...*, dz. cyt., s. 108.

⁷ Tamże, s. 109; por. *Matilde di Hackenborn...*, poz. cyt., kol. 98; J. Misiurek, *Wielkie mistyczki...*, dz. cyt., s. 41–42.

⁸ M. Kowalczyk, *Życie i myśl religijna św. Mechtyldy...*, dz. cyt., s. 109; por. S. Urbański, *Kontemplacja wlana, w: Mistyka chrześcijańska. Materiały z sympozjum*, red. J. Machniak, Kraków 1995, s. 41–45; J. Gogola, *Pojęcie chrześcijańskiej mistyki, w: Mistyka chrześcijańska...*, dz. cyt., s. 10–12.

Ojca z miłością Syna posłusznego misji Ojca (por. Łk 22, 42). W niej bowiem, jak rozumiała, nie chodzi tylko o sam akt posłuszeństwa Chrystusa, ale o Jego wewnętrzne poświęcenie wypływające z miłości do Ojca. On bowiem pragnął tego samego, czego pragnie Ojciec, a Duch Święty jest wykonawcą tej miłości⁹.

Chociaż każda z Osób Boskich, jak tego doświadczyła, jest różna, to mimo to istnieją ze Sobą w takiej relacji do jedynej istoty boskiej, iż są Trójjedynym Bogiem. Każda z nich ma przypisane właściwe sobie działanie: Ojcu – władza; Synowi – rozum; Duchowi Świętemu – miłość. Według naszej mistyczki Chrystus objawiający Trójcę Świętą jednocześnie wprowadza wierzących w Jej wewnętrzne relacje. Na tej podstawie nazywała Go niejako „przewodnikiem” otwierającym dostęp do Jej wnętrza. Przybliżając tę tajemnicę wskazywała jednocześnie na status duchowy człowieka, który dzięki ludzkiej naturze Chrystusa stał się Jej odbiciem. Ów zaś fenomen, jako Jego dar, staje się dla niego zadaniem wzywającym do budowania i pogłębiania komunii z Trójjedynym Bogiem. Ona z kolei urzeczywistnia się w szeroko pojętej modlitwie, szczególnie zaś w akcie stałego ofiarowywania Mu własnego życia. Wówczas otrzymuje On pełne prawo do takiej przemiany człowieka, że staje się święty¹⁰.

W tym akcie oddania się, według Mechtyldy, należy najpierw polecać Bogu Ojcu otrzymaną wiarę, aby tak ją utwierdzał, by nic nie sprowadziło człowieka z jej drogi. Potem należy powierzać ją Mądrości Syna Bożego, aby Jej światło tak ją przenikało, by nigdy nie zwiódł go duch błędu i kłamstwa. W końcu poleca oddać ją Duchowi Świętemu, ponieważ Jego Mocą owocuje ona, w miłości, doskonałością życia chrześcijańskiego.

W wizji mistycznej św. Mechtyldy ważna jest też pojawiająca się symbolika liczb, które nie występują przypadkowo. Zaleca, na przykład, praktykę trzech prośb, po jednej do każdej z Osób Trójcy Świętej. Boga należy chwalić trzema sposobami. Najpierw trzeba wychwalać Wszechmoc Ojca, która w Synu i w Duchu Świętym zgodnie się objawia człowiekowi. Następnie nieskończoną Mądrość Syna, który jest oddany całkowicie Ojcu i Duchowi Świętemu. W końcu Łaskawość Ducha

⁹ Por. J. Misiurek, *Wielkie mistyczki...*, dz. cyt., s. 40–41; A. Blasucci, *Duchowość późnego średniowiecza*, w: A. Calati [i in.], *Duchowość średniowiecza*, Kraków 2005, s. 370 (*Historia duchowości*, t. 4).

¹⁰ Por. M. Kowalczyk, *Życie i myśl religijna św. Mechtyldy...*, dz. cyt., s. 112–113; S. Urbański, *Kontemplacja...*, art. cyt., s. 42–47; J. Gogoła, *Pojęcie...*, art. cyt., s. 10–13.

Świętego, którą dzieli się z Ojcem i Synem. Symbolika liczby „trzy” wskazuje na pewną całość, a zarazem na niewyrażalność wewnętrznej tajemnicy Trójcy Świętej.

Swoją szczególnością charakteryzuje się wizja Majestatu Boskiego, w której oglądała Tron najwyższej i nierozdzielnej Trójcy, a od niego wypływające cztery strumienie Wód Żywych. Pierwszy obrazuje, jak rozumiała, Mądrość Bożą kierującą życiem świętych, dlatego wolę Jego poznają i ją realizują. Drugi – Boską Opatrzność osłaniającą wszelakie dobra, którymi nasycą wierzących. Trzeci strumień – to „prawdziwa i Boska hojność, która ich upaja wszystkich dóbr obfitością”¹¹. Tacy odtąd niczego już nie pragną, bo ona nasycą ich weselem ducha i wszelkimi uciechami. Czwarty symbolizuje wolę Bożą, którą żyją ci ostatni.

Podobnie też symbolika liczby „cztery” nie występuje przypadkowo w odniesieniu do Majestatu Bożego. Wskazuje ona na ziemię, jako całość stworzenia, którą obrazują cztery rzeki wypływające z biblijnego raju (por. Rdz 2, 10–15), na fazy księżyca i cztery krańce ziemi (por. Ap 7, 1) oraz cztery wiatry i pory roku (por. Jr 49, 36). Szczególnie zaś wskazuje na cztery ramiona Krzyża, na którym dokonano się „królewskie dzieło Króla niebieskiego”. Liczba „cztery” wyraża więc uniwersalność i pełnię zbawienia. Nie jest też przypadkiem, iż są cztery Ewangelie, dające świadectwo o tajemnicy Wcielenia i Męki Chrystusa, którym święta poświęcała bardzo wiele uwagi. Nadto symbolizuje cztery cnoty określające osie świata moralnego. Człowiek zaś kreślący w taki sposób, na sobie, znak krzyża jest w stanie dotrzeć do bram nieba.

W życiu duchowym akcentowała sprawiedliwość, roztropność, męstwo i umiarkowanie. One wraz z pozostałymi cnotami, wskazując na chwałę Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego, ukierunkowują człowieka na tajemnicę życia wiecznego. W niepowodzeniach szukała wsparcia u Ducha Świętego, który oddziałuje w trójaki sposób zarówno w Apostołach, jak i we wnętrzu każdego człowieka. Jezus znając jej nastawienie serca, które głęboko pragnęło stawać się przybytkiem tegoż Ducha, powiedział: „Duch Święty trzy rzeczy sprawił w Apostołach”¹². Przemienił ich w mężnych świadków gotowych do oddania życia za Niego, a oczyszczając z wszelkiej zmyzy, uzdolnił do podejmowania największych poświęceń. Na podstawie zaś alegorii złota roztopionego w ogniu uczyła, że w tym

¹¹ M. Kowalczyk, *Życie i myśl religijna św. Mechtyldy...*, dz. cyt., s. 114.

¹² Tamże, s. 116; por. *Matilde di Hackeborn...*, poz. cyt., kol. 97.

procesie Duch Święty „włał” ich niejako w Pana i ukształtował na obraz samego Boga¹³.

W wizji mistycznej otrzymała nadto wskazówki dla osób pragnących w życiu duchowym Ducha Świętego i Jego pomocy. Powinni, jak podkreśla, spełnić trzy wymagania: prosić Go, aby miłością swoją uzdalniał do realizacji wszelkiego dobra, ustrzegł od każdego zła oraz darował wszystkie grzechy. Wówczas człowiek niejako „roztopiony” ogniem Jego miłości, zostaje wszczepiony w Pana i z Nim się jednoczy¹⁴.

W myśli teologicznej Mechtyldy na uwagę zasługuje nadto wizja Ducha Świętego w postaci Orła symbolizującego Światło, które jest atrybutem Chrystusa wstępującego do nieba. Nadto jest On obecny w znaku gołębiczy, symbolu czystości i niewinności. Płomień Jego ognia, jaki zapala w przyjmujących Eucharystię, oczyszcza i uzdalnia do owocnej pracy na chwałę Boga Trójjedynego oraz napełnia miłością dającą życie. Ponieważ jest pełnią wszystkiego, dlatego zanurza wierzących w źródło życia wiecznego, którym jest Trójca Święta. Istotnym warunkiem działania Ducha Świętego jest dobra wola i cnota pokory chrześcijańskiej względem Boga Stworzyciela. Mechtylda usłyszała od Jezusa, w jednej z wizji mistycznych: „Ojciec mój aż dotąd pracuje i ja pracuję. Ojciec mój [wykonuje] w tobie taką robotę, której własnymi siłami nie zdołasz. Ja Boską mądrością [czynię] w tobie robotę, która twój zmysł przechodzi. Duch też Św[ięty] niezmierną dobrocią [...] [wykonuje] w tobie robotę, której smakowaniem jeszcze dojść nie możesz”¹⁵. Działałby o wiele bardziej owocnie, gdyby człowiek nie zamykał się, w swoim egoizmie, przed Jego Osobą.

Mistyczka, będąc czcicielką Męki Jezusa, wiele też uwagi poświęciła trudnej tajemnicy cierpienia i śmierci. Jej doświadczenia mistyczne osadzone w roku liturgicznym, zwłaszcza w kontemplacji Męki Chrystusa, doprowadziły ją do tajemnicy Jego Zmartwychwstania oraz do pewności zmartwychwstania ciała i życia nieśmiertelnego. W chwilach zwątpienia pytając Go: „jak ciała wezmą duszę i jaka będzie ich godność?”, usłyszała, że: „W przyszłym Zmartwychwstaniu ciało siedmiokroć nad słońce jaśniejsze będzie, a Dusza siedemkroć jaśniejsza nad ciało, przez wszystkie jego członki ciała świecić będzie i Ja oświecę wszystkie wnętrza Duszy

¹³ Por. S. Urbaniński, *Modlitwa odpoczynienia w nauce polskich teologów (1914–1939)*, w: *Mistyka chrześcijańska...*, dz. cyt., s. 84–85.

¹⁴ Por. tamże, s. 85–88.

¹⁵ M. Kowalczyk, *Życie i myśl religijna św. Mechtyldy...*, dz. cyt., s. 118; por. *Matilde di Hackeborn...*, poz. cyt., kol. 100.

niewyobrażalnym światłem i tak lśnącymi będą w niebieskim mieszkaniu [...] bez końca”¹⁶.

Św. Mechtylda nabyła nadto w życiu duchowym umiejętności przechodzenia z rozważania Pisma Świętego i tajemnic z życia Zbawiciela do kontemplacji Trójcy Przenajświętszej. Więź z Jej Osobami, jak wyznaje, ożywia i umacnia Eucharystia oraz jedność i miłość braterska wszystkich ochrzczonych. W centrum zaś jej myśli mistycznej jest Jezus Chrystus, Jedyny Odkupiciel.

2. Chrystus centrum myśli mistycznej św. Mechtyldy

Mechtylda wiele miejsca poświęciła w swoich relacjach Osobie Chrystusa, którego wielokrotnie spotykała w doznawanych wizjach, obdarowywała Go wieloma pytaniami, skarżyła się i rozmawiała. Podstawą przeżywanych wizji mistycznych były medytacje Biblii, zwłaszcza księgi Pieśni nad pieśniami, pism ojców Kościoła oraz liturgia. Język opisu koresponduje z rokiem liturgicznym, zwłaszcza z Eucharystią¹⁷.

Piąty rozdział pierwszej księgi *Zwierciadła duchownej łaski* wprowadza w wizję drzewa, które „wyrósł” podczas Mszy świętej, jakby nad ołtarzem. Mechtylda zrozumiała, że jego wysokość oznacza Bóstwo Chrystusa; szerokość – najdoskonalsze Jego życie; owoce – wszelkie dobro. Jego zaś liście zapisano złotymi literami: „Chrystus Wcielony, Chrystus Człowiekiem urodzony [...] Chrystus w Kościele ofiarowany [...] i tak wszystko życie Jego było na Drzewie opisane”¹⁸.

Treść wizji kojarzyła z ogrodem Eden, w którym rosło drzewo życia, i z Golgotą, czyli z drzewem Krzyża, na którym znajduje się odrośl z pnia Jesego – Chrystus wyzwalający z niewoli grzechu i śmierci (por. Iz 11, 1–2). Posłany przez Boga jest znakiem błogosławieństwa i wieczności. Liście i owoce tego drzewa są symbolami poznania. Na drzewie krzyża dokonało się scalenie historii – Chrystus złączył bowiem w sobie Stary i Nowy Testament.

Czytelna jest też symbolika słońca, które uważano od zarania dziejów za znak objawienia Bożego. W Starym Testamencie było ono światłem rozblaskującym nad Jeruzalem (por. Iz 60, 1–30), a słońce symbolem

¹⁶ M. Kowalczyk, *Życie i myśl religijna św. Mechtyldy...*, dz. cyt., s. 119; por. P.J. Aernoudt, *Naśladowanie Najświętszego Serca Jezusowego*, Wałbrzych 1990, s. 193–293.

¹⁷ Por. Benedykt XVI, *Św. Mechtylda...*, poz. cyt., s. 56; *Matilde di Hackeborn...*, poz. cyt., kol. 98; J. Misiurek, *Wielkie mistyczki...*, dz. cyt., s. 43.

¹⁸ M. Kowalczyk, *Życie i myśl religijna św. Mechtyldy...*, dz. cyt., s. 121.

sprawiedliwości Bożej (por. Ps 19; Mdr 5, 6). W Nowym zaś Testamencie Chrystus jest Słońcem Bożym, którego światło rozprasza ciemności grzechu. Mechtylda twarz Jego przyrównuje do słońca, które ma w sobie trzy właściwości: „zagrzewa, pomnaża i oświeca”¹⁹.

Symbolika powyższa zawiera jeszcze głębsze odniesienia. Otóż w wyobrażeniach XIII-wiecznej kultury niemieckiej występowały ze sobą, po obu stronach Krzyża, symbole Śmierci i Zmartwychwstania Chrystusa: Słońce i Księżyc. U Mechtyldy obrazują one także Małżonka i Małżonkę, odzwierciedlających wyższą wartość zaślubin i miłości mistycznej od istniejącej między mężczyzną i kobietą. Ich szczególność: intymną, czułą i tkliwą – oddają doświadczenia, w których urzeczywistniało się jej zjednoczenie z Sercem Jezusa, pojmowanym na kształt ludzkiego. Opis wizji wskazuje na szczególne jej przymierze ze Zbawicielem, na mocy którego doświadczyła nawet mistycznej „zamiany serc”. Czuła, jak „wziął” jej serce i tak przytulił do swojego, że stały się jedno. Doświadczenie to było tak głębokim przeżyciem, że niejako odczuwała, jak bije to Serce. Poznała, że jest miejscem ucieczki i szczególnego azylu, w którym odpoczywała i nabierała sił do dalszych zmagania z przeciwnościami życia²⁰.

Ta szczególna więź z Chrystusem sytuowała ją wokół trudnej prawdy, z jaką się zmagала, a mianowicie, jak pogodzić tajemnicę zjednoczenia z ogromem cierpienia? Nie pozostawała wolna od pytań o ich przyczynę. Ostateczną odpowiedź odnalazła w kontemplowanych ranach Chrystusa; doszła do przekonania, że kiedy cierpienie zostanie złączone z Jego cierpieniem, staje się drogą do życia wiecznego. W jednej z wizji usłyszała, że spośród Imion, jakie Ojciec Mu nadał, najgodniejszym jest: „Zbawiciel wszystkich wieków”²¹.

Tak kształtujące się doświadczenia inicjowały w niej medytację Męki Chrystusa, która owocowała szczególną czcią Serca Jezusa. Przybrawszy zaś charakter miłosnego obcowania, stała się źródłem głębokich doświadczeń mistycznych. W nich otrzymała łaskę całościowego patrzenia na fizyczne serce Jezusa i Serce Boga. Ono dało jej możliwość widzenia w tajemnicy przebitego boku epifanię niepojętej miłości Boga do ludzi.

¹⁹ Tamże, s. 123.

²⁰ Por. Benedykt XVI, *Św. Mechtylda...*, poz. cyt., s. 56; *Matilde di Hackeborn...*, poz. cyt., kol. 98; J. Misuirek, *Wielkie mistyczki...*, dz. cyt., s. 42; J. Lanczewski, *Mechtylda...*, poz. cyt., s. 182

²¹ M. Kowalczyk, *Życie i myśl religijna św. Mechtyldy...*, dz. cyt., s. 126; por. A. Blausucci, *Duchowość...*, art. cyt., s. 370.

Zranione Serce Zbawiciela pojmowała jako znak Jego miłości miłosiernej, która inspirowała ją z kolei do naśladowania Chrystusa drogą cierpliwego znoszenia codziennych cierpień i ofiarowania Mu wszystkiego, zwłaszcza tego, co ma charakter krzyża²². Zachęcając ją do podejmowania takiej drogi, wskazał na trzy owoce, jakich ona udziela: cierpienia stają się znośniejsze; ubogacają w cnoty; umacniają duszę i oświecają jak słońce dom i tak osładzają, „żeby wszystko, co czyni albo cierpi, bardziej jej smakowało”²³. Ważnym aktem jest więc ofiarowywanie Mu wszystkiego, aby na drodze przemiany miał możliwość jednoczenia ich ze swoją zbawczą Męką²⁴.

Ów proces przygotowują, a zarazem wspierają, cnoty okiełznujące egoizm i uzdalniające do podejmowania współpracy z Bogiem. Obrazuje ją jedna z wizji, jakiej doświadczyła w dniu Pięćdziesiątnicy, w której Jezus pytał, czy zamieszka z Nim 40 dni i nocy na wielkiej górze? Jej symbolika, miejsce spotkania z Bogiem, przywołuje biblijne postaci i wydarzenia, które na górskich szczytach Przymierza tworzyły historię zbawienia. Św. Mechtylda zaznacza, że nie jest w stanie opowiedzieć treści tego doświadczenia ani tego, co zrozumiała patrząc na wysoką górę z siedmioma stopniami i źródłami. Stopnie, w jej interpretacji, oznaczają pokorę, cichość, miłość, posłuszeństwo, wstrzeźliwość, czystość i radość ducha. Obmywane zaś wodą życia, pomagają panować nad egoizmem i otwierają na współpracę z Bogiem. Takimi to cnotami charakteryzowało się jej życie duchowe²⁵.

Według niej Chrystus czuwa wtedy nad twórczym korzystaniem z łask, na co wskazują słowa, jakie usłyszała: „nikt nie weźmie Duszy twojej ode Mnie”, a błogosławiąc ją znakiem krzyża powiedział: „Bóstwo moje niech ci błogosławi. Człowieczeństwo moje niech ci błogosławi. Łaskawość moja niech się stara o ciebie. Miłość moja niechaj cię zachowa”²⁶. To poczwórne błogosławieństwo tak umacniało jej więź z Nim, że doświadczała niewyobrażalnej tajemnicy miłości Bożej. Tak kształtująca się ewangeliczna kondycja duchowa, według św. Mechtyldy, wyraża się

²² Por. *Matilde di Hackeborn...*, poz. cyt., kol. 98.

²³ M. Kowalczyk, *Życie i myśl religijna św. Mechtyldy...*, dz. cyt., s. 127.

²⁴ Por. J. Machniak, *Doświadczenie Boga*, w: *Mistyka chrześcijańska...*, dz. cyt., s. 33–34; J. Lanczewski, *Mechtylda...*, poz. cyt., s. 182.

²⁵ Por. A. Blasucci, *Duchowość...*, art. cyt., 371; M. Kowalczyk, *Podobieństwa w myśli religijnej św. Mechtyldy...*, art. cyt., s. 108.

²⁶ M. Kowalczyk, *Życie i myśl religijna św. Mechtyldy...*, dz. cyt., s. 133.

w relacjach międzyludzkich. Cierpliwie znoszone krzywdy i ofiarowane Bogu każde cierpienie, Jego Serce poczytuje jako godną najwyższej chwały modlitwę, ponieważ „jest zwierciadłem najgorętszej miłości, w którym dojrzeć możemy oziębłości serca naszego ku Bogu i bliźniemu”²⁷.

Jej relacja z Chrystusem koncentrowała się szczególnie wokół tajemnicy Jego Serca, które daje do dyspozycji swoim czcicielom. Ponieważ Ono jest zawsze otwarte, dlatego w każdej chwili mogą w nim „odpocząć”, uzupełnić wszelkie braki i zaniedbania wynikające z ludzkiej słabości. Jawi się Ono jako Skarbnica Bóstwa, z której umęczeni i strapieni czerpią potrzebne moce nadprzyrodzone i wsparcie. Tylko w Nim dostępują uleczenia duchowych zranień. Serce Zbawiciela jawi się, w jej doświadczeniach, jako źródło niewyobrażalnego bogactwa duchowego. W jednej z wizji zobaczyła „Jego Serce otworzone i rozciągnięte wielkością na dwie pięćdzi jako płomień pałające nic jednak postaci ognia niemające”²⁸ i usłyszała, że pragnie, aby serca ludzi „w samych sobie ogniem miłości pałały”²⁹. Zatem to Serce uczyniła centrum swojego życia duchowego³⁰.

W wielu wizjach Mechtyldy występowała też Maryja jako pośredniczka działająca między Bogiem a ludźmi, wstawiająca się do swojego Syna za powierzonymi Jej opiece³¹. W doświadczeniu mistycznym umożliwiła jej pięciokrotne ucałowanie Jego Serca. Ważna jest w nim także symbolika pięciu pocałunków, symbolizująca pięć ran Chrystusa. Zatem dochodzi tu wielowymiarowość biblijnej symboliki liczb, pomagająca zrozumieć stworzoną i odkupioną rzeczywistość ludzkiego życia i powołania.

Według niej człowiek nie jest w stanie zadość czynić za grzechy i zniewagi wyrządzane Bogu. Tego dokonuje tylko sam Zbawiciel i takie jest pragnienie Jego Serca³². W jej myśli teologicznej nie istnieje element zadośćuczynienia ze strony słabych i grzesznych ludzi, ponieważ tego mógł dokonać jedynie Chrystus, jako Bóg-Człowiek, na krzyżu.

Chrystocentryzm przeżyć mistycznych wyrażał się nie tyle w samych wizjach zranionego boku i Serca Chrystusa, co w miłości Bożej, jaką Ono

²⁷ Tamże, s. 134.

²⁸ Tamże, s. 136.

²⁹ Tamże.

³⁰ Por. M. Kowalczyk, *Podobieństwa w myśli religijnej św. Mechtyldy...*, art. cyt., s. 113; J. Misiurek, *Wielkie mistyczki...*, dz. cyt., s. 42–43.

³¹ Por. Benedykt XVI, *Św. Mechtylda...*, poz. cyt., s. 56; J. Misiurek, *Wielkie mistyczki...*, dz. cyt., s. 44.

³² Por. J. Lanczewski, *Mechtylda...*, poz. cyt., s. 182.

objawia. Ona zajmuje w jej mistyce miejsce priorytetowe. Godna uwagi jest myśl, że tajemnica przebitego Serca prowadzi ją zawsze do Chrystusa chwalebego. Ponieważ Jego należy czcić wszystkimi zmysłami, dlatego rozum powinien tak je okiełznać, aby żadna nawet myśl nieczysta nie przeszkadzała w zjednoczeniu z Nim. W urzeczywistnianiu się tego procesu Serce Chrystusa obdarowuje człowieka miłosierdziem i licznymi łaskami. Mistyczka próbuje też opisać, jak On działa we wnętrzu człowieka. Opis struktury tego działania przeplata modlitwą, wskazówkami na temat godnego życia, pouczeniami i doświadczeniami własnych relacji ze Zbawicielem. Ich owocem była szczególnie łaska mistycznego widzenia Jego Serca. W nich jawi się On jako Syn Boży, który stał się Człowiekiem dla zbawienia wszystkich ludzi. Im zaś udziela się w sakramentach Kościoła, w którym urzeczywistnia się tajemnica odkupienia i uświęcania rodzaju ludzkiego³³.

3. Kościół – wspólnota w wizji mistycznej św. Mechtyldy

Kościół w wizji mistycznej Mechtyldy jest wspólnotą, w której urzeczywistnia się nieprzerwanie historia zbawienia. Chrystus oddaje w nim, w Duchu Świętym, chwałę Ojcu i udziela zbawczej miłości oraz obdarza nieskończonym miłosierdziem. Wejście w jego rzeczywistość dokonuje się w sakramencie chrztu, który jest bramą do pozostałych sakramentów umacniających wiarę, nadzieję i miłość. Mechtylda nadprzyrodzoną jego wartość poznawała w doświadczanych wizjach mistycznych. Najpierw została obdarowana łaską poznania wartości zbawczej Ofiary Chrystusa, która łączy się z człowiekiem nierozzerwalnymi więzami i zostawia niezatarte znamię. Gdy wchodziła coraz głębiej w Jego tajemnicę, jej myśl została ukierunkowana ku tajemnicy Kościoła. Odczytała, że jest on owocem Jego Ofiary Paschalnej i w nim urzeczywistnia się objawienie Boże i misterium odkupienia. Dla niej Kościół był widzialnym i skutecznym znakiem boskiej rzeczywistości zbawczej i powszechnym sakramentem zbawienia. W nim i przez niego Bóg Trójjedyny zaprasza ludzi do wspólnoty życia ze sobą³⁴.

Kościół w doświadczeniach mistycznych Mechtyldy jest załączkiem królestwa Bożego, którego źródłem jest tajemnica wspólnoty życia z Bogiem.

³³ Por. *Matilde di Hackeborn...*, poz. cyt., kol. 97–98; M. Kowalczyk, *Sakramenty...*, art. cyt., s. 207–227; tenże, *Podobieństwa w myśli religijnej św. Mechtyldy...*, art. cyt., s. 117.

³⁴ Por. tamże, s. 114; M. Kowalczyk, *Sakramenty...*, art. cyt., s. 209–211.

On bowiem przewidział dla Kościoła szczególne miejsce w odwiecznym planie zbawczym. Jej treści wizyjne ukazują zazwyczaj tajemnicę Kościoła w kontekście trzech obrazów biblijnych: winnicy Pańskiej, domu Bożego oraz Oblubieńca i Oblubienicy. Syn Boży odsłaniając jej stopniowo ów zbawczy plan Ojca wskazywał na życiowy związek istniejący pomiędzy Ciałem–Kościołem a źródłem jego życia nadprzyrodzonego, którym jest On, jego Głowa.

W analizie obrazu winnicy Pańskiej akcentuje wartość cnót, na które wskazał św. Paweł w Liście do Galatów (por. 6, 22). One ją umacniają i wzbogacają. Chrystus według księgi drugiej *Zwierciadła duchownej łaski* otworzył przed nią, w jednej z wizji, drzwi swojego Serca. Gdy weszła do Jego wnętrza, jak do winnicy, ujrzała rzekę wody żywej. Nad jej brzegami dostrzegła dwanaście drzew wydających dwanaście owoców; są nimi cnoty, o których uczy Apostoł Narodów.

W symbolice winnicy mówi o Tym, który ją uprawia i zarazem czeka na owocne winobranie (por. Iz 5, 1–7). W jej kontekście uczy, że każdy człowiek jest ową latoroślą przeznaczoną do owocowania (por. J 15, 1–5). Wino zaś, owoc latorośli, symbolizuje Krew Nowego Przymierza otwierającą bramy królestwa Bożego. Symbolika 12 drzew i 12 owoców obrazuje Kościół przygotowany przez lud Starego Przymierza, a wywodzący się od 12 pokoleń Izraela (por. Rdz 34, 22–26). Ów obraz odnosi dalej do 12 Apostołów, których misję realizują w Kościele ich następcy: biskupi i prezbiterzy.

Ponieważ Kościół obejmuje słabych i grzesznych, dlatego potrzebuje stale miłosierdzia Pana. Mechtylda poznała tę prawdę w doświadczeniu mistycznym przeżywanym podczas święta Objawienia Pańskiego. Podczas jego celebracji odsłonił jej swoje pragnienie, aby wszyscy ludzie korzystali z owoców Jego Męki i doszli do pełni życia wiecznego. Nadto akcentował potrzebę miłosierdzia Bożego, ponieważ wtedy Duch Święty konstituuje na jego podstawie, poprzez chrzest i Eucharystię, Jego Mistyczne Ciało, czyli Kościół³⁵.

Zdaniem naszej mistyczki życiu duchowemu chrześcijanina jest potrzebna obecność Chrystusa i Kościoła. Chrystus ukazując jej rolę współodpowiedzialności i współzależności wszystkich jego członków, wskazał na różnorodność funkcji i zadań, które są niezbędne dla jego prawidłowego

³⁵ Por. Benedykt XVI, *Św. Mechtylda...*, poz. cyt., s. 56; M. Kowalczyk, *Sakramenty...*, dz. cyt., s. 207.

rozwoju i realizowania misji Chrystusa. Wśród charyzmatów ożywiających Kościół wymienia: smak łaski, rozumienie Pisma Świętego i przyjętą naukę. Na kanwie tegoż doświadczenia podjęła problem zaniedbań ze strony odpowiedzialnych za owczarnię, na co Chrystus uskarżał się jej wielokrotnie. Szczególnie bolał, że prezbiterzy nie pilnują Pisma Świętego, zakonnicy zaniedbują sprawy zewnętrzne, a wierni świeccy mało dbają o słowo Boże i sakramenty. Przedmiotem bowiem szczególnego umiłowania Zbawiciela jest zgromadzenie wiernych przyjmujących Jego Ciało i Krew. Tych darów udziela ze Skarbca swojego Bóstwa, który Mechtylda identyfikuje z Jego Sercem – symbolem „miłości jasnej i triumfującej”, a zarazem miłosiernej.

Jego Krew, w wizji Świętej, jest duchowym trunkiem wzmacniającym życie duchowe Kościoła. Uczestnicy Eucharystii spożywają ją na pamiątkę Śmierci i Zmartwychwstania Chrystusa, ponieważ te wydarzenia zbawcze wprowadzają na ucztę Baranka: miłość i miłosierdzie. Święta nazywa je dwoma prześlicznymi pannami, które wypływając z Jego Serca są w niej służebnicami. Oczyszczając, sprawiają, że chrześcijanin może godnie ucztować przy Jego stole. Jego bowiem miłosierdzie jest niejako odzwierciedlającą i sadzającą do Stołu Uczty, przy którym służy Miłość – nauczycielka i wychowawczyni wszystkich ucztujących³⁶.

Myśl teologiczna św. Mechtyldy dotycząca tajemnicy Kościoła wskazuje zarówno na różne sposoby udziału ochrzczonych w jego posłannictwie, jak i na jedność ludu Bożego, którą buduje eucharystyczne Ciało i Krew Chrystusa. Eucharystia umacnia bowiem fundamenty jego wiary, położone w sakramencie chrztu. Zbawiciel uczył ją, jak należy Go szukać w słowie Bożym i oddawać cześć przez pięć zmysłów duchowych, które ukształtował w człowieku. Te elementy nie straciły nic ze swej aktualności w życiu duchowym. Następstwo jednak grzechu pierwotnego owocujące w nich sprawia, że ludzie błądzą na peryferiach Kościoła i popadają w zaniedbania. Święta była świadoma, że dla wielu ludzi jego rzeczywistość pozostaje niejako zasłonięta, szczególnie jego wymiar duchowy, który razem z widzialnym stanowi naturę Mistycznego Ciała Chrystusa. Ratunkiem jest dla nich miłosierdzie Boże oczyszczające i uzdrawiające władze duchowe z wszelkich zniewoleń.

Wizje mistyczne Mechtyldy wprowadzają jakby w trzy etapy drogi życia Kościoła, które są ze sobą organicznie zintegrowane. Kroczący

³⁶ Por. J. Misiurek, *Wielkie mistyczki...*, dz. cyt., s. 44.

nimi są obdarowywani niezbędnymi dobrami duchowymi. Zatem Kościół tworzą ludzie żyjący na ziemi, następnie oczyszczający się po śmierci i zażywający chwały niebieskiej. Ta idea jest zgodna z objawieniem Boga, który będąc miłosierny daje człowiekowi szansę, aby obdarowywać go, po oczyszczeniu, pełnym udziałem w zbawczym dziele Chrystusa. Dobitnie też podkreśla, że On zbawia i uświęca ludzi nie pojedynczo, ale we wspólnocie. Ta zaś, jako Jego Oblubienica, powinna Go poznawać, szanować i kochać.

Wzorem takiej wspólnotowości Kościoła jest, według św. Mechtyldy, relacja Syna Bożego z Matką, która jako Oblubienica „nieskazitelnie i w czystości dochowała wiary danej Oblubieńcowi”³⁷. Zachęcał więc naszą mistyczkę do naśladowania Jej postawy, ponieważ widział w Niej wzór i drogę życia chrześcijańskiego. Według wizji Mechtyldy wzorem do naśladowania są także święci, świadkowie wiary i życia zgodnego z Ewangelią, oraz aniołowie³⁸.

* * *

Zarysowane skrótowo bogate doświadczenia mistyczne św. Mechtyldy kryją w sobie wiele treści teologiczno-doktrynalnych. Ich forma literacka, przypominająca poezję księgi Pieśni nad pieśniami, przekazuje istotne prawdy wiary: o Trójcy Świętej, o Osobie Jezusa Chrystusa i o Kościele. Ujęte, w wizji mistycznej św. Mechtyldy, klarownie zachowują swoją doktrynalną czystość. Najwięcej miejsca zajmuje w nich Chrystus – jedyny Oblubieniec jej duszy. Łaska mistycznego wglądu w Jego Serce, jaką otrzymała, wprowadza w tajemnicę jedności Trójcy Świętej, przenikającej swoim działaniem rzeczywistość świata i człowieka. Doświadczane wizje wprowadzają także w tajemnicę Kościoła, w którym Chrystus, zgodnie z wolą Ojca, nadal działa mocą Ducha Świętego.

Z pewnością te doświadczenia wpisały się w proces kształtowania i rozwoju kultu Serca Jezusowego, które jest źródłem miłosierdzia Bożego. Św. Mechtylda, jako jedna z pierwszych mistyczek, mówi o niezgłębionym oceanie łask Bożych, którego źródłem jest Serce Jezusa. Taką wizję kształtowała w niej kontemplacja Męki i Śmierci Chrystusa, w której Jezus, pewnego razu, ukazał jej „Ranę Serca Swego mówiąc: Tu wejdź

³⁷ M. Kowalczyk, *Życie i myśl religijna św. Mechtyldy...*, dz. cyt., s. 153

³⁸ Por. Benedykt XVI, *Św. Mechtylda...*, poz. cyt., s. 56; *Matilde di Hackeborn...*, poz. cyt., kol. 100; M. Kowalczyk, *Podobieństwa w myśli religijnej św. Mechtyldy...*, art. cyt., s. 115.

i wychnij sobie” i powiedział: „Czegokolwiek dusza potrzebuje, w Sercu Bożym niech tego szuka”³⁹.

Doświadczenia duchowe Mistyczki koncentrują się więc wokół misji Chrystusa, jaką nadal urzeczywistnia On w Kościele. Jej zaś treścią centralną jest wola Ojca i realizacja Jego zbawczej miłości. Zatem Chrystus objawia w nim rzeczywistość miłosierdzia Boga Trójjedynego.

Zarysowana refleksja rodzi potrzebę teologicznego opracowania powyższych elementów treściowych w świetle nauczania Soboru Watykańskiego II i współczesnej teologii. One ubogaciłyby posoborową myśl teologiczno-duchową nie tylko historycznym aspektem kształtowania się procesu rozumienia podstawowych prawd objawienia Bożego, ale także ich praktycznego przeżywania w chrześcijańskim życiu duchowym. Duchowość św. Mechtyldy, kształtowana także medytacją słowa Bożego i Eucharystii, zachowała dla Kościoła swój charakter wzorczy. Zapewne tak kształtowana duchowość, w opcji opisanych elementów treściowych, wpisze się owocnie w proces duchowego odradzania współczesnego Kościoła.

STRESZCZENIE

Struktura treściowa artykułu koncentruje się wokół bogatych doświadczeń mistycznych św. Mechtyldy von Hackeborn. Należąc do grona wielkich mistyczek niemieckich okresu średniowiecza niewątpliwie ubogaciła ich treścią XIII-wieczną teologię Kościoła. W głębokim życiu duchowym, jakie prowadziła, przeżywała liczne ekstazy, wizje i audycje. Ich elementy treściowe mają charakter trynitarny, chrystocentryczny i eklezjalny. Urzeczywistniały się one w przestrzeni praktykowanej przez nią kontemplacji tajemnicy Wcielenia Chrystusa i Jego Odkupienia, zwłaszcza Jego przebitego boku, w liturgii, szczególnie w Eucharystii i medytacji słowa Bożego. Z pewnością jej doświadczenia mistyczne wpisały się w proces kształtowania się i rozwoju kultu Serca Jezusowego, które jest źródłem miłosierdzia Bożego. Św. Mechtylda, jako jedna z pierwszych mistyczek, mówi o niezgłębionym oceanie łask Bożych, którego źródłem jest Serce Jezusa.

W złożonej fabule tych doświadczeń mistycznych występuje obficie nie tylko bogata symbolika wizji, ale także liczb, w których Chrystus odsłaniał jej głębię sw jego przesłania, a więc treści teologicznej. Całokształt tych doświadczeń zaowocował w jej życiu mistycznym poznaniem tajemnicy Trójcy Świętej, Chrystusa (w tym także Jego Serca) i Kościoła, w którym kontynuuje, mocą Ducha Świętego, zbawczy zamysł Ojca. Tym samym objawia w nim niewyobrażalną miłość Boga Trójjedynego do człowieka. Zatem w Osobie Chrystusa poznaje

³⁹ M. Kowalczyk, *Życie i myśl religijna św. Mechtyldy...*, dz. cyt., s. 228 i 226.

się Osobę Boga bogatego w nieskończone Miłosierdzie, którym stale obdarza rodzinę ludzką.

Słowa kluczowe: wizje mistyczne, symbolika wizji, Trójca Święta, chrystocentryzm, Serce Jezusa, miłosierdzie Boże, Kościół, Eucharystia, słowo Boże.

SUMMARY

The content structure of the article is focused around the rich mystic experiences of St. Mechtylda von Hackeborn. Being one of the great German mystics of the Middle Ages, she undoubtedly enriched the thirteenth-century Church theology. During deeply spiritual life she led, she went through a plenty of ecstasies, visions and auditions. Their content elements are of the Trinitarian, Christocentric and ecclesiastical nature. They materialised, as practised by her, in the mystery of the Jesus Christ Incarnation and Redemption's contemplation, especially the piercing of His side, in the Liturgy, particularly in Eucharist and meditation of the Word of God. Her mystic experiences came certainly into the process of forming and development of the Jesus Christ's Heart's cult, that is a source of Devine Mercy. St. Mechtylda, as one of the first mystics, was talking about the unfathomable ocean of the God's Grace, which the Heart of Jesus is a source of.

In the complicated plot of those mystic experiences, there is rich symbolism of not only visions, but also numbers, which Jesus Christ was showing the depth of His message, hence it is the theological content. The entirety of those experiences bore to her life fruit of the mystic cognition of mystery of the Trinity, Jesus Christ (and also His Heart) and the Church, in which He still continues, through the Holy Spirit, the redemptive mind of His Father. This means that Jesus Christ reveals unimaginable One-in-Trinity God's love towards a human being. Due to that, in Jesus Christ we could recognise God, full in grace and mercy, which He constantly bestows on the human family.

Key words: mystic visions, the symbolism of visions, the Trinity, Christocentrism, the Heart of Jesus, Devine Mercy, Church, Eucharist, the Word of God.

BIBLIOGRAFIA

Benedykt XVI, Św. *Mechtylda von Hackeborn. Audiencja generalna*, 29 IX 2010, OsRomPol, 31(2010), nr 11, s. 54–56.

Aernoudt P.J., *Naśladowanie Najświętszego Serca Jezusowego*, Wałbrzych 1990.

Blasucci A., *Duchowość późnego średniowiecza*, w: A. Calati [i in.], *Duchowość średniowiecza*, Kraków 2005, s. 370 (*Historia duchowości*, t. 4).

Gogola J., *Pojęcie chrześcijańskiej mistyki*, w: *Mistyka chrześcijańska. Materiały z sympozjum*, red. J. Machniak, Kraków 1995, s. 8–21.

Kowalczyk M., *Życie i myśl religijna św. Mechtyldy von Hackeborn*, Poznań 2011.

- Kowalczyk M., *Podobieństwa w myśli religijnej św. Mechtyldy von Hackeborn i św. Gertrudy Wielkiej*, ComP, 29(2009), nr 4, s. 106–120.
- Kowalczyk M., *Sakramenty chrześcijańskiego wtajemniczenia i uzdrowienia w doświadczeniach mistycznych św. Gertrudy Wielkiej*, „Poznańskie Studia Teologiczne”, 26(2012), s. 207–227.
- Lanczkowski J., *Mechtylda z Hackeborn*, w: *Leksykon mistyki. Żywoty – pisma – przeżycia*, red. P. Dinzelbacher, Warszawa 2002, s. 181–182.
- Machniak J., *Doświadczenie Boga*, w: *Mistyka chrześcijańska. Materiały z sympozjum*, red. J. Machniak, Kraków 1995, s. 22–35.
- Matilde di Hackeborn, o di Helfta santa*, w: *Bibliotheca sanctorum*, t. 9, Roma 1967, kol. 96–100.
- Misiurek J., *Wielkie mistyczki Kościoła*, Lublin 1999.
- Misiurek J., *Mechtylda z Hackeborn, Mechtylda z Helfty*, w: EK, t. 12, kol. 361.
- Urbański S., *Kontemplacja wlana*, w: *Mistyka chrześcijańska. Materiały z sympozjum*, red. J. Machniak, Kraków 1995, s. 36–53.
- Urbański S., *Modlitwa odpocznienia w nauce polskich teologów (1914–1939)*, w: *Mistyka chrześcijańska. Materiały z sympozjum*, red. J. Machniak, Kraków 1995, s. 70–88.

KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI

ODCZYTYWANIE POWOŁANIA DO ŻYCIA PUSTELNICZEGO NA PRZYKŁADZIE CARLO CARRETTO

Od pewnego czasu dużą wagę przywiązuję do książek mających strukturę autobiografii, bo w nich – oprócz przemyśleń intelektualnych autora – można jeszcze odczytać jego osobowość¹ czy jego postawę². Kiedy przeczytałem autobiografię Carlo Carretto, *Zakochany w Bogu* (Kraków 2003), pomyślałem, że wielu ludzi dziś, żyjąc w hałasie, ciągłej gonitwie za wartościami materialnymi, pewnie uważa, że pustelnik to relikwyt przeszłości. Wnikliwa lektura powyższej publikacji może przekonać, że świadectwo Carretto jest ukazane w formie bardzo interesującej, a co ważniejsze – przekonującej, że dla niektórych może to być bardzo twórcza droga życia³.

1. Wiara u podstaw odkrywania powołania życiowego

W swej autobiografii Carretto wypowiada się jako człowiek wierzący i ciągle poszukujący swego miejsca w świecie oraz w Kościele. Jego pragnieniem było odczytanie takiej drogi powołania życiowego, która pozwoliłaby mu spełnić się osobowo i wydać właściwe owoce dla innych,

KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI – prof. zw. dr hab. (teologia duchowości, hagiologia), kierownik Katedry Teologii Moralnej i Duchowości Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu.

¹ Na osobowość składa się zespół cech, połączonych organicznie, mających strukturę dynamiczną i zmierzających do zrealizowania głównych zadań życiowych, a w przypadku człowieka wierzącego – do zrealizowania zadań związanych z odczytaną drogą powołania życiowego.

² Przez postawę rozumiemy względnie stałe usposobienie, wyrażające się w odniesieniu: do siebie samego, do drugiego człowieka i do otoczenia, a przypadku człowieka wierzącego – również do Boga i do Kościoła.

³ Por. I. Werbiński, *Potrzeba realizacji charyzmatu eremickiego w czasach współczesnych*, CTh, 69(1999), nr. 4, s. 55–70.

zgodnie z odkrytym charyzmatem rozpoznanego powołania. Tego typu poszukiwania dokonują się na płaszczyźnie wiary, dlatego łączą się z pewnym niepokojem, związanym z odpowiedzią na pytanie: Czy na pewno Bóg tego „ode mnie” oczekuje? Na przykładzie Carretto możemy powiedzieć, że miłość inspiruje go do tych poszukiwań. Jak pisze w *Listach z pustyni*, zakochał się w Bogu i chciał dla Niego czynić jak najwięcej w posłudze apostołatu⁴.

Carretto wyznaje, że atmosfera domu rodzinnego dała mu fundament wiary. Umocnienie tego fundamentu dokonało się w dwu parafiach (Santa Maria della Scala i Sant'Egidio). Tak o tym sam napisał: „Moją pierwszą świątynią była parafia, która przyjęła mnie pod swe skrzydła. W niej od maleńkości rozwijałem się, przechodziłem młodzieńcze kryzysy, dojrzewałem. W wieku dorastania byłem niczym czuła antena łapiąca piękne i mniej piękne aspekty rzeczywistości z ulicy, ze szkoły, z fabryki, ze sklepu, z ludzkiej wspólnoty, w której byłem zanurzony. Jakże kochałem i Kocham moją parafię! Parafia jest jak barka na morzu, szalaś w lesie, schronisko w górach. Zawsze ma nam coś do ofiarowania, nawet gdy jest zestarzała, bez dynamizmu i piękna”⁵.

Psychologia podkreśla, że dziecko jest szczególnie otwarte na wszystko, z czym się spotyka, w tym też na wartości duchowe. Carretto pisze, że na jego postawę duchową bardzo duży wpływ mieli salezjanie, pod których kierunkiem stawiał pierwsze kroki duchowe. Jego rodzina przeprowadziła się ze wsi do Turynu. W autobiografii stwierdził, że dla emigrantów ze wsi było wielkim szczęściem w Turynie natrafić na salezjański dom, który nauczył go żyć według ideałów Jana Bosko⁶. Podziwiał zawsze salezjańską równowagę między rozrywką a modlitwą oraz ich zdolność wpływania – głównie przez spowiedź – na duchowość swych wychowanków, z zachowaniem wobec nich głębokiego szacunku.

Na przykładzie Carretto widać, że jeśli człowiek stara się być wierny odczytywanemu powołaniu, to kształt jego wiary jest ściśle związany z tym powołaniem. Powołanie Carla miało charakter kontemplacyjny, dlatego jego wiara rodziła się w nieporadnościach intelektualnych, a wówczas poznanie Boga jest darem, którego Bóg udziela w ciemnościach⁷. Na

⁴ Por. C. Carretto, *Listy z pustyni*, Warszawa 2006, s. 22–26.

⁵ Por. tenże, *Zakochany w Bogu. Autobiografia*, Kraków 2003, s. 22–23.

⁶ Por. tamże, s. 23–25.

⁷ J. Maritain, *Kontemplacja na drogach świata*, w: J. Maritain, R. Maritain, *Kontemplacja w świecie*, Poznań 1994, s. 180–186.

źródło takiego poznania trafnie wskazuje odpowiedź św. Piotra, który pod Cezareą Filipową na pytanie Jezusa, skierowane do uczniów: „A wy za kogo Mnie uważacie?”, odpowiedział: „Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego” (Mt 16, 15–16). Wtedy Jezus mu powiedział: „Szczęśliwy jesteś, Szymonie, synu Jony, gdyż nie poznałeś tego ludzką mocą, ale objawił ci to mój Ojciec, który jest w niebie” (Mt 16, 17). Podobną sytuację spotykamy wówczas, gdy Jezus mówi: „Kto spożywa moje ciało i pije moją krew, ma życie wieczne, a Ja wskreszę go w dniu ostatecznym. Bo moje ciało naprawdę jest pokarmem, a moja krew naprawdę jest napojem. Kto spożywa moje ciało i pije moją krew, pozostaje we mnie, a Ja w nim” (J 6, 56). Nawet wielu z Jego uczniów, którzy słuchali słów Jezusa, twierdzili: „Ta nauka jest trudna do przyjęcia. Któż może tego słuchać?” (J 6, 60). Dalej pisze Jan: „Odtąd wielu Jego uczniów wycofało się i już więcej z Nim nie chodziło” (J 6, 66). Wtedy: „Jezus zapytał Dwunastu: «Czy i wy chcecie odejść?». Na to odparł Szymon Piotr: «Panie, do kogo mielibyśmy pójść? Przecież Ty masz słowa życia wiecznego. A my uwierzyliśmy i przekonaliśmy się, że Ty jesteś Świętym Boga»” (J 6, 67–69).

Carretto mocno wierzy, że chrześcijańskie powołanie w pierwszym rzędzie jest powołaniem apostołskim. Dary, które człowiek otrzymuje od Boga, powinien wykorzystać dla własnego rozwoju, ale powinien też dzielić się nimi z innymi. Mówi, że najdoskonalszym darem dla innych jest ofiarowanie całego siebie, czego wzór mamy w Chrystusie. Ofiarowanie siebie innym Carlo nazywa „jedynym prawem”, które od przyjęcia chrztu powinno być realizowane na wszystkich etapach życia. Jeśli ktoś jest nieposłuszny Bogu i nie wypełnia tego prawa, staje się jałowy, bezużyteczny, zmierza ku śmierci. Słusznie Carretto uważa, że nie można zbawić się samemu, a tym bardziej wtedy, kiedy odczytuje się drogę powołania w stanie duchownym⁸.

W młodości Carlo myślał o małżeństwie i nawet nie przypuszczał, że mogłaby istnieć dla niego jakaś inna droga życia. Jak sam mówi, pewne spotkanie nadało kierunek drodze jego powołania: „Spotkałem pewnego lekarza, który wiele mówił mi o Kościele i o tym, jak piękną jest rzeczą służyć mu całym swym życiem, nawet zostając pośród świata. Nie wiem, co się wówczas zdarzyło i jak to się stało, ale jest faktem, że gdy modliłem się w jakimś pustym kościele, do którego zaszedłem, by uciszyć natłok myśli

⁸ Por. C. Carretto, *Zakochany w Bogu...*, dz. cyt., s. 187n.

krańcących w mej głowie, posłyszałem ten sam głos, który znałem od czasu, gdy spowiadałem się u owego starego misjonarza. «Nie ożenisz się. Mnie oddasz swoje życie. To Ja będę twoją miłością na zawsze». Wyrzeczenie się małżeństwa i poświęcenie się Bogu nie było dla mnie czymś trudnym, bo wszystko się we mnie zmieniło: wydawało mi się teraz czymś dziwnym zakochać się w dziewczynie, bo Bóg wypełniał moje życie. To były lata pełne pracy, pasji, spotkań, lata wielkich marzeń⁹.

Z wielu wypowiedzi Carla dowiadujemy się, że przełomowym był dla niego czterdziesty rok życia: „Kiedy ukończyłem czterdzieści lat, odkryłem zupełnie nową rzeczywistość. Niespodziewanie rozpoczęła się dla mnie wspaniała przygoda pustyni¹⁰. Natomiast „w 44-tym roku mojego życia otrzymałem najpoważniejsze wezwanie: wezwanie do życia kontemplacyjnego. Zrodziło się ono w głębinach wiary, tam gdzie ciemność jest zupełna, a ludzkie siły stają się bezużyteczne. Tym razem musiałem powiedzieć «tak», bez rozumienia czegokolwiek. Zostaw wszystko i pójdz za mną na pustynię. Nie chcę już twoich czynów, pragnę jedynie twojej modlitwy i twojej miłości. Ktoś, widząc mnie wówczas, jak wyjeżdżałem do Afryki, mógłby pomyśleć, że przechodzę duchowy kryzys, że uległem zniechęceniu. Nic bardziej błędnego! Z natury jestem takim optymistą, tak pełnym nadziei, że nie wiem, co to zniechęcenie czy rezygnacja z walki. Nie: to było decydujące wezwanie. I nigdy nie pojąłem go tak dobrze, jak tamtego wieczoru roku 1954, podczas niesporów ku czci św. Karola, kiedy powiedziałem temu głosowi «tak»¹¹.

2. Dorastanie Carlo do przeżywania duchowości pustyni

Po ukończeniu szkół: Królewskiej Prywatnej Szkoły Technicznej w Moncalieri, a następnie Królewskiego Instytutu nauczycielskiego „Domenico Berti” w Turynie, pracował jako nauczyciel w szkole podstawowej w Galliate, jednocześnie studiując na Wydziale Filozofii i Pedagogiki w Wyższym Instytucie nauczycielskim w Turynie¹². Mając 23 lata zaangażował się w działalność młodzieżowej Akcji Katolickiej w Turynie obejmując funkcję jej prezesa. Uważał wówczas, że właśnie to stowarzyszenie może być pewnym punktem oparcia wiary w trudnych czasach.

⁹ Giani di Santo, *Carlo Carretto. Prorok ze Spello*, Ząbki 2013, s. 167.

¹⁰ C. Carretto, *Listy z pustyni*, dz. cyt., s. 9.

¹¹ Tamże, s. 7.

¹² Por. C. Carretto, *Zakochany w Bogu...*, dz. cyt., s. 31.

Kiedy Carretto poznał włoską młodzież z Akcji Katolickiej, utwierdził się w tym, że jej ideały najbardziej są potrzebne ówczesnej młodzieży. Nazwał Akcją Katolicką „małym Kościołem”, który pozwolił mu zrozumieć „duży Kościół”. Akcja Katolicka, jak sam twierdzi, wyprowadziła go z małego zamkniętego środowiska rodzinnego po to, aby mógł zrozumieć Kościół, dokonujące się w nim głębokie przemiany i odkryć owo Boskie „my” chrześcijańskiej wspólnoty¹³. Swoje przeżycia duchowe związane z Akcją opisuje na wiele sposobów, np.: „Ujęła mnie [Akcja – dod. IW] za rękę, szła razem ze mną, karmiła mnie Słowem, podarowała mi przyjaźń, nauczyła walczyć, pozwoliła poznać Chrystusa; mnie, żywego, włączyła w pewną żywą rzeczywistość. Jakże wielką pomocą była dla mnie wspólnota, którą wtedy znalazłem! Dała mi ona właśnie to, czego nie mogła już mi dać moja, zbyt już stara rodzina. Akcja Katolicka przymusiła mnie do nowej katechizacji, bardziej dojrzałej, odpowiadającej naszym czasom, wpoila mi wielką ideę apostołatu świeckich i ukazała mi Kościół jako Lud Boży”¹⁴.

Dla całokształtu formacji duchowej Carla bardzo ważną datą był dzień 9 września 1949 r., w którym papież Pius XII zatwierdził go na stanowisku dyrektora Akcji Katolickiej na trzyletnią kadencję (1949–1952)¹⁵. W tym czasie Carretto odbył wiele podróży do różnych miejsc globu ziemskiego, ale przeżył również wiele rozterek oskarżając się o brak podejmowania inicjatyw wynikających z wypełniania woli Boga. Przełomowym momentem były dla niego wielkanocne rekolekcje w 1951 roku, w których gorliwie uczestniczył. Wówczas uświadomił sobie wiek swego życia (wkrótce miał ukończyć 40 lat) i doszedł do przekonania, że powinno skończyć się jego błędzenie, które porównał do błędzenia po pustyni. Stwierdził: „Muszę wreszcie wkroczyć do ziemi obiecanej, to znaczy w prawdę, w prawdziwe życie chrześcijańskie, w miłość, w ofiarę z siebie, we wszystko to razem”¹⁶.

W czasie tych rekolekcji doznał podobnych przeżyć, o których mówi drugie czytanie Liturgii godzin we wspomnienie św. Augustyna: „Przynaglony do wniknięcia w siebie, wszedłem za Twym przewodnictwem do wnętrza mego serca. Mogłem to uczynić, «stałeś się dla mnie Wspomożycielem». Wszedłem i zobaczyłem jakby oczyma mej duszy, ponad tymiż oczyma, ponad moim umysłem Światło niezmierne. Nie było to zwyczajne światło, które

¹³ Por. tenże, *Droga bez końca*, Kraków 1993, s. 8.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Por. C. Carretto, *Zakochany w Bogu...*, dz. cyt., s. 108.

¹⁶ Tamże, s. 134.

wszyscy dostrzegają, ani tego samego rodzaju, lecz większe, jakby o wiele bardziej świecące i wszystko napełniające swoim blaskiem”¹⁷. To światło pozwoliło Carlowi dokonać odkrycia, o którym sam tak pisze: „Zostałem wezwany przez Boga w ten sposób, że pozwolił mi dostrzec we mnie pustkę. Byłem tak zaangażowany w Akcję Katolicką i wszystkie inne obowiązki, że nigdy bym się sam od tego nie oderwał. Bóg sprawił, że odczułem w swym wnętrzu jakąś pustkę. Powiedział: «Na nic się to wszystko nie przyda». Poczuję się jakby opróżniony. Powiedziałem sobie: «Tu już nie żyję», ale ponieważ wiara zaczęła przenikać do mojego wnętrza, zrozumiałem, że to może Bóg stanie się źródłem nowego, płodnego życia we mnie”¹⁸.

3. Pustynia miejscem spotkania Boga

Bóg wielokrotnie, jak podają biblijne przykłady, wybierał pustynię na spotkania z człowiekiem¹⁹. Pustynia to miejsce, gdzie ludzie najbardziej potrzebują pomocy i Bożej opieki, gdzie mogą jej doświadczyć bardziej niż na innym terenie i dzięki temu mogą ją lepiej zrozumieć i docenić. Stopień trudności życia na pustyni jest wyższy niż na innych terenach. Widać to jasno na przykładzie Izraelitów, którzy zostali uwolnieni przez Boga z niewoli egipskiej, a kiedy doświadczali trudu pustyni, buntowali się przeciw Mojżeszowi, a w zasadzie był to bunt przeciw Bogu. Pustynia wyciska swoje znamię na sposobie myślenia i na cechach osobowości tego, który na niej żyje. Bóg wybrał pustynię jako szczególne środowisko wychowawcze dla Izraelitów. Pedagogia Boża była dostosowana do postawy Izraelitów. Kiedy byli Bogu nieposłuszni, On stosował wobec nich dyscyplinę, nieraz ich karał – nawet śmiercią, ale zawsze była to pedagogia pozwalająca zrozumieć im swoje błędy i o ile okazywali skruchę i dobrą wolę, doświadczali Bożego miłosierdzia i dobroci²⁰. Pustynia ściśle jest związana z historią Narodu

¹⁷ Jest to synteza myśli Augustyna wyrażona w *Wyznaniach*, ks. 7, n. 10. Cyt. za *Liturgia godzin*, t. 4, Zabki 1998, s. 1120.

¹⁸ C. Carretto, *Tajemnice pustyni*, Kraków 2002, s. 114.

¹⁹ Por. S. Hałas, *Pustynia miejscem próby i spotkania z Bogiem*, Kraków 1999, s. 156.

²⁰ Taką sytuacją opisuje Księga Liczb, kiedy Izraelici w czasie drogi przez pustynię stracili cierpliwość i zaczęli szemrać przeciw Bogu i przeciw Mojżeszowi. Wówczas Bóg zesłał na nich jadowite węże, które ich kąsały i wielu z nich zmarło. Padł na nich strach i zaczęli prawidłowo myśleć. Najpierw przyznali się do grzechu i prosili Mojżesza o wstawiennictwo przed Bogiem. Mojżesz błagał Boga za ludem. Wówczas Bóg kazał Mojżeszowi wykonać podobiznę jadowitego węża i umieścić go na drewnianym pału. Jeśli ukąszony spojrzał na węża sporządzonego przez Mojżesza, uniknął śmierci (por. Lb 21, 4–9). Tekst ten pokazuje, że Bóg nie żąda od ukąszonego wiary, której nie miał, a która jest darem Boga, ale żąda dobrej woli, co kryje się w naturalnej możliwości człowieka.

Wybranego. Stała się ona częścią tej historii – miejscem – gdzie rodziła się świadomość duchowa narodu, że Bóg powinien zajmować najważniejsze miejsce w życiu każdego Izraelity i w życiu całego narodu²¹. Pustynia pozwalała Izraelitom odkrywać prawdę, że całe ich życie zależy od Boga²².

Patrząc w sposób naturalny na pustynię, dostrzega się w niej niezliczoną ilość piasku i skał czy ziemię ogołoconą z wszelakich przejawów życia. U podróżującego przez pustynię rodzą się różne odczucia: z jednej strony pustki, trudów na poziomie granicy wytrzymałości, trwogi i lęku, z drugiej strony pustynia przez tajemniczość i spokój fascynuje. Jest krainą złego ducha i demonów, na którą wypędzało się zło (Kpł 16, 21). Dlatego ludzie nie osiedlali się na stałe na pustyni, ale wędrowali przez nią w nadziei, że dotrą do urodzajnej krainy. Pustynia ze względu na bardzo wysoki – wręcz graniczny – stopień trudności, nie nadaje się do stałego pobytu. Pobyt na niej nie może być metą wędrowki ani celem samym w sobie, tak jak dla Izraelitów uciekających z niewoli egipskiej pustynia stała się drogą do Ziemi Obiecanej, czyli etapem przejściowym²³. Stąd pobyt na pustyni trzeba traktować jako czas próby czy doświadczenia pokusy²⁴.

Carretto porównuje pustynię do czyścica – stanu, w którym dopełnia się droga i gdzie można urzeczywistnić to, czego nie urzeczywistniło się żyjąc w hałasie i zagonieniu, gdzie napotyka się różne przeszkody²⁵.

Carlo podkreśla też, że Ewangelie ujmują pustynię jako miejsce bezpośredniego przygotowania Jezusa do publicznej działalności: „zaraz też Duch wyprowadził go na pustynię. Czterdzieści dni był kuszony przez szatana. Żył tam wśród zwierząt, aniołowie zaś usługiwali Mu” (Mt 1, 12–13)²⁶. Jezus na pustyni przygotowuje się do mesjańskiej misji. Tutaj Carretto widzi analogię do narodu wybranego, który doświadczył czterdziestoletniego okresu próbnego, podobnie Zbawiciel, świadomy swej misji, odrzucił pokusy szatana, aby doprowadzić swoje dzieło do końca.

Carretto zwraca też uwagę na to, że na pustyni nic nie oddzielało Jezusa od Jego Ojca. Tam szukał przede wszystkim ciszy, by móc się

²¹ Por. C. Thomas, X. Leon-Dufour, *Pustynia*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, Poznań 1990, s. 838–842.

²² Por. A. Jasiński, *Służcie Jahwe z weselem. Kyriologia starotestamentalna na tle środowiska biblijnego*, Opole 1998, s. 258

²³ Por. S. Hałas, *Pustynia miejscem próby...*, dz. cyt., s. 131.

²⁴ Por. C. Thomas, X. Leon-Dufour, *Pustynia*, art. cyt., s. 838.

²⁵ C. Carretto, *Ponad rzeczami*, Kraków 1993, s. 73.

²⁶ Por. tenże, *Miłość w ciszy, czyli jak kochać i być kochanym*, Wrocław 2003, s. 366.

modlić. Podobnie Carlo coraz bardziej dostrzegał potrzebę przebywania na pustyni, jako miejscu modlitwy, która usposabia człowieka do przeżywania szczególnej jedności z Bogiem. Samotność zewnętrzna stwarza w człowieku pustynię wewnętrzną, przez co pragnie on wartości duchowych i co pomaga mu w odnowieniu relacji z Bogiem²⁷.

4. Pustynia miejscem doświadczenia wielowymiarowych relacji z Bogiem

Gdy zapytamy kogoś, z czym kojarzy mu się pustynia, to odpowie: „jest to obszar geograficzny, wypełniony suchym piaskiem, na którym nie ma życia”. Natomiast dla pustelnika będzie to erem, pełen ciszy i spokoju, dokąd udaje się, aby odnaleźć Boga w milczeniu i modlitwie, gdzie – jak pisze żyjąca w Ameryce rosyjska mistyczka, Catherine De Hueck Doherty – „można wznosić ku Bogu ręce modlitwy i pokuty na znak ekspiacji, wstawiennictwa za innych, zadośćuczynienia za grzechy własne i braci. Pustynia jest tym miejscem, gdzie można ponownie nabrać odwagi do życia, wypowiadać słowa prawdy, pamiętając zawsze o tym, że Bóg jest Prawdą. Pustynia to miejsce, gdzie się oczyszczamy i przygotowujemy do dalszego działania, jakby dotknięci rozżarzonym węglem, który Anioł położył na usta Proroka”²⁸.

Biblijny człowiek na pustyni doświadczał niepowtarzalnych relacji z Bogiem, np. Bóg przychodził mu z pomocą – patrząc w sposób naturalny – w sytuacji bez wyjścia. Wówczas człowiek przekonywał się, że warto zawierzyć Bogu i wejść z Nim w relacje przyjacielskie, czego bardzo potrzeba w samotności i odosobnieniu od innych, kiedy się jest na pustyni. Podczas pobytu na pustyni można doświadczyć szczególnej bliskości Boga i bycia z Nim „sam na sam”²⁹.

Wyjście na pustynię, w sensie dosłownym i symbolicznym, jest synonimem i „definicją” tradycji wczesnego monastycyzmu chrześcijańskiego. Nie oznacza ono ucieczki od życia, ale wędrówkę do nowej Ziemi Obiecanej – „ziemi serca”. „Jest to wewnętrzna podróż na Wschód, ku mistycznemu Słońcu”³⁰.

Dla Carla słowo „pustynia” oznacza coś więcej niż tylko samo pojęcie geograficzne, które zawsze kojarzy się nam z obszarem bezludnym,

²⁷ Por. tamże, s. 366n.

²⁸ Cyt. za C. Carretto, *Pustynia w mieście*, Warszawa 1985, s. 17–18.

²⁹ Por. A. Spreafico, *Księga Wyjścia*, Kraków 1998, s. 87.

³⁰ Por. Doroteusz z Gazy, *Pisma ascetyczne*, Warszawa 1980, s. 134.

pozbawionym wody, jałowym, bez oznak wszelkiego życia³¹. „Kiedy się mówi o znaczeniu pustyni dla człowieka, kiedy się podkreśla, że pustynia powinna być obecna w twoim życiu, nie powinienes przez to określenie rozumieć, że jedynym wyjściem dla ciebie jest udać się na Saharę, albo na pustynię Judei, czy też na pustynię nad Nilem”³².

W książce *Szukałem i znalazłem* pisze: „ta prawdziwa pustynia z wyciem szakali i ugwieżdżonymi nocami, była dla mnie miejscem mojego spotkania z Bogiem”³³. „Pustynia jest doprawdy miejscem obecności Boga i jest miejscem, w którym człowiek stopniowo staje się podobnym do Boga”³⁴.

W miarę pogłębiania swoich relacji z Bogiem Carretto coraz bardziej odczuwał potrzebę doświadczenia pustyni. Pisał: „pustynia na mnie czeka. Pustynia, gdzie muszę ogołocić się z całego mego «życiowego dorobku», z przeszłości, jakże nasiąkniętej próżnością. Muszę rozpocząć nowe życie pod przewodnictwem ducha Bożego, prawdziwie nowe”³⁵. Dlatego 14 grudnia 1954 r. Carretto przybył do El-Abiodh-Sidi-Cheikh, małej oazy znajdującej się na skraju Sahary, u stóp ostatniego małego łańcucha górskiego masywu Atlasu Saharyjskiego, około pięćset kilometrów na południe od miasta Oran na zachodzie Algierii. Jest to święte miejsce islamu ze względu na grób sławnego ascety mahometańskiego z XII wieku Sidi Cheikha i jego synów. Tereny te są zamieszkiwane przez ubogi lud koczujący. Tam w starym niewielkim forcie w 1933 roku osiedlili się pierwsi mali bracia, by idąc w ślady błogosławionego brata Charlesa de Foucauld, dać początek nowej formie życia duchowego³⁶.

Kiedy Carretto wstępował do zgromadzenia Małych Braci Jezusa, nie znał jego założyciela ani reguły zakonnej, ale w miarę zapoznawania się z charyzmatem Małych Braci, chciał jak najwierniej realizować styl życia Karola de Foucauld. Coraz bardziej przekonywał się, że pustynia może być urodzajna i że warto się na nią udać³⁷.

Z jego publikacji można odczytać bogactwo przeżyć duchowych, których doświadczał na pustyni:

³¹ Tamże, s. 17.

³² C. Carretto, *Listy z pustyni*, dz. cyt., s. 70.

³³ Tenże, *Szukałem i znalazłem*, Warszawa 1986, s. 16.

³⁴ Tenże, *Droga bez końca*, dz. cyt. s. 75.

³⁵ Tenże, *Korespondencja*, Kraków 2003, s. 30.

³⁶ Por. tenże, *Zakochany w Bogu...*, dz. cyt., s. 196.

³⁷ Por. G. Gilbert, *Urodzajna pustynia. Życie i misja Karola de Foucauld*, Warszawa 1978.

1. „Stałem się małym bratem Jezusa, gdyż Bóg tego chciał. Do tego stopnia nigdy nie wątpiłem w swoje powołanie, że gdyby nawet to moje skierowanie się na tę drogę nie było wolą Bożą, to i tak poszedłbym za jego głosem”³⁸.

2. „Kiedy udałem się na pustynię, naprawdę pozostawiłem wszystko, jak tego żąda Jezus, pracę, rodzinę, pieniądze, dom [...]. Pozostawiłem wszystko, z wyjątkiem moich idei, jakie miałem o Bogu i które miałem dobrze zebrane w pewnej dosyć grubej książce teologicznej, wziętej na pustynię. A mój mistrz nowicjatu wciąż mi powtarzał: «Bracie Karolu, zostaw te książki. Ukłęknij przed Najświętszym Sakramentem w całym swoim ubóstwie i ogołoceniu. Porzuć wszystko, daj sobie spokój z intelektualnymi dociekaniami, a staraj się tylko kochać i zagłębiać się w kontemplacji»”³⁹.

3. „I oto znalazłem się na pustyni, abym się tu wyzbył mych zabezpieczeń, wyzwolił od idoli. Ten etap, mimo że niezwykle trudny i bolesny, był najwspanialszą przygodą mego życia”⁴⁰.

4. „Nie można uciec od Boskiego planu, którego celem jest, aby ludzie poznali Boga, gdyż On chce, «aby szukali Boga, czy nie znajdą Go niejako po omacku. Bo w rzeczywistości jest On niedaleko każdego z nas» (Dz 17, 27)”⁴¹.

5. „Mój pierwszy dłuższy pobyt na pustyni tak mi się spodobał, że zapragnąłem pozostać tam na zawsze. I nie ma się czemu dziwić! Wystarczy znać nieco lepiej świat, jaki pozostawiamy za sobą, aby przekonać się, że doprawdy niewiele tracimy opuszczając miasto, a zwłaszcza jego mieszkańców”⁴².

6. „Sahara stała się niezastąpionym schronieniem dla mojej duszy, jedynym w swoim rodzaju miejscem kontemplacji oraz alkwą upragnionego i zażyłego związku z Bogiem”⁴³.

7. „Życie na pustyni nie oznacza nic innego jak posłuszeństwo Bogu. Istnieje bowiem przykazanie nakazujące nam przerwanie pracy, oderwanie się od naszych zajęć, dobroczynną bezczynność kontemplacji”⁴⁴.

³⁸ C. Carretto, *Listy z pustyni*, dz. cyt., s. 103.

³⁹ Tenże, *Miłość w ciszy...*, dz. cyt., s. 22.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ C. Carretto, *Ponad rzeczami*, dz. cyt., s. 27.

⁴² Tamże, s. 114.

⁴³ C. Carretto, *Droga bez końca*, dz. cyt., s. 8.

⁴⁴ Tenże, *Miłość w ciszy...*, dz. cyt., s. 367.

Doświadczanie kolejnych etapów pustyni przekonywało Carretto, że coraz bardziej dojrzewa duchowo. Pustynia jest rzeczywistością duchową. Pustynia oznacza poszukiwanie ciszy, pokoju, surowości, samotności. Pustynia oznacza bliskość, prawdziwą i silną bliskość Boga. Jeśli wyjście z Egiptu jest symbolem wędrówki człowieka ku doskonałości, to pustynia jest przestrzenią życiową. Na pustyni człowiek poznaje siebie, uczy się dokonywać wyborów.

To na pustyni człowiek rozwija życiodajną modlitwę, przyzwyczajają się do trudów marszu, poznaje swoje ograniczenia, swój egoizm, swoje lenistwo, swoją zazdrość, a przede wszystkim rzeczy ukryte. Carretto porównuje swoje doświadczenia na pustyni do doświadczeń proroka Ozeasza: „Wyprowadziłem cię na pustynię, aby zobaczyć, co jest w twoim sercu” (Oz 2, 16). Pustynia jest dla niego szkołą Bożej bliskości, bezkresną przestrzenią ciszy spotkania z absolutem Boga⁴⁵. Zaś negowanie pustyni – według niego – oznacza negowanie wymiaru wertykalnego życia, relacji z Bogiem, konieczności dłuższej modlitwy, bliskości z Transcendentnym⁴⁶.

5. Pustelnia miejscem dorastania do pełni miłości

Doświadczenia pustyni Carretto urzeczywistnił w formie życia pustelniczego. Przekonanie o tym, że pustelnia jest miejscem dorastania do pełni miłości, Carlo wyraża wielokrotnie. Pewną rekapitulację tego przekonania znajdujemy w stwierdzeniu: „Na końcu zostaniesz przeegzaminowany z miłości; naucz się więc kochać Boga, jak chce być miłowany, i nie martw się o wszystko inne”⁴⁷.

Pustelnia jest miejscem, gdzie można odzyskać odwagę, gdzie można wypowiadać słowa prawdy, pamiętając, że Bóg jest prawdą. Pustelnia jest miejscem, gdzie oczyszczamy się i przygotowujemy do działania, jak dotknięci rozpalonym węglem, który anioł położył na ustach Proroka⁴⁸. Pustelnia jest między innymi właśnie po to, aby móc dorosnąć do świętości. „Jest to miejsce, gdzie można być bardziej autentycznym, bardziej wolnym. Co owocuje prawdziwą i głęboką zażyłością z Bogiem”⁴⁹.

⁴⁵ Por. tamże, s. 352.

⁴⁶ Por. tamże, s. 355.

⁴⁷ Tamże, s. 102.

⁴⁸ Por. tamże.

⁴⁹ C. Carretto, *Droga bez końca*, dz. cyt. s. 67.

W książce *Miłość w ciszy* Carretto snuje wiele oryginalnych i ciekawych przemyśleń na temat miłości, między innymi, że kto nie kocha, czuje się wyższy od wszystkich; kto kocha, czuje się równy wszystkim; kto bardzo kocha, ten czyni się niższym od wszystkich⁵⁰.

Miłość wszystko zwycięża, wszystkiego dokonuje, wszystko ułatwia: trzeba próbować kochać, aby zobaczyć, że to prawda. Carretto z przekonaniem wyznaje, że jeśli jest się smutnym, trzeba spełnić choćby jeden akt miłości, a smutek przeminie. Gdy człowiek czuje się samotny, również powinien kontaktować się z Bogiem, który jest Miłością, a samotność zniknie. Dalej Carlo daje radę, że kto chce zakosztować smaku Bożej obecności w sobie, powinien spełniać uczynki miłości, a wówczas poczuje Bożą obecność. A gdy człowiekowi zdaje się, że umiera, powinien wracać do Miłości, a zacznie w nim pulsować prawdziwe życie⁵¹.

To miłość nadaje wartość wielu sprawom, to ona usprawiedliwia bezużyteczność długich godzin modlitwy na kolanach, podczas gdy tyłu ludziom potrzeba mojego działania; ona także usprawiedliwia bezużyteczność mojego ubożego działania, jeśli się zważy, że śmierć i tak zniszczy wszystkie cywilizacje. To miłość wyznacza hierarchię ludzkich intencji i łączy to, co podzielone. To ona jest syntezą kontemplacji i działania, to w niej łączą się niebo i ziemia, Bóg i człowiek⁵².

Tylko miłość ma taką moc przemiany, taką moc odkupieńczą, taką płodność. „Miłość jest więzią doskonałości” (zob. Kol 3, 14). Tym, co się liczy, jest miłość. Miłość zwycięża wszystko. Miłowanie poza wszelkie granice jest arcydziełem życia tak doczesnego, jak i wiecznego⁵³.

Carlo przebywając na pustyni odkrył: „Wierzyłem w siebie, pokładałem w sobie nadzieję i nic nie osiągnąłem. Teraz chcę wierzyć i ufać jedynie Bogu. Ale jak trudno wcielić w życie taką prostą i opartą na faktach prawdę. By wzrastać, musimy zamilknąć przed Bogiem. Językiem najlepiej zrozumianym przez Boga jest miłość w ciszy. Patrzcie z miłością na Boga, nie pragnąc doświadczyć bądź zrozumieć czegoś szczególnego z Jego strony. Zachowujcie duchowy spokój w pełnym miłości patrzeniu na Boga”⁵⁴.

⁵⁰ Por. tenże, *Miłość w ciszy...*, dz. cyt., s. 368–370.

⁵¹ Por. tamże.

⁵² Por. tamże.

⁵³ Por. tamże.

⁵⁴ Tamże, s. 102.

STRESZCZENIE

Ci ludzie, którzy żyją w hałasie i pokładają całą swoją nadzieję w wartościach materialnych, pewnie uważają, że życie pustelnicze nie ma sensu. Świadcstwo życia jednego ze współczesnych pustelników (Carlo Carretto), opisane w sposób bardzo obrazowy, interesujący i przekonujący, jest wyrazem tego, że jeżeli Bóg wzywa kogoś na tę drogę życia, jest ona twórcza i prowadzi do zrealizowania głównego wezwania duchowego – świętości.

Niniejszy artykuł ukazuje: 1) Wiarę u podstaw odkrywania powołania życiowego; 2) Dorastanie Carlo do przeżywania duchowości pustyni; 3) Pustynię jako miejsce spotkania Boga; 4) Pustynię jako miejsce doświadczenia wielowymiarowych relacji z Bogiem; 5) Pustelnię jako miejsce dorastania do pełni miłości.

Słowa kluczowe: powołanie, życie pustelnicze, Bóg, wiara, duchowość pustyni, pustelnia, miłość.

SUMMARY

People who live with noise and pin their faith upon material values probably consider hermitic life to be pointless. The testimony of life of a contemporary hermit (Carlo Carretto), depicted in a picturesque, interesting and convincing way, proves that if God summons somebody to take such a path of life, it is creative and leads to the fulfilment of the principal spiritual summons – holiness.

The article portrays: 1) Carlo's faith as the foundations of his vocation; 2) Growing up to experience desert spirituality; 3) The desert as a place of meeting God; 4) The desert as a place of experiencing multidimensional relations with God; 5) The desert as a place of growing up to the plenitude of love.

Key words: vocation, hermitic life, God, faith, desert spirituality, hermitage, love.

BIBLIOGRAFIA

- Carretto C., *Droga bez końca*, Kraków 1993.
Carretto C., *Korespondencja*, Kraków 2003.
Carretto C., *Listy z pustyni*, Warszawa 2006.
Carretto C., *Miłość w ciszy, czyli jak kochać i być kochanym*, Wrocław 2003.
Carretto C., *Ponad rzeczami*, Kraków 1993.
Carretto C., *Pustynia w mieście*, Warszawa 1985.
Carretto C., *Szukałem i znalazłem*, Warszawa 1986.
Carretto C., *Zakochany w Bogu. Autobiografia*, Kraków 2003.
Doroteusz z Gazy, *Pisma ascetyczne*, Warszawa 1980.
Giani di Santo, *Carlo Carretto. Prorok ze Spello*, Ząbki 2013.

- Gilbert G., *Urodzajna pustynia. Życie i misja Karola de Foucauld*, Warszawa 1978.
- Hałas S., *Pustynia miejscem próby i spotkania z Bogiem*, Kraków 1999.
- Jasiński A., *Służcie Jahwe z weselem. Kyriologia starotestamentalna na tle środowiska biblijnego*, Opole 1998.
- Liturgia godzin*, t. 4, Ząbki 1998.
- Maritain J., *Kontemplacja na drogach świata*, w: J. Maritain, R. Maritain, *Kontemplacja w świecie*, Poznań 1994.
- Spreafico A., *Księga Wyjścia*, Kraków 1998.
- Thomas C., Leon-Dufour X., *Pustynia*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, Poznań 1990, s. 838–842.
- Werbiński I., *Potrzeba realizacji charyzmatu eremickiego w czasach współczesnych*, CTh, 69(1999), nr 4, s. 55–70.

KS. ZBIGNIEW ZAREMBSKI

RODZINA
– NAJCENNIJSZE DOBRO LUDZKOŚCI I KOŚCIOŁA
Refleksja teologicznopastoralna
na podstawie współczesnego nauczania Kościoła katolickiego

O małżeństwie i rodzinie obecnie pisze się i mówi bardzo dużo. Można nawet powiedzieć, że mamy dzisiaj do czynienia z pewnym „renesansem” zainteresowania rzeczywistością małżeńsko-rodzinną. Wiele środowisk podejmuje przeróżne inicjatywy ukierunkowane na życie rodzinne. Problematyką rodziny zajmują się politycy, społecznicy, samorządowcy czy instytucje naukowe. Prowadzone są bowiem liczne badania przez przedstawicieli różnych dziedzin i dyscyplin naukowych. Małżeństwem i rodziną interesują się socjologowie, pedagodzy, psychologowie i inni badacze. Także Kościół starał się nie zaniedbywać badań nad małżeństwem i rodziną, czego wyraźnym przykładem są kluczowe dokumenty, podkreślające rolę i wartość życia małżeńsko-rodzinnego. Co prawda Sobór Watykański II nie wypracował odrębnego dokumentu, który zawierałby systematyczny wykład nauki o małżeństwie i rodzinie, jednakże problematyka familiologiczna

KS. ZBIGNIEW ZAREMBSKI – dr hab. nauk teologicznych (specjalność teologia pastoralna); pracownik naukowy zatrudniony w Katedrze Teologii Praktycznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; prodziekan ds. nauki (2008–2012), prodziekan ds. dydaktycznych i studenckich (2012–2016) na Wydziale Teologicznym UMK; współredaktor czasopisma teologicznego „Ateneum Kapłańskie” (Włocławek); redaktor tematyczny działu Familia w „Teologia i Człowiek” (Toruń); członek Rady Naukowej serii *Teologia Pastoralna w Polsce* Polskiego Stowarzyszenia Pastoralistów; członek Toruńskiego Towarzystwa Naukowego w Toruniu oraz Polskiego Stowarzyszenia Pastoralistów Polskich. Swoje zainteresowania koncentruje wokół nauczania Jana Pawła II, teologii małżeństwa i rodziny, duszpasterstwa rodzin, zajmuje się również problematyką dotyczącą wychowania chrześcijańskiego oraz wychowania w rodzinie; w swoim dorobku ma kilkadziesiąt artykułów z zakresu teologii pastoralnej i familiologii. Autor m.in. książek: *Troska Kościoła w Polsce o małżeństwo i rodzinę po Soborze Watykańskim II. Studium teologicznopastoralne*, (Toruń 2013); *Homilia w liturgii chrzcielnej* (Toruń 2016).

znalazła się w trzynastu spośród szesnastu uchwalonych dokumentów. Liczba ta wskazuje, że małżeństwo i rodzina nie mogą być pominięte w refleksji nad współczesnym człowiekiem i światem. Wśród wszystkich dokumentów wydanych po Soborze Watykańskim II miejsce wyjątkowe zajmuje adhortacja posynodalna Jana Pawła II *Familiaris consortio* o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym (1981) nazwana „*magna charta* apostołstwa i duszpasterstwa rodzin”, która podkreśla ogromne znaczenie rodziny dla człowieka, Kościoła i społeczeństwa oraz zwraca uwagę na potrzebę duszpasterskiej obecności dla podtrzymania duchowej i moralnej kondycji małżonków i ich rodzin¹.

Dorobek naukowy wypracowany w kościelnych ośrodkach badawczych stanowi imponujący materiał, będący świadectwem prowadzonych badań w zakresie problematyki małżeńsko-rodzinnej. Na zauważenie zasługuje powołanie do istnienia instytucji, które miały skupić się w swoich badaniach szczególnie na problematyce familiologicznej oraz duszpasterstwie rodzin. W Polsce nieocenioną rolę odegrał pionierski Instytut Studiów nad Małżeństwem i Rodziną, działający od 1975 r. w Warszawie, a także Instytut Nauk o Rodzinie w Lublinie (1999). Warto również zaznaczyć, że dzięki inicjatywom podejmowanym przez władze kościelne i środowisko naukowe z Łomianek w drugiej połowie lat dziewięćdziesiątych XX wieku powołano do istnienia nowy kierunek studiów: nauki o rodzinie, który znalazł swoje miejsce zwłaszcza w ofercie studiów prowadzonych na wydziałach teologicznych².

Szczególną inspiracją do podjęcia refleksji nad wartością rodziny są słowa wypowiedziane przez św. Jana Pawła II o tym, że rodzina stanowi najcenniejsze dobro ludzkości (FC, n. 1). Owe słowa oddają w istocie samej najgłębszą prawdę o człowieku, jego kondycji i pomyślności. Stąd też celem niniejszego opracowania jest pochylenie się nad wartością rodziny w życiu człowieka, ludzkości i Kościoła. Rodzina z wielu powodów zasługuje na afirmację, stąd warto zatrzymać się i pochylić chociaż nad niektórymi aspektami ukazującymi jej piękno, niepowtarzalność i wartość. Autor publikacji pragnie skoncentrować się na trzech istotnych płaszczyznach, do których zalicza między innymi prawdę o małżeństwie i rodzinie zawartą na kartach Pisma Świętego, a ukazującą małżeństwo jako Boży dar ofiarowany

¹ Z. Zaremski, *Troska Kościoła w Polsce o małżeństwo i rodzinę po Soborze Watykańskim II. Studium teologiczno-pastoralne*, Toruń 2013, s. 47.

² K. Majdański, *Nauka w służbie rodziny*, w: *Nauki o rodzinie*, red. J.A. Kłys, Szczecin 1995, s. 18–19.

człowiekowi, następnie podkreśla wartość rodziny w pełnieniu przez nią funkcji wychowawczej, która to sprawia, że rodzina stanowi podstawowe i niezbędne środowisko wychowania młodego człowieka, środowisko bez którego rozwój osoby ludzkiej i społeczeństwa jest trudny do wyobrażenia, i wreszcie dostrzega w rodzinie integralną część wspólnoty eklezjalnej, ponieważ rodzina jako Kościół domowy stanowi naturalny budulec mistycznego ciała Chrystusa, czyli Kościoła, na którego funkcjonowanie w sposób wydatny wpływa, gdyż pomiędzy nimi zachodzi ścisła relacja. Stąd też Kościół stawia rodzinę w centrum swojej działalności zbawczej.

1. Powołanie zanurzone w Bogu

U podstaw chrześcijańskiego małżeństwa leży prawda zawarta w Bożym objawieniu. Małżeństwo i rodzina sięgają bowiem swym początkiem stwórczego aktu Boga (FC, n. 17). Księga Rodzaju w sposób bardzo jasny ukazuje, że Bóg, w kulminacyjnym momencie dzieła stworzenia, „stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1, 27) oraz że „mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem” (Rdz 2, 24).

Wnioski wyprowadzone z analizy tekstów zawartych w Księdze Rodzaju odkrywają ogromne bogactwo i rzucają światło, które pomaga udzielić odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek i czym jest małżeństwo i rodzina? Owo światło płynące z objawienia ukazuje nam prawdę o człowieku, pochodzącym od Boga, stworzonym na Jego obraz i podobieństwo. Podobieństwo człowieka do Boga wyraża się w tym, że posiada on rozum i wolną wolę oraz zdolność do miłowania, która w sposób zdecydowany odróżnia go od innych istot żywych.

Odkrycie Bożego zamysłu pozwala również odkryć ważną prawdę, że człowiek nie został stworzony jako istota uogólniona, lecz jest on zróżnicowany płciowo, jest mężczyzną i kobietą. W ten sposób człowieczeństwo aktualizuje się w płci, a sama płeć w zamysle Bożym jest wielkim darem i bogactwem.

Z biblijnego opisu odczytujemy więc, że to Bóg powołujący do istnienia istotę ludzką stworzył mężczyznę i kobietę, a tym samym On jest twórcą małżeństwa. Małżeństwo, mające swój początek w dziele stwórczym Boga, jest rzeczywistością dobrą, czystą i świętą. Jego istotnym elementem jest wspólnota mężczyzny i kobiety – *communio personarum* (zob. FC, n. 12–13). Podstawę tej komunii stanowi nierozzerwalność i wyłączność oraz równość w człowieczeństwie kobiety i mężczyzny (ich godność). Zarówno

mężczyzna, jak i kobieta mają jednakową wartość. Oboje stanowią dla siebie wzajemną pomoc. Owa równość mężczyzny i kobiety widoczna jest także we wspólnym ponoszeniu przez nich konsekwencji po popełnionym grzechu, gdyż odtąd oboje ponoszą karę za nieposłuszeństwo względem Boga. W zamyśle Stwórcy małżeństwo otrzymało konkretne posłannictwo, którym ma być „owocowanie komunii”. Zatem przed małżonkami postawiony został ważny cel – zadanie przekazywania życia (przedłużanie rodu na ziemi) i tworzenia nowej kultury, humanizacji świata (cywilizacja miłości), czyli zadanie życia zgodnego z poleceniem Stwórcy: „czynienia sobie ziemi poddaną”.

Pochylając się nad prawdą o małżeństwie i rodzinie nie sposób nie dostrzec skutków grzechu popełnionego przez pierwszych ludzi, a obecnych w życiu małżonków. Faktem stało się, że wskutek nieposłuszeństwa i upadku człowieka (Rdz 3) nastąpiło zranienie wspólnoty małżeńskiej. Skutki owego zranienia dotknęły bardzo dotkliwie zarówno wspólnotę małżeńską, jak i samych kobietę i mężczyznę. Do owych skutków zaliczyć trzeba zerwanie jedności z Bogiem, zniekształcenie „podobieństwa” człowieka do Stwórcy, zachwianie istniejącej harmonii w relacjach międzysobowych mężczyzny i kobiety, pojawienie się tendencji do dominowania, nieopanowanego pożądanego i rozerwanie więzi między zjednoczeniem płciowym a przekazywaniem życia. Właściwa dla małżeństwa służba nowemu życiu, stanowiąca jeden z elementów „obrazu” Bożego, w sytuacji po grzechu naznaczona została cierpieniem kobiety. A w realizację macierzyństwa wpisane zostały dolegliwości związane z okresem ciąży i bólem rodzenia³.

Jednak Bóg nie pozostawił człowieka samego sobie, lecz przez cały czas, jak ukazuje historia biblijna, prowadził go, opiekował się małżonkami, w razie potrzeby interweniował i napominał, a w ostateczności, mając na uwadze dobro powołanej do istnienia wspólnoty, uzdrowił ją, zsyłając na ziemię swojego Syna Jezusa Chrystusa. Jezus dokonał wielkiej promocji instytucji małżeństwa, wynosząc je do godności sakramentu.

Konstytucja duszpasterska o Kościele *Gaudium et spes* wyjaśnia, że sakrament małżeństwa umacnia i konsekruje małżonków do obowiązków i godności ich stanu. Prawdziwa miłość małżeńska włącza się w miłość Bożą i doznaje wzbogacenia przez odkupieńczą moc Chrystusa oraz zbawczą działalność Kościoła tak, aby skutecznie prowadzić małżonków

³ J. Grzeškowiak, *Misterium małżeństwa. Sakrament małżeństwa jako symbol przy-
mierza Boga z ludźmi*, Poznań 1993, s. 106–107.

do Boga, wspierać ich i pomagać im w wypełnianiu powołania małżeńskiego (KDK, n. 48). Sakrament małżeństwa niczego zatem nie odrzuca ani nie pomija z naturalnej rzeczywistości związku, lecz wszystko pogłębia, udoskonala i dopełnia poprzez relacje do Chrystusa i Kościoła⁴. „Duch Święty [...], udzielony podczas uroczystości sakramentalnej, użycza nowej komunii, komunii miłości, która jest żywym i rzeczywistym obrazem tej najszczególniejszej jedności, która czyni z Kościoła niepodzielne Ciało Mistyczne Chrystusa” (FC, n. 19). Wzajemna miłość małżonków jest obrazem absolutnej i niezniszczalnej miłości, jaką Bóg obdarza człowieka. Miłość małżeńska zmierza do jedności głęboko osobowej, która nie tylko łączy w jedno ciało, ale prowadzi do tego, by było jedno serce i jedna dusza. Wymaga ona nierozzerwalności i wierności w całkowitym wzajemnym obdarowaniu i otwiera się ku płodności. Należy podkreślić, że miłość małżeńska ze swej natury wymaga od małżonków nienaruszalnej wierności. Nie może ona być w żadnym przypadku tymczasowa. Domaga się jej zarówno dobro małżonków, jak i dobro dzieci. Cechą wyróżniającą miłość małżeńską jest jej otwartość na płodność. *Katechizm Kościoła katolickiego* naucza za Soborem Watykańskim II, że „z samej zaś natury swojej instytucja małżeńska oraz miłość małżeńska nastawione są na rodzenie i wychowanie potomstwa, co stanowi jej jakoby szczytowe uwieńczenie” (KDK, n. 48; zob. KKK, n. 1652).

Reasumując tę część podjętej refleksji stwierdzić należy, że małżeństwo w planie Boga zajmuje wyjątkowe miejsce, stanowi ono pierwsze i podstawowe powołanie człowieka. Bóg pragnął bowiem, aby ludzie we wspólnocie, jako mąż i żona, wzajemnie się uzupełniając i będąc dla siebie podporą dążyli do świętości. A trwając w miłości małżeńskiej i we wspólnocie z Bogiem małżonkowie mają sposobność i dar w sposób niezwykle piękny i wartościowy przeżywać swoje życie, powołanie i misję.

2. Wspólnota rodząca do życia

Cokolwiek byśmy nie napisali o rodzinie, to z pewnością trzeba stwierdzić, że jest ona rzeczywistością bliską sercu każdego człowieka i to z kilku powodów. Rodzina jest przecież podstawowym środowiskiem życia i wychowywania człowieka, gdyż to w niej przychodzi on na świat, kształtuje swoje postawy i zaspokaja potrzeby zarówno te niższego rzędu,

⁴ Jan Paweł II, *Przemówienie wygłoszone do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady do spraw Rodziny* (29 V 1987), OsRomPol, 8(1987), nr 7, s. 8.

jak i psychiczne. Jest ona niezastąpionym środowiskiem ludzkiego rozwoju, a także początku religijności człowieka⁵. Naukowcy podają różne definicje i określenia rodziny. Jedne z nich wskazują, że rodzina to przede wszystkim miejsce biologicznych narodzin, inne podkreślają aspekt społeczny czy też wychowawczy. Z pewnością jednak trzeba powiedzieć, że rodzina to wyjątkowa wspólnota, jaką tworzą razem mężczyzna i kobieta w oparciu o miłość wzajemną do siebie i swoich bliskich, a zwłaszcza dzieci. Niezwykle trafnie i jasno prawdę o małżeństwie ukazał św. Jan Paweł II w adhortacji *Familiaris consortio*, pisząc, że „wedle zamysłu Bożego małżeństwo jest podstawą szerszej wspólnoty rodzinnej, ponieważ sama instytucja małżeństwa i miłość małżeńska są skierowane ku rodzeniu i wychowaniu potomstwa, w którym znajdują swoje uwieńczenie” (FC, n. 14).

Zauważyć należy, że to miłość prowadzi małżonków do wzajemnego poznania, a tym samym czyni z nich jedno ciało. Jednocześnie nie wyczerpuje się, lecz uzdalnia mężczyznę i kobietę do największego oddania, dzięki któremu stają się oni współpracownikami Boga, udzielając daru życia nowej osobie. W ten sposób małżonkowie oddając się sobie przekazują życie swojemu dziecku, które jest żywym odbiciem ich miłości, a jednocześnie trwałym znakiem jedności małżeńskiej (FC, n. 14).

Dla poczętego dziecka rodzina staje się podstawowym środowiskiem biologicznego i duchowego rozwoju (FC, n. 15). Ów rozwój kontynuowany jest zwłaszcza po przyjściu na świat. Św. Jan Paweł II wychowanie w rodzinie przyrównuje do duchowych narodzin. W *Liście do rodzin* skierowanym w międzynarodowym Roku Rodziny podaje Papież definicję wychowania, które jawi się jako proces niezbędny w stawaniu się coraz pełniej człowiekiem. Jego wartość polega na tym, że wpływa on zarówno na wychowawców, czyli rodziców, jak i na wychowanków, a więc dzieci. Wychowanie, zdaniem Papieża, jest w pierwszej kolejności „obdarzaniem człowieczeństwem – obdarzaniem dwustronnym. Rodzice obdarzają swym dojrzałym człowieczeństwem nowo narodzonego człowieka, a ten z kolei obdarza ich całą nowością i świeżością człowieczeństwa, które z sobą przynosi na świat”⁶. W wypełnianiu tego zadania nikt nie jest w stanie zastąpić rodziców w stopniu im właściwym. Nikomu też nie wolno odbierać rodzicom tej misji⁷.

⁵ DOK, n. 255.

⁶ Jan Paweł II, *List do Rodzin*, n. 16.

⁷ Zob. H. Misztal, *Wolność religijna i jej gwarancje prawne*, w: *Prawo wyznaniowe III Rzeczypospolitej*, red. H. Misztal, Lublin – Sandomierz 1999, s. 46–51.

Instytucje i podmioty, występujące we współczesnym świecie, zgodnie z zasadą pomocniczości mają wspomagać rodzinę i rodziców w wychowaniu. Dopiero wówczas proces wychowania może przynieść właściwe owoce w postaci dojrzewającego człowieczeństwa⁸.

Rodziny potrzebuje każdy człowiek. Naukowcy, pisząc o nieocenionej wartości rodziny w życiu człowieka, wskazują na potrójne jej oddziaływanie na rozwój ludzkiego życia.

Po pierwsze podkreśla się znaczenie samego momentu poczęcia i jego wpływ na dalszy rozwój dziecka. Nie bez znaczenia jest również sam fakt posiadania przez małżonków świadomości poczęcia dziecka, a także ich wzajemna miłość. Ważną rolę odgrywa również okres prenatalny, gdyż dziecko, będąc w łonie matki jest z nią w organicznej symbiozie i przechodzi wtedy dynamiczny rozwój, przygotowując się do przyjścia na świat. Udział matki na tym etapie jest nieoceniony i stąd nazwana ona została przez psychologów „paragenetycznym czynnikiem” rozwoju, ponieważ to właśnie matka tworzy pierwsze środowisko życia dla swojego dziecka.

Druga jakże ważna zależność występująca pomiędzy rodziną a dzieckiem dotyczy okresu po narodzinach. Człowiek w świecie istot żywych należy do najbardziej nieporadnych, dlatego gdyby zabrakło w życiu nowo narodzonego opieki ze strony dorosłych, dziecko nie byłoby w stanie samo przetrwać. To obecność rodziców, a w sytuacjach wyjątkowych innych dorosłych, staje się gwarantem przetrwania i prawidłowego rozwoju. Czas od narodzin do usamodzielnienia się obejmuje długi okres w życiu człowieka. W tym czasie rodzice podejmują szereg działań mających na uwadze wszechstronny rozwój ich dziecka. Podejmowane dzieło wychowania w rodzinie zapewnia nowo narodzonemu należytą opiekę, stabilizację emocjonalną, inkulturację i socjalizację. To dzięki obecności osób kochanych i znaczących dziecko ma zapewnione optymalne warunki przystosowania do życia. Zauważa się, że pomiędzy potrzebami dziecka a rodziną zachodzi wzajemna korelacja. Tylko bowiem rodzina może

⁸ Pierwsza Instrukcja Episkopatu Polski dla duchowieństwa o przygotowaniu wiernych do sakramentu małżeństwa i o duszpasterstwie rodzin (12 II 1969) mówi, że małżonkowie i rodzice są nie tylko przedmiotem chrześcijańskiego wychowania rodzinnego, ale także podmiotem. Dokument przypomina także, aby duszpasterstwo rodzin wspomagało małżonków w wypełnianiu tego zadania poprzez katechizację, sakramenty pokuty i Eucharystię oraz poradnictwo. Tamże, III. 1, 2; IV. 2, w: *Dokumenty duszpastersko-liturgiczne Episkopatu Polski 1966–1993*, oprac. C. Krakowiak, L. Adamowicz, Lublin 1994; zob. Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św.* (Wrocław, 21 VI 1983), *OsRomPol*, 4(1983), nr 2 nadzw., s. 7.

w pełni zaspokoić ludzkie potrzeby, a przez wychowanie mobilizować ku ciągłemu rozwojowi. Dlatego św. Jan Paweł II przypominał z wielką determinacją, że każda osoba ludzka ma niezbywalne prawo do rodziny⁹.

Jako zaś trzeci aspekt wzajemnej relacji pomiędzy rodziną a osobą ludzką podkreśla się moment usamodzielnienia dorosłego dziecka i założenie własnej rodziny. Ten etap życia zapewnia bowiem człowiekowi zdobycie nowych doświadczeń i staje się źródłem satysfakcji z budowania szczęścia rodzinnego.

Rodzina, jak zgodnie podkreślają naukowcy a zwłaszcza socjologowie, to środowisko, którego nie zastąpi żadne inne, zwłaszcza w realizacji społecznych postaw człowieka. Pierwsza socjalizacja, czyli wprowadzenie w większą grupę społeczną, dokonuje się bowiem przy jej współudziale. Tylko ona zapewnia nawiązanie trwałych kontaktów z otoczeniem i wprowadza w życie, poprzez uczenie się zachowań i ról społecznych powszechnie akceptowanych. Do istoty socjalizacji należy przy tym wspomaganie jednostki w dążeniu do jej własnego dobra i dobra wspólnego. Rodzina ma charakter grupy społecznej ze względu na bezpośrednie, regularne i intymne relacje swych członków¹⁰. Jest instytucją społeczną, opartą na miłości, wolnym wyborze kobiety i mężczyzny połączonych małżeństwem, którzy, odpowiadając wzajemnie za siebie, rodzą i wychowują następne pokolenie w taki sposób, aby ono także rodziło i wychowywało nowe generacje.

W rodzinie zgodnej i trwałej nowo narodzony człowiek przyjmowany jest bezwarunkowo, z miłością, bez konieczności usprawiedliwiania swego pojawienia się. Zauważa się, że im ktoś jest słabszy, tym staje się silniejszy dzięki miłości innych¹¹. W środowisku rodzinnym dziecko uczy się istnienia swojej osobowości. Ten fakt zgodnie podkreślają osiągnięcia współczesnej nauki. Człowiek rodzi się osobą, ale osobowością staje się w miarę rozwijania swoich możliwości, z którymi przyszedł na świat¹². W rodzinie dokonuje się aktywizacja i rozwój osobowości, tu odbywa

⁹ Jan Paweł II, *List do Rodzin*, nr 2; FC, n. 86.

¹⁰ W. Piwowarski, *Przemiany religijnej funkcji rodziny-problematyka i hipotezy*, „Studia Warmińskie”, 9(1974), s. 406; F. Adamski, *Oddziaływania wychowawcze rodziny*, w: *Miłość – Małżeństwo – Rodzina*, Kraków 1981, s. 366–369.

¹¹ Jan Paweł II, *Przemówienie podczas modlitwy niedzielnej (7 VIII 1994)*, w: *Rodzino, co mówisz o sobie? Dokumenty i przemówienia papieskie w Roku Rodziny*, Kraków 1995, s. 421–422.

¹² J. Szczepański, *Wychowanie i osobowość*, w: *Socjologowie o wychowaniu*, red. Z. Grzelak, Warszawa 1974, s. 223–235.

się jej pierwsze i podstawowe przebudzenie. Dziecko dogłębnie poznaje w środowisku rodzinnym swoich najbliższych i w sposób naturalny wzbo- gaca się ich obecnością. Fundamentem miłości dziecka jest miłość między rodzicami¹³. Doświadczając ich miłości, dziecko uczy się kochać bliźnich, siebie oraz tego, jak być kochanym¹⁴. W procesie wychowania ważną rolę pełnią wzajemne relacje, dialog wychowawczy i czas poświęcony na rozmowę¹⁵. Niewątpliwie szczególnie udział w budowaniu relacji należy do rodziców i uwarunkowany jest posiadanymi przez nich umiejętnościami. Jednomyślnie podkreśla się znaczenie więzi małżeńskiej i rodzicielskiej, które przyczyniają się w sposób znaczący do kształtowania psychiki dzieci i młodzieży.

Doświadczenie pokazuje, że życie w rodzinie domaga się, aby każdy jej członek był sługą innych i dzielił z innymi ich troski. Ma troszczyć się nie tylko o własne życie i wygody, ale ma także myśleć o życiu i potrzebach pozostałych osób tworzących wspólnotę rodzinną. Niewątpliwie warunkiem dobrego i skutecznego wychowania w rodzinie oraz dobrego przygotowania do przyszłych zadań życiowych jest panująca w domu atmosfera, którą w pierwszej kolejności tworzą wszyscy członkowie rodziny, a która zależy również od warunków materialnych rodziny, jej standardu oraz od poziomu kultury życia (por. CT, n. 68). Prawidłowa atmosfera w rodzinie, wyrastająca z miłości, życzliwości i postawy wzajemnej służebności sprawia, że rodzina staje się niezastąpionym środowiskiem ludzkiego i duchowego wzrostu, najważniejszym ośrodkiem wychowawczym, szkołą życia oraz miejscem kształtowania cnót ludzkich (KKK, n. 2223–2224)¹⁶.

Tak więc rodzina to miejsce, gdzie ludzie czują się dobrze i bezpiecznie. Jej wartość polega na tym, że do domu rodzinnego, tak jak do przystani, chętnie wracają wszyscy, a więc rodzice po całodziennej pracy i dzieci po zajęciach odbytych w szkole, aby odpocząć i zaczerpnąć sił, których nie można otrzymać nigdzie indziej. Tylko bowiem dom i rodzina sprawia, że człowiek czuje się potrzebnym i kochanym, oraz obdarowuje wartościami, które niezbędne są mu do życia i ciągłego wzrostu.

¹³ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św.* (Masłów, 3 VI 1991), OsRomPol, 12(1991), nr 5, s. 32.

¹⁴ Tenże, *Homilia podczas Mszy św.* (Maastricht, 14 V 1985), OsRomPol, 6(1985), nr 1 nadzw., s. 16.

¹⁵ Zob. FC, n. 27, 43; KKK, n. 1879.

¹⁶ Zob. M. Przetacznikowa, Z. Włodarski, *Psychologia wychowawcza*, Warszawa 1986, s. 460.

3. Żywa część Chrystusowego Kościoła

Rodzina chrześcijańska bierze swój początek z sakramentalnego małżeństwa. To w niej rodzą się nowi członkowie społeczności ludzkiej, którzy – dzięki łasce Ducha Świętego – stają się przez chrzest synami Bożymi (KK, n. 11). Papież Paweł VI wyjaśniał, że wspólnota małżeńska, będąca najmniejszą częścią Kościoła, jest Kościołem domowym¹⁷. Według niego, w każdej rodzinie chrześcijańskiej trzeba odkryć różne postacie i rysy Kościoła powszechnego. Rodzinę, podobnie jak Kościół, należy uważać za miejsce, do którego przynosi się Ewangelię i z którego się ona rozrasta. Wszyscy członkowie rodziny biorą udział w ewangelizacji i podlegają jej. Rodzice dzielą się z dziećmi Ewangelią. Stają się także Jej głosicielami dla innych rodzin oraz szerszego otoczenia, w którym żyją (EN, n. 71).

Nauczanie posoborowe wyjaśnia, że rodzina jest powołana do budowania królestwa Bożego przez udział w życiu i posłannictwie Kościoła (FC, n. 49). Jako Kościół domowy jest pierwszym środowiskiem, w którym dojrzewa wiara i z którego wypływa misja ewangelizacji. Oparta na sakramencie małżeństwa oraz chrztu, stanowi żywą i podstawową część nowego ludu Bożego, wszczepioną w Jezusa Chrystusa, uczestnicząc w Jego potrójnej godności: królewskiej, prorockiej i kapłańskiej (FC, n. 50). Wzajemne więzy łączące Kościół i rodzinę chrześcijańską sprawiają, że jest ona swego rodzaju żywym odbiciem i historycznym ukazaniem tajemnicy Kościoła (FC, n. 49).

Małżeństwo i rodzina są Kościołem, ponieważ podobnie jak w Kościele, tak i w rodzinie obecny jest Chrystus. Ta obecność Chrystusa nie ogranicza się tylko do sakramentalnego aktu zawarcia małżeństwa czy epizodów życia rodzinnego, lecz Chrystus będący źródłem i sprawcą każdej miłości i wspólnoty jest stale obecny w życiu małżeńsko-rodzinnym. O podobieństwie małżeństwa i rodziny do Kościoła świadczy również fakt, że życie małżeńskie objawia i kontynuuje więź łączącą Chrystusa z Kościołem. Tak jak Chrystus umiłował Kościół, podobnie miłość małżonków jest znakiem i realnym symbolem miłości oblubieńczej. Chrystus z miłości do swej Oblubienicy – Kościoła ofiarował samego siebie, podobnie i małżonkowie przez wzajemną miłość i oddanie objawiają światu dar, jaki Chrystus złożył Kościołowi.

¹⁷ Paweł VI, *Przemówienie do ruchu Equipes Notre Dame* (4 V 1970), AtK, 67(1975), z. 396, s. 7.

Małżeństwo i rodzina jako Kościół domowy stanowią zatem część ludu Bożego i Ciała Chrystusa. To w rodzinie rodzą się nowi członkowie społeczności ludzkiej i wspólnoty Kościoła. Biologiczna płodność małżeństwa zapewnia kontynuację dziejów ludzkości, a tym samym również naturalną podstawę bytu Kościoła i jego posłannictwa. Małżeństwo jest dla Kościoła miejscem, w którym natura spotyka się z nadprzyrodzonością, człowiek z Bogiem. „Kościół znajduje w rodzinie, zrodzonej z sakramentu, swoją kolebkę i miejsce, w którym wchodzi pokolenia ludzkie, a one – w Kościół” (FC, n. 15). Małżonkowie chrześcijańscy mocą chrztu zostają wszczępieni w Chrystusa. Zaś na mocy sakramentu małżeństwa włączeni są jako jedność dwojga w oblubieńczą więź i miłość Chrystusa z Kościołem i w ten sposób zostają uzdolnieni i zobowiązani do wykonywania funkcji właściwych całemu Kościołowi. Na jego podobieństwo mają więc realizować funkcję nauczycielską, liturgiczną oraz pasterską w swojej wspólnotie i poza nią. Ich zadaniem jest strzec depozytu wiary i przekazywać go nowym pokoleniom przez celebrowanie liturgii Kościoła domowego i trwanie na modlitwie oraz pełnienie posługi miłości i dawanie świadectwa wiary.

Według K. Rahnera Kościół uobecnia się w małżeństwie, ponieważ jest ono najmniejszą i prawdziwą wspólnotą zbawionych i uświęconych, których jedność można zbudować na tej samej podstawie, na której zbudowana została jedność Kościoła. Stąd też rodziny nie można traktować jedynie jako komórkę Kościoła, ale jako rzeczywistość, w której Kościół faktycznie się uobecnia i tworzy. Owo urzeczywistnianie się Kościoła przez małżeństwo i rodzinę dokonuje się w znaku miłości wiążącej Kościół z Chrystusem jako wspólnotę miłości. W istocie małżeństwo jest najmniejszym, ale prawdziwym Kościołem¹⁸.

Nauczanie posoborowe z determinacją ukazuje związek rodziny jako Kościoła domowego z Kościołem-Matką (parafią, diecezją i Kościołem powszechnym). Matka-Kościół rodzi, wychowuje, buduje rodzinę chrześcijańską, wypełniając wobec niej zbawczą misję otrzymaną od Pana. Głosząc słowo Boże, Kościół objawia rodzinie chrześcijańskiej jej prawdziwą tożsamość, czyli to, czym ona jest i czym być powinna wedle zamysłu Pana; sprawując sakramenty, Kościół wzbogaca i umacnia rodzinę chrześcijańską łaską Chrystusową, żeby ją uświęcić na chwałę Ojca poprzez głoszenie z nową mocą nowego przykazania miłości. Wreszcie

¹⁸ Zob. K. Rahner, *Die Ehe als Sakrament*, w: *Schriften zur Theologie*, t. 8, Einsiedeln 1967, s. 540; tenże, *Kirche und Sakrament*, Freiburg 1961, s. 99.

Kościół pobudza i prowadzi rodzinę chrześcijańską do służby miłości, aby naśladowała i przeżywała tę samą miłość oddania i ofiary, którą Chrystus żywi dla całej ludzkości (FC, n. 49). Tak więc Kościół, będąc znakiem i narzędziem zbawienia (KK, n. 1), a zarazem miejscem samoudzielania się Boga człowiekowi i miejscem dawania przez człowieka odpowiedzi na zbawczą propozycję Boga, głosi nieustannie prawdę o małżeństwie i rodzinie. W swej najgłębszej istocie jest on znakiem niewidzialnego Boga i narzędziem przeobstwienia człowieka. Stąd źródłem zbawczej służby Kościoła jest nieograniczona miłość Boga do wszystkich ludzi. Kościół bowiem od chwili posłania Bożego Syna na świat kontynuuje misję, jaka została mu powierzona przez Chrystusa, urzeczywistniając zbawczy plan Stwórcy. Sam Bóg jest przyczyną sprawczą wszelkich dóbr, Chrystus jest Pośrednikiem, a Kościół służy Chrystusowemu pośrednictwu zbawczego. Przeto troska Kościoła o człowieka i jego zbawienie stanowi podstawowe zadanie Kościoła, który od początku swego istnienia otaczał opieką małżeństwo i rodzinę. Dostrzegał w tej rzeczywistości zarazem instytucję, jak i świętą wspólnotę, przez Boga powołaną do istnienia¹⁹. Nie dziwi przeto, że budowanie rodziny chrześcijańskiej wpisuje się w szeroki kontekst wspólnoty Kościoła, która ją podtrzymuje i nosi w sobie. I wzajemnie, Kościół budowany jest przez rodziny, znajdując w rodzinie zrodzonej z sakramentu małżeństwa swoją kolebkę i miejsce, w którym wchodzi w pokolenia ludzi, a one zaś w Kościół (zob. FC, n. 15). Po prostu małżeństwo i rodzina tworzą rzeczywistość, w której uobecniają się i rozwijają Kościół²⁰.

Małżeństwo chrześcijańskie stanowi zatem naturalne miejsce, gdzie dokonuje się włączenie osoby ludzkiej do dużej rodziny Kościoła. W ten sposób Kościół otrzymuje w rodzinie nowych członków wspólnoty zrodzonych przez chrzest i wychowanie do wiary²¹. Ciesząc się z faktu, że rodzina stanowi integralną część Chrystusowego Kościoła, nie należy dać się uśpić w sprawach rodziny. Zadanie głoszenia Bożej prawdy o małżeństwie i afirmacja spraw dotyczących rodziny stanowi bowiem niezwykle aktualne

¹⁹ Z. Zaremski, *Działania pastoralne Kościoła w służbie małżeństwu i rodzinie*, AtK, 147(2006), z. 584, s. 75.

²⁰ Zob. M. Fiałkowski, *Formacja chrześcijańska katolików świeckich w świetle nauczania Kościoła współczesnego. Studium teologiczno-pastoralne*, Lublin 2010, s. 195.

²¹ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. dla uczestników kongresu teologiczno-duszpasterskiego* (Rio de Janerio, 4 X 1997), OsRomPol, 18(1997), nr 12, s. 15; zob. J. Hermans, *Wychowanie liturgiczne a mistagogia w rodzinie*, ComP, 12(1992), nr 3, s. 55.

wyzwanie, nabierające we współczesnym świecie szczególnego znaczenia. Obserwując wnikliwie panującą obecnie w świecie sytuację dostrzega się, że mamy do czynienia z deprecjonowaniem powołania małżeńskiego i wartości rodzinnych. Pomimo to, że tak wiele instytucji „interesuje” się sprawami rodziny, to jednak nie oznacza to w praktyce podejmowania konkretnych działań służących dobru rodziny i tworzenia sprzyjających okoliczności na rzecz promocji życia małżeńsko-rodzinnego, które co prawda jest „starą”, ale jakże sprawdzoną formą społecznego trwania, zapewniającą prawidłowy rozwój jednostki, społeczeństwa, a także Kościoła.

STRESZCZENIE

Inspiracją do podejmowania refleksji nad wartością rodziny są słowa wypowiedziane przed laty przez św. Jana Pawła II o tym, że rodzina stanowi najcenniejsze dobro ludzkości. Owe słowa oddają w istocie samej najgłębszą prawdę o człowieku, jego kondycji i pomyślności. Wiążą jego losy z pomyślną sytuacją rodziny. W publikacji ukazana została wartość rodziny, mająca swe źródło w dziele stwórczym Boga. Rodzina zbudowana na małżeństwie stanowi jedno z fundamentalnych powołań, jakie człowiek może tu i teraz podejmować, aby być szczęśliwym i osiągnąć świętość. Niepowtarzalna wartość rodziny tkwi także w tym, że to rodzina przekazuje życie i to nie tylko w sposób fizyczny, ale także duchowy poprzez wychowanie. Rodzina to podstawowe środowiskowo wychowania młodego człowieka. Nieoceniona jest również jej rola w budowaniu wspólnoty Kościoła, który zawsze powinien nieść jej miłość i troskliwą opiekę duszpasterską.

Słowa kluczowe: małżeństwo, rodzina, wychowanie, zamysł Boży, Kościół domowy.

SUMMARY

The inspiration for making reflection on the value of the family are the words spoken years ago by St. John Paul II, saying that the family is the most precious good of humanity. In fact, these words convey the essence, the deepest truth about man, his human condition and well-being. They bind his fate with the healthy state of the family. The publication has shown the value of the family, which has its source in the creative work of God (or the plan of God the Father). The family founded on marriage is one of the fundamental vocations that a person can here and now take to be happy and achieve holiness. The unique value of the family lies also in the fact that the family transmits life, not only physically but also through spiritual education. The family is the basic environment of the young people education. Invaluable is also its role in building a community of the Church, which always should bring her love and loving pastoral care.

Key words: marriage, family, education, plan of God, domestic Church.

BIBLIOGRAFIA

- Paweł VI, *Przemówienie do ruchu Equipes Notre Dame* (4 V 1970), AtK, 67(1975), nr 396, s. 3–16.
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, 1981.
- Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św.* (Wrocław, 21 VI 1983), OsRomPol, 4(1983), nr 2 nadzw., s. 6–7.
- Jan Paweł II, *Przemówienie wygłoszone do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady do spraw Rodziny* (29 V 1987), OsRomPol, 8(1987), nr 7, s. 8.
- Jan Paweł II, *Przemówienie podczas modlitwy niedzielnej* (7 VIII 1994), w: *Rodzino, co mówisz o sobie? Dokumenty i przemówienia papieskie w Roku Rodziny*, Kraków 1995, s. 421–422.
- Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. dla uczestników kongresu teologiczno-duszpasterskiego* (Rio de Janerio, 4 X 1997), OsRomPol, 18(1997), nr 12, s. 14–15.
- Jan Paweł II, *List do Rodzin z okazji Roku Rodziny 1994*, w: *Listy pasterskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, red. A. Sporniak, Kraków 1997, s. 247–327.
- Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, Poznań 1998.
- Pierwsza Instrukcja Episkopatu Polski dla duchowieństwa o przygotowaniu wiernych do sakramentu małżeństwa i o duszpasterstwie rodzin* (12 II 1969), w: *Dokumenty duszpastersko-liturgiczne Episkopatu Polski 1966–1993*, oprac. C. Krakowiak, L. Adamowicz, Lublin 1994, s. 229–237.
- Adamski F., *Oddziaływania wychowawcze rodziny*, w: *Miłość – Małżeństwo – Rodzina*, Kraków 1981, s. 365–373.
- Fiałkowski M., *Formacja chrześcijańska katolików świeckich w świetle nauczania Kościoła współczesnego. Studium teologicznopastoralne*, Lublin 2010.
- Grześkowiak J., *Misterium małżeństwa. Sakrament małżeństwa jako symbol przymierza Boga z ludźmi*, Poznań 1993.
- Majdański K., *Nauka w służbie rodziny*, w: *Nauki o rodzinie*, red. J.A. Kłys, Szczecin 1995, s. 9–19.
- Piowowski W., *Przemiany religijnej funkcji rodziny – problematyka i hipotezy*, „Studia Warmińskie”, 9(1974), s. 405–453.
- Szczepański J., *Wychowanie i osobowość*, w: *Socjologowie o wychowaniu*, red. Z. Grzelak, Warszawa 1974, s. 223–235.
- Zarembski Z., *Działania pastoralne Kościoła w służbie małżeństwu i rodzinie*, AtK, 147(2006), z. 584, s. 73–88.
- Zarembski Z., *Troska Kościoła w Polsce o małżeństwo i rodzinę po Soborze Watykańskim II. Studium teologicznopastoralne*, Toruń 2013.

KS. KAZIMIERZ PANUŚ

SŁOWO, JEGO TAJEMNICA I SZTUKA PRZEKAZU¹

Badania prowadzone przez Louann Brizendine nad liczbą słów wypowiedzianych przez człowieka doprowadziły tę amerykańską psychiatrę do ciekawych konkluzji. Zawarła je w swej głośnej książce *The Female Brain (Mózg kobiety)*, w której m.in. stwierdza, że „mężczyźni wypowiadają około 7 tysięcy słów dziennie, kobiety – około 20 tysięcy”². Choć wokół podawanych przez badaczkę szacunków wciąż toczą się dyskusje, to jednak nie sposób nie dostrzec, że zarówno kobiety jak i mężczyźni wypowiadają codziennie ogromną liczbę słów. Czy wobec tego mają one jeszcze jakąś moc? Okazuje się, że tak.

1. Tajemnica słowa ludzkiego

1.1. Słowo to potężny władca

Od najdawniejszych czasów człowiek był świadom mocy słowa i podejmował nad nim refleksję. „Słowo to potężny władca, który najmniejszym

KS. KAZIMIERZ PANUŚ – prof. dr hab., prezes Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie, kierownik Katedry Homiletyki Wydziału Teologicznego UPJPII. Autor trzypięciotomowej syntezy historii kaznodziejstwa *Zarys historii kaznodziejstwa w Kościele katolickim* (Kraków 1999–2001) i wielu książek z dziedziny kaznodziejstwa. Kierownik projektu *Kazania w kulturze polskiej. Edycje kolekcji tematycznych* (Kraków 2014), w ramach którego opracowano trzy obszernie antologie, zawierające najlepsze i najbardziej reprezentatywne polskie kazania maryjne, funeralne i pasyjne od XIV do XXI wieku, uznane w konkursie Komitetu Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk za „Książkę Roku 2014” i nagrodzone wyróżnieniem Stowarzyszenia Wydawców Katolickich Feniks 2015.

¹ Artykuł jest rozszerzoną wersją wykładu wygłoszonego przez autora 9 XII 2015 r. podczas uroczystej sesji naukowej wrocławskiego środowiska naukowego z okazji 70. rocznicy urodzin bp. Wiesława Meringa.

² L. Brizendine, *Mózg kobiety*, tłum. P.J. Szwajcer i A.E. Eichler, Gdańsk 2006, s. 13.

i niewidocznym ciałem dokonuje dzieł najbardziej boskich; jest bowiem władne i strach powściągnąć, i troskę oddalić, i radością napełnić, i litość wzbudzić”³ – stwierdzał już w V wieku przed Chr. Gorgiasz z Leontinoi, najwybitniejszy z sofistów, w swej słynnej mowie zatytułowanej *Pochwała Heleny* (*Helenes enkomion*)⁴. Dzieło to jest typowym przykładem mowy popisowej. W klasycznej literaturze greckiej spotkać można tego rodzaju utwory poświęcone obronie Heleny, bohaterki wojny trojańskiej. Pisali je m.in. sofista Polikrates, filozof Antystenes z Aten oraz znany mówca, nauczyciel wymowy i twórca klasycznej prozy attyckiej Izokrates. To, co na tym tle wyróżnia Gorgiasza, to fakt, że w tej zabawie retorycznej (*paignion*), jak sam nazywa tę mowę, zawarł ważne słowa o naturze i mocy słowa⁵.

Istotnie słowo jest potężnym władcą. Jego magiczna siła tkwi w zdolności wywoływania obrazów. Jest ono niewidzialnym znakiem rzeczy spostrzeganych zmysłami. Na jego zaklęcie pojawiają się osoby, przedmioty dalekie lub nieistniejące. „Ani kamień, drzewo, metal, którymi posługuje się architektura i rzeźba, ani farby, którymi rozporządza malarstwo, ani dźwięki wydobyte z instrumentów, które są materiałem twórczym muzyki, nie mogą się porównać z tajemniczym dostojeństwem słowa”⁶ – podkreśla polski pisarz, eseista i tłumacz literatury Jan Parandowski (zm. 1978).

1.2. Słowo może leczyć lub zabijać

Słowo może oddziaływać w dwojakim kierunku: dobrym i złym. Działanie to porównał Gorgiasz z wpływem leków na ciało: jedne leczą, inne zabijają: „Siła działania słowa na stan duszy jest taka sama, jak działanie leków na naturę ciała. Bowiem, jak pewne lekarstwa usuwają z ciała pewne soki i kładą kres – jedne życiu, inne – chorobie, tak i słowa, jedne cieszą, inne napawają przerażeniem bądź też dodają otuchy słuchającym, jeszcze inne z kolei jakąś zgubną siłą przekonywania duszę zatruwają i oczarowują”⁷.

³ Gorgiasz z Leontinoi, *Pochwała Heleny*, w: J. Gajda, *Sofiści*, Warszawa 1989, s. 236 [tłum. mowy J. Gajda].

⁴ J. Gajda, *Sofiści*, dz. cyt., s. 117.

⁵ L. Versényi, *Socratic Humanism*, London 1963, s. 94, nazywa ten utwór *an essay on the nature and power of logos*. Zob. A. Michel, *La rhétorique, sa vocation et ses problèmes: sources antiques et médiévales*, w: *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne 1450–1950*, Paris 1999, s. 18–20.

⁶ J. Parandowski, *Alchemia słowa*, Warszawa 1986, s. 126.

⁷ Gorgiasz z Leontinoi, *Pochwała Heleny*, poz. cyt., s. 237.

Słowem kreuje się nastrój. Przy jego pomocy powstają wielorakie asocjacje. Nim się zachęca i zniechęca, ośmiela i peszy, wprawia w zakłopotanie, hipnotyzuje i leczy. Słowem wyraża się uczucia i wzruszenia o ogromnej rozpiętości: od czulej, subtelnej miłości do zimnej i gwałtownej nienawiści. „Siniaki znikają, kości zrastają się, ale zranione serce goi się latami”⁸ – stwierdza Karen Ehman, amerykańska prelegentka i autorka książki, związana z organizacją Proverbs 31 Ministries.

W *Pochwale Heleny* sformułował zatem Gorgiasz określone stanowisko: umiejętność posługiwania się potęgą słowa jest narzędziem wielce niebezpiecznym w niepowołanych rękach, toteż konieczne jest, by posługiwali się nim ludzie, którzy wiedzą, co jest dobre, a co złe⁹. Ta niezachwiana wiara Gorgiasza i wielu innych w potęgę słowa zrodziła w starożytnej Grecji retorykę – sztukę pięknego przemawiania i przekonywania. Umiejętność przemawiania wchodziła tam w zakres rycerskiej paidei. Ideał owego wychowania streszczał się w dwóch kardynalnych zasadach: „Przewagami się wslawiaj i najlepszy bądź zawsze ze wszystkich” (*Iliada*, VI 308) oraz „Posiądź mistrzostwo słowa i stań się czynu człowiekiem” (*Iliada*, IX 443).

1.3. Słowo poparte autorytetem daje zdwojoną moc

Słowo ludzkie niepomiaralnie wzrasta, kiedy wypowiada je człowiek będący wielkim autorytetem dla słuchacza. Dobrze oddaje to opowieść znakomitego krakowskiego kardiologa prof. Andrzeja Szczeklika (zm. 2012), wielkiego lekarza i humanisty zawarta w jego eseju zatytułowanym *Katharsis*.

„Przed laty został przyjęty do naszej kliniki, z powodu ciężkiej uogólnionej infekcji, Jerzy Turowicz, redaktor naczelny «Tygodnika Powszechnego». Infekcję udało się nam opanować, ale pozostała arytmia. Serce biło złym, groźnym rytmem, jednym z tych, które nie cofają się same, a zwiastują najwyższe niebezpieczeństwo. Stosowaliśmy silne leki – bezskutecznie. Stanęliśmy u kresu naszych możliwości. Pewnego wieczoru odwiedziłem Jerzego w separacie, posłuchałem serca i wróciłem do domu, przygnębiony własną bezsilnością. Kiedy na drugi dzień, wcześnie rano, przyłożyłem słuchawkę, usłyszałem czysty, miarowy, prawidłowy rytm

⁸ K. Ehman, *Przestań paplać, zacznij mówić. Biblijne zasady co mówić, jak mówić, a kiedy nie mówić nic*, Kraków 2015, s. 250.

⁹ J. Gajda, *Sofiści*, dz. cyt., s. 119.

serca. Nie wierzyłem własnym uszom, ale potwierdzenie przyniósł zapis EKG. Zapytałem zdumiony. «Jerzy, czy coś się stało ostatniej nocy?» Odpowiedział mi z tym swoim łagodnym, dobrym uśmiechem: „Wiesz, Ojciec Święty zatelefonował do mnie, po północy, z Watykanu»”¹⁰.

Jeszcze raz uwidacznia się tu moc słowa, które może nie tylko ranić, żądlić, niszczyć, czy dewastować, ale także leczyć, pocieszać i zachęcać. Poparte wysokim autorytetem moralnym działa ze zdwojoną siłą.

1.4. Jak długo żyje słowo?

Słowo jest materią delikatną i kruchą. W ciągu wieków różnie oceniano jego żywotność. Najogólniej można w tym względzie wyróżnić dwa stanowiska. Pierwsze podkreśla, że słowo jest tchnieniem gasnącym zaraz po tym, gdy zostanie wypowiedziane¹¹. W *Fauście* Johann Wolfgang Goethe (zm. 1832) wyznawał z goryczą, że słowo umiera już pod piórem, dzięki któremu pojawia się na karcie¹². Inne spojrzenie na słowo zawdzięcza się wielkiemu pisarzowi francuskiemu Wiktorowi Hugo (zm. 1885), który w swoich *Kontemplacjach* podkreślał, iż słowo jest bytem żyjącym¹³. Myśliciele i literaci różnią się jednak między sobą w ocenie długości jego bytowania. Najbardziej radykalnie ujmuje to amerykańska poetka Emily Dickinson (zm. 1886) przywołując twierdzenie, że „słowo umiera z chwilą, gdy zostało wypowiedziane”¹⁴. Istotnie w kulturze współczesnej słowo, wypowiedzane w prasie codziennej, w telewizji czy w radio, żyje często tylko jeden dzień, a już w następnym ma wartość zwiędłego liścia¹⁵.

Timothy Radcliffe OP, generał Zakonu Kaznodziejskiego w latach 1992–2001, we wstępie do francuskiej antologii kaznodziejstwa *Trésors de la prédication: d'Origène à Benoît XVI*, wspomina, że kiedy wstąpił do dominikanów w latach sześćdziesiątych XX wieku, powszechnie znana była piosenka Rolling Stones *Who wants yesterday's papers? (Qui veut les journaux d'hier?)*. Na tytułowe pytanie: kto chce wczorajsze gazety?

¹⁰ A. Szczeklik, *Katharsis*, Kraków 2005, s. 75.

¹¹ G. Ravasi, *Moja księga przemyśleń*, Kraków 2007, s. 6.

¹² *Das Wort erstirbt schon in der Feder* (J.W. Goethe, *Faust*, rozdz. 7).

¹³ *Le mot, qu'on sache, est un être vivant*. Poematy ze zbioru *Kontemplacje (Les Contemplations)* napisał Wiktor Hugo zainspirowany tragiczną śmiercią córki Leopoldyny, która w 1843 r., wraz z mężem Karolem Vacquerie, utopiła się w Sekwanie.

¹⁴ *A word is dead when it is said, some say. I say it just begins to live that day* (Zob. E. Dickinson, *Complete Poems*, Boston 1924, Part one: *Life LXXXIX*).

¹⁵ Prawdę tę podkreślam w wykładzie wygłoszonym w Liverpool Hope University, *To paint the world with the colours of hope. Theological reflections*, AnCr, 40(2008), s. 286.

odpowiedź nasuwała się sama. Absolutnie nikt. Stary dziennik nie jest interesujący, gdyż nie opowiada o tym, co jest aktualne, zawiera jedynie cząstkę przeszłości. Nie sięga się po niego, lecz wyrzuca. Zresztą samo określenie „dziennik” wskazuje, że jego żywot trwa co najwyżej dzień¹⁶.

Podsumowując powyższe rozważania można rzec, że słowo wypowiedziane przez człowieka jest tajemnicą. Przy całej swej niepozorności, delikatności i kruchości jest bowiem z jednej strony prawdziwym mocarzem mogącym czynić cuda, leczyć, podnosić na duchu, inspirować. Z drugiej jednak może być potężną niszczycielską siłą, zdolną zatruć życie człowieka, niszczyć je, a nawet zabijać. Zachodzi pytanie, jak na tle tych analiz poświęconych słowu ludzkiemu wygląda sprawa słowa Bożego.

2. Tajemnica słowa Bożego

2.1. Słowo Boga jest żywe i trwa na wieki

Chrześcijaństwo – religia „Słowa, które stało się ciałem” (J 1, 14) widzi w słowie wielki dar Boży¹⁷. Co więcej, słowo Boże posługuje się słowem ludzkim, by objawić tajemnice samego Boga i założonego przez Niego królestwa Bożego. W przeciwieństwie jednak do nietrwałego słowa ludzkiego, słowo Boże – jak uczy św. Piotr – „jest żywe i trwa” (1P 1, 23), „trwa na wieki” (1P 1, 25), a głoszone staje się źródłem życia.

O mocy słowa Bożego wiele mówi przedstawiony w Księdze Rodzaju opis stworzenia świata. Pojawia się w nim – niczym refren – fraza: „Potem Bóg rzekł” (por. Rdz 1). Słowo Boga powołuje w ten sposób do istnienia kolejne byty.

Słowo Boże jest nieodwołalne. Unaocznia to wyraźnie historia błogosławieństwa, jakie podstępnie otrzymał Jakub zamiast Ezawa (por. Rdz 27). Po jego wypowiedzeniu nie można go już ani unieważnić, ani cofnąć.

Księga Psalmów podkreśla, że słowo Boże trwa przez wieki i jest niezmiennie jak niebios (por. Ps 119, 89). Podobnie stwierdza prorok Izajasz: „Trawa usycha, więdnie kwiat, lecz słowo Boga naszego trwa na wieki” (Iz 40, 8). Gazeta – dziennik relacjonuje wydarzenia z „dzisiaj” człowieka, Pismo Święte mówi również o „dzisiaj” Boga, lecz ono jest wiecznością.

¹⁶ T. Radcliffe, *Préface*, w: *Trésors de la prédication: d'Origène à Benoît XVI*, wpraw. i wyb. B. Vandeputte, Paris 2008, s. 9.

¹⁷ T. Kampmann, *Das Wesen der christlichen Predigt*, w: *Liturgie, Gestalt und Vollzug*, red. W. Dürig, München 1963, s. 154–170.

Słowa emitowane przez ludzkie wargi mają swój początek w umyśle i sercu. Stąd dopiero przebywają drogę do ust, a następnie do uszu słuchaczy. Księga Psalmów podkreśla, iż Bóg zna ludzkie słowo, zanim ono zostanie wypowiedziane: „Zanim słowo się znajdzie na moim języku, Ty, Panie, już znasz je w całości” (Ps 139, 4). Usta wypowiadają to, co przechowywane jest w sercu. Dlatego też Jezus uczy, że „dobry człowiek z dobrego skarbcza swego serca wydobywa dobro, a zły człowiek ze złego skarbcza wydobywa zło. Bo z obfitości serca mówią jego usta” (Łk 6, 45).

Także Pismo Święte na wielu miejscach podkreśla dwojakie skutki wypowiedzianych słów: twórcze i niszczycielskie. Szczególnie wiele uwag na ten temat zawiera starotestamentowa Księga Przysłów i nowotestamentowy List św. Jakuba.

Wspomniana już wyżej Karen Ehman podaje dziesięć najlepszych „tweetnięć” o języku na podstawie Księgi Przysłów. Sprowadzają się one do następujących zaleceń:

Nie mów zbyt wiele.

Nie mów zbyt wcześnie.

Nie mów, zanim nie wysłuchasz.

Nie mów wcale¹⁸.

Księga Przysłów przekonuje, że „życie i śmierć są w mocy języka, [jak] kto go lubi [używać], taki spożyje zeń owoc” (Prz 18, 21).

Z kolei św. Jakub w swej refleksji nad językiem zwraca uwagę na trudności związane z jego ujarzmieniem. „Wszystkie bowiem gatunki zwierząt i ptaków, gadów i stworzeń morskich można ujarzmić i rzeczywiście ujarzmiła je natura ludzka. Języka natomiast nikt z ludzi nie potrafi okiełznać” (Jk 3, 7–8). Językiem tym przeklina się mężczyzn i kobiety, stworzonych przez Boga na Jego obraz i podobieństwo. Innym razem oddaje się nim cześć Bogu. Z ust ludzkich wychodzą więc zarówno słowa chwały, jak i złorzeczenia. Święty Jakub wskazuje na ten paradoks. Tymczasem z jednego źródła nie może wytryskiwać woda słodka i gorzka. Podobnie nie może drzewo figowe rodzić oliwek, a winna latorośl zdecydować, że zamiast gron przynosić będzie figi. Nie może też słone źródło dawać słodkiej wody (por. Jk 3, 9–12). Z Listu św. Jakuba płynie proste przesłanie: z naszych ust nie powinny wychodzić zarazem słowa dobre i złe. Podobnie zachęca też św. Paweł: „Niech nie wychodzi z waszych

¹⁸ K. Ehman, *Przestań paplać...*, dz. cyt., s. 242 i 250.

ust żadna mowa szkodliwa, lecz tylko budująca, zależnie od potrzeby, by wyświadczała dobro słuchającym” (Ef 4, 29).

Warto jeszcze zwrócić uwagę na List do Hebrajczyków, który podkreśla, że słowo Boże jest „żywe, skuteczne i ostrzejsze niż wszelki miecz obosieczny, przenikające aż do rozdzielenia duszy i ducha, stawów i szpiku, zdolne osądzić pragnienia i myśli serca” (Hbr 4, 12). Stwierdzenie, że słowo Boże potrafi przeniknąć „aż do rozdzielenia duszy i ducha”, wskazuje, że człowiek nie może się uchylić bezkarnie od wymagań, jakie przed nim stawia. To słowo Boże doszło do chrześcijan nie tylko przez proroków, czy Mojżesza, lecz także przez Syna Bożego, należy więc pójść za Jego wymaganiami i przyjąć je z wiarą. Warto dodać, że porównanie słowa Bożego do miecza znane jest św. Pawłowi i św. Janowi (zob. Ef 6, 17; Ap 19, 15; J 12, 48).

2.2. Skutki działania słowa Bożego – przykład świętych

Skutki działania słowa Bożego dobrze obrazują dwie biografie: św. Antoniego Pustelnika (251–356) i św. Augustyna (354–430).

O pierwszym z nich tak pisze w *Vita Antonii*, jednym z pierwszych utworów hagiograficznych starożytności, św. Atanazy Wielki:

„Tak rozmyślając [Antoni] przybył do świątyni, gdy właśnie odczytywano Ewangelię. Usłyszał słowa, które Pan powiedział do bogatego młodzieńca: «Jeśli chcesz być doskonałym, sprzedaj wszystko, co masz, i rozdaj ubogim, potem przyjdź i pójdź za Mną, a będziesz miał skarb w niebie» (Mt 19, 21).

Antoniemu zdawało się, jak gdyby sam Bóg przemówił do niego słowami Ewangelii, jakby czytanie to przeznaczone było dla niego. Wyszedł natychmiast z kościoła i rozdał mieszkańcom wioski odziedziczoną po rodzicach ziemię, aby odtąd nie była dla niego i jego siostry ciężarem. Sprzedał także wszelkie inne dobra, a pieniądze rozdał ubogim. Tylko niewielką ich część zachował ze względu na siostrę.

Przyszedłszy znowu do kościoła, usłyszał słowa Pana z Ewangelii: «Nie troszczcie się o jutro». Nie mogąc ich słuchać obojętnie, natychmiast wyszedł i pozostałą część rozdał ubogim. Siostrę oddał na wychowanie i naukę znanym z prawości dziewicom. Sam zaś poświęcił się praktykowaniu życia ascetycznego, mieszkając w pobliżu swego domu. W ciągłym czuwaniu nad sobą prowadził życie pełne wyrzeczeń. Pracował własnymi rękoma, ponieważ usłyszał: «Kto nie chce pracować, niech też nie je» (2Tes 3, 10). Otrzymałą w ten sposób zapłatę przeznaczał na swoje utrzymanie i na potrzebujących¹⁹.

Z kolei o wpływie słowa Bożego na swoje nawrócenie tak pisze Augustyn z Hippony w autobiografii, słynnych *Confessiones*:

¹⁹ Atanazy Aleksandryjski, *Żywot świętego Antoniego*, przekł. Z. Brzostowska, Warszawa 1987, rozdz. 2–4.

„Przy domu, który wynajęliśmy, był ogródek, z którego mogliśmy korzystać, jak i z całego domu, bo właściciel w ogóle tam nie mieszkał. Moje wzburzenie wyгнаło mnie do tego ogródka. Tam nikt nie mógł przeszkodzić owej zażartej walce, jaką toczyłem z samym sobą; jej wynik Ty już znałeś, a ja nie znałem go jeszcze (VIII, 8)... I nagle słyszę dziecięcy głos z sąsiedniego domu, nie wiem, czy chłopca, czy dziewczyny, jak co chwila powtarza śpiewnie taki refren: «Weź to, czytaj! Weź to, czytaj!» Ocknąłem się i w wielkim napięciu usiłowałem sobie przypomnieć, czy w jakimkolwiek rodzaju zabawy dzieci śpiewają taką piosenkę. Nie przychodziło mi do głowy, żebym to kiedyś przedtem słyszał. Zdusiwszy w sobie łkanie, podniosłem się z ziemi, znajdując tylko takie wytłumaczenie, że musi to być nakaz Boży, abym otworzył książkę i czytał ten rozdział, na który najpierw natrafię. Dowiedziałem się bowiem, że Antoni poprzez lekcję ewangeliczną, którą przypadkiem usłyszał w kościele, otrzymał tak wyraźne pouczenie, jakby bezpośrednio do niego były zwrócone słowa: «Idź, sprzedaj wszystko, co masz, i rozdaj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie; a przyjdź i pójdz za mną». I dzięki tej wyroczni od razu nawrócił się ku Tobie.

Spiesznie więc wróciłem do tego miejsca, gdzie Alipiusz przez cały czas siedział. Pamiętałem, że zostawiłem tam, odchodząc, tom pism apostoła. Chwyciłem książkę, otworzyłem i czytałem w milczeniu słowa, na które najpierw padł mój wzrok: «nie w ucztach i pijaństwie, nie w rozpuście i rozwiązłości, nie w zwadzie i zazdrości. Ale przyobleczcie się w Pana Jezusa Chrystusa, a nie ulegajcie staraniom o ciało i jego pożądlivości» (Rz 13, 13). Ani nie chciałem więcej czytać, ani nie było to potrzebne. Ledwie doczytałem tych słów, stało się tak, jakby do mego serca spłynęło strumieniem światło ufności, przed którym cała ciemność wątpienia natychmiast się rozproszyła”²⁰.

Podsumowując rozważania na temat słowa Bożego należy wyraźnie podkreślić, iż różni się ono znacznie od słowa ludzkiego. Słowo Boże ma bowiem za sobą autorytet samego Boga. Tak jak On, trwa na wieki. Jest żywe i skuteczne, a ilustracją tego jest życie wielu świętych.

Warto teraz zastanowić się nad słowem Bożym przekazywanym przez kaznodziejów w słowie ludzkim.

3. Sztuka przekazu słowa Bożego w kaznodziejstwie

3.1. „Słudzy słowa” (Łk 1, 2) – kaznodzieje

Kaznodzieje są „sługami słowa” (Łk 1, 2). Słowo porządkuje i organizuje ich myślenie. Głosząc je starają się przekonać, skłonić i zachęcić słuchaczy do kroczenia drogą Bożych wymagań. Na sztukę przekazu słowa Bożego w kaznodziejstwie składa się wiele elementów. Warto więc

²⁰ Augustyn z Hippony, *Wyznania*, przekł. Z. Kubiak, Warszawa 1987, ks. VIII, 12.

zwrócić uwagę na kilka z tych determinantów, czyli czynników mających decydujący wpływ na skuteczność głoszenia.

3.2. Doniosłość pierwszych zdań

Sprawą niezwykle ważną w każdym kazaniu są pierwsze słowa. Mają one doniosłe znaczenie²¹. Nie tylko dlatego, że przerywają ciszę po przeczytanej Ewangelii, ale także dlatego, że w tym momencie kaznodzieja ma pełne zaufanie słuchacza, który spodziewa się, że z jego ust usłyszy coś oryginalnego. Nie wolno więc nigdy zaczynać homilii, gdy asysta krząta się jeszcze wokół ołtarza, a wierni siadają w ławkach. Po pierwszych zdaniach następuje podświadoma ocena możliwości kaznodziei. W słuchaczu wzbudza się przekonanie: on ma coś do powiedzenia, potrafi zaciekawić, bądź przeciwnie – nie ma nic do powiedzenia. Konsekwencją tego jest decyzja: będę lub nie będę go dalej słuchał. Jeśli kaznodzieja rozpocznie od słów: „Kochani, dzisiaj mamy niedzielę. Jest to 28 niedziela zwykła, roku C” – to takimi rewelacjami nikogo nie zachęci do dalszego słuchania.

Pierwsze słowa są naprawdę ważne. Powinien w nich być zawarty motyw wiodący całego wykładu, tak jak w symfonii Beethovena. Powinno to być zdanie skondensowane, bogate w treść, zawierające jak w soczewce skupiającej wiele promieni.

O znaczeniu pierwszych słów doskonale wiedzieli wielcy pisarze. Warto prześledzić pod tym kątem kanon dzieł literackich uznanych za klasykę. Lew Tołstoj rozpoczyna swą wielką powieść pt. *Anna Karenina* zdaniem: „Wszystkie szczęśliwe rodziny są do siebie podobne, a każda nieszczęśliwa rodzina jest nieszczęśliwa na swój sposób”. Taka wypowiedź otwiera szerokie perspektywy. Równie ciekawe jest pierwsze zdanie znanego dzieła Aleksandra Sołżenicyna *Oddział chorych na raka*: „Pawilon onkologii oznaczony był numerem trzynastym”. Wiele mówi to zestawienie onkologii z trzynastką. Henryk Sienkiewicz rozpoczyna *Ogniem i mieczem* podobnie pojemnym zdaniem: „Rok 1647 był to dziwny rok, w którym rozmaite znaki na niebie i ziemi zwiastowały jakoweś kłęski i nadzwyczajne zdarzenia”. Trudno zapomnieć zdanie otwierające *Popioły* Stefana Żeromskiego: „Ogary poszły w las. Echo ich grania słabło coraz bardziej, aż wreszcie utonęło w milczeniu leśnym”. Przykładów takich można by podać wiele.

²¹ Znany homileta włocławski, ks. Marian Rzeszewski, tłumaczył klerykom obrazowo, że jest to „rzucenie harpuna na uwagę słuchacza”.

3.3. Mówić zwięźle

Nie od dziś życiem człowieka wyraźnie steruje rygor czasu. Od wieków przypominały o tym umieszczone na wieżach ratuszowych i kościelnych wskazówki zegarów oraz rytmicznie wybijane godziny. Mówca nie może tego faktu ignorować. Powinien mówić krótko. Słuchacz szybko zaczyna się nudzić. Dominikanin krakowski Jan Kłoczowski żartował, że nie przejmując się jeszcze, kiedy podczas homilii ktoś spogląda na zegarek. Tak naprawdę zaczyna się martwić dopiero wtedy, gdy ten ktoś ze zdziwieniem potrząsa zegarkiem i przykłada go do ucha²².

Zwięźłość ta – jak zauważa Kwintyliusz – „polega na tym, abyśmy nie powiedzieli więcej, niż powinniśmy”²³. Ta *brevitas* ograniczona jest z dwóch stron. „W opowiedzeniu należy trzymać się drogi pośredniej, mówiąc tyle, ile jest niezbędne, ale i tyle, by wystarczyło”²⁴. Przekroczenie którejkolwiek z tych barier prowadzi do *vitium*, które może zaznaczyć się jako *adiectio* – zbyt wiele²⁵ i *detractio* – zbyt mało²⁶.

Także Horacy określa zwięźłość jako zasługę²⁷. Cenna jest jego opinia wypowiedziana w związku z poezją satyryczną:

„Zdanie musi być zwięźle, płynne i o to chodzi
By nie męczyło uszu pośród słów powodzi”²⁸.

Podkreślając potrzebę zwięźłości klasyczna retoryka nie zawężała problemu tylko do tego, by mowa była krótka. W platońskim *Faidrosie* Sokrates przypomina mądrą uwagę Prodikosa²⁹, że najlepsze przemówienie nie jest ani krótkie, ani długie, lecz w sam raz³⁰.

²² «Przekonać Pana Boga». Z ks. Józefem Tischnerem rozmawiają Dorota Zańko i Jarosław Gowin, Kraków 2000, s. 108.

²³ Kwintyliusz, IV, 2, 43: *brevitatem in hoc ponimus... ne plus dicatur quam oporteat*.

²⁴ Tenże, IV, 2, 45: *in narratione... media haec tenenda... via dicendi quantum opus est et quantum satis est*.

²⁵ Tenże, IV, 2, 44: *superesse*.

²⁶ Tenże: *deesse*.

²⁷ E.R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, tłum. i oprac. A. Borowski, Kraków 1997, s. 510.

²⁸ Horacy, *Satyry*, I, 10, 9: *Est brevitate opus, ut currat sententia neu / se impediatur verbis lassas onerantibus auris*.

²⁹ Prodikos z Keos, sofista i mówca, uczeń Protagorasa, przybył do Aten jako poseł rodzinnego miasta. Przedmiotem badań Prodikosa były szczególnie pokrewieństwa znaczeniowe słów, z czego Sokrates często żartował.

³⁰ Platon, *Faidros*, 267b, tłum. L. Regner, Warszawa 1993, s. 61: „Gdy Prodikos raz usłyszał o tym ode mnie, roześmiał się i powiedział, że on sam wynalazł, jaka powinna być miara mów. Nie potrzeba zaś ani długich, ani krótkich, lecz w sam raz”.

Przemawiający powinien to czynić tak, żeby słuchacz chciał przyjść posłuchać jeszcze raz.

Badania wykazują, że największa koncentracja uwagi u współczesnego słuchacza przypada na pierwsze 3 do 6 minut³¹. Lepiej jest, by u słuchacza pozostało coś z westchnienia: „szkoda, że skończył”, niż z uczucia ulgi: „wreszcie skończył!” Reguła ta zna jednak wyjątki.

3.4. Przejrzyście

Rzetelna praca nad budową przemówienia jest niezwykle istotna. Wspomniany już Jan Parandowski słusznie zauważa braki w tej dziedzinie. „Nie uczymy się już u starożytnych od jakiegoś półtora wieku – stwierdza pisarz. Schludny podział na wstęp, osnowę i zakończenie może zawsze oddać usługę mówcy i gdyby był nadal przestrzegany, zapobiegłby chaotycznym przemówieniom i czemuś marnotrawstwu słów”³².

Przemówienie, jak każde dzieło stanowiące pewną całość, posiada określony wewnętrzny układ, dokonuje się według ustalonego planu. Każda praca ma swój początek, wykonanie i zakończenie: podobnie będzie z kazaniem. Trzeba je bowiem rozpocząć, rzecz czy sprawę wyłożyć i zakończyć. Czyli w tworzeniu i budowie kazania powinien być: wstęp, rozwinięcie (osnowa) i zakończenie (domówienie). Odpowiada to w klasycznej retoryce: *exordium*, *disputatio*, *epilogus*; albo z grecka: *prologos*, *logos*, *epilogos*. Zadaniem wstępu jest nastroić słuchaczy, zaciekawić ich tym, co się ma powiedzieć, przedstawić im temat. Rozwinięcie ma rzecz czy sprawę wykazać, udowodnić, przekonać i nakłonić do niej słuchacza. Zakończenie ma natomiast mówę zamknąć, powiedzieć ostatnie słowo.

Przemówienie powinno być tak zbudowane, aby momenty napięć i odprężenia pojawiały się na przemian. „Mówca będzie swym słuchaczom towarzyszył od tego, co im znane do nieznanego, od dalekiego do

³¹ F.D. Palmisano, *Niebiosa otwarte. Rozważania do Ewangelii na dni powszednie*, t. 1, Kielce 2003, s. 7 przytacza następujące zdarzenie związane z Markiem Twainem (zm. 1910). Ten znany pisarz amerykański z właściwym sobie humorem opowiada, iż pewnego dnia poszedł do kościoła, aby wysłuchać kaznodziei. Po dziesięciu minutach jego przemowy postanowił dać na tacę pięćdziesiąt dolarów, gdyż kaznodzieja wzruszył go do głębi. Kazanie jednak trwało dalej. Po kolejnych dziesięciu minutach pomyślał, że wystarczy dać na tacę dwadzieścia dolarów, ale kiedy kazanie przeciągnęło się do pół godziny, zdecydował się dać jedynie dziesięć. Gdy jednak kazanie znacznie przekroczyło pół godziny, wziął dwa dolary z tacki i wyszedł z kościoła.

³² J. Parandowski, *Alchemia słowa*, Warszawa 1976, s. 27.

bliskiego, od mało ważnego do ważnego”³³. Przemówienie powinno być: logiczne i psychologicznie poprawne, przejrzyste, zbudowane z uwzględnieniem stopniowania.

Znany homileta wrocławski, ks. Marian Rzeszewski, przestrzegał: „Dwa są źródła niepowodzenia w budowaniu kazań: nadmiar metody i brak wszelkiej metody. Drugiej skrajności wybaczyć nie można, bo wejście na ambonę bez przygotowania metodycznego jest zniewagą Boga i ludzi”³⁴.

3.5. Z miłością, radością i poczuciem humoru

Każde kazanie rodzi się dwa razy: na biurku i na ambonie. Tak jest w istocie, gdyż słowo mówione konkretyzuje się w dialogu ze słuchaczami. Podczas jego wygłaszania zachodzi zjawisko międzyosobowej komunikacji i następuje twórcze spotkanie głosiciela z odbiorcami żywego słowa. To słowo mówione powinno być radosne, pogodne, krzepiące słuchaczy, dające nadzieję. Nawet jeżeli trzeba poruszyć sprawy przykre, bądź upomnieć, przez te słowa powinna przebijać troska o dobro człowieka. Ciągłe karcenie, niezadowolenie, ton pesymizmu nie zachęca, przynębia. Każdy wychowawca wie, że więcej przynosi życzliwa zachęta niż ciągłe ruganie.

Kwintylian sformułował zasadę powtarzaną po dziś dzień przez teoretyków tak świeckiej, jak i kościelnej wymowy: *Pectus est enim qui disertos fecit* (serce czyni wymownym), poświęcając wiele miejsca w swojej retoryce omówieniu zagadnienia wzbudzania uczuć w mowie. Nie omieszkał przy tym umieścić przestrogi dotyczącej zachowania umiaru i nie przywiązywania zbyt wielkiego znaczenia do uczuciowego poruszenia słuchaczy. Jeżeli przemówienie ma być procesem międzyludzkiej komunikacji, to musi zwracać się do osób, a nie do mózgów. W przeciwnym przypadku proces komunikacji stanie się technicznym procesem, tracąc swój ludzki wymiar.

Nasi słuchacze mają prawo do uśmiechu mówcy, życzliwego spojrzenia, pochwały. Słowa życzliwe, ciepłe, przyjazne, bezinteresowne, zatroskane, odpowiedzialne, ubrane we właściwą formę, mają wielką siłę sprawczą. Mogą poprzedzać i inicjować działania, do których człowiek jeszcze nie dojrzał.

³³ A. Schwarz, *Jak pracować nad kazaniem?*, Warszawa 1993, s. 134.

³⁴ M. Rzeszewski, *Kaznodziejstwo*, Warszawa 1957, s. 171.

Ważnym czynnikiem jest także poczucie humoru w kazaniu. Wiąże się ono z osobowością mówcy i świadczy o jego twórczym myśleniu. Poczucie humoru działa rozbrajająco na słuchaczy, wyzwala u nich pozytywne przeżycia i pobudza do słuchania. Dzięki temu łatwiej przekazuje się innym nawet sprawy poważne i łatwiej mogą oni je przyjąć, niż gdyby to uczynić w formie suchego przekonywania. Język nadziei jest radosny i nieobcy jest mu humor. Ten zaś język jest mocno zakorzeniony w Biblii, która w wielu miejscach mówi o radości i potrzebie jej krzewienia (zob. Rz 2, 15; 2Kor 1, 24).

Emocjonalne nacechowanie kazania uzależnione będzie od osobowości mówcy, od omawianego tematu, od okoliczności przemawiania (ślub, pogrzeb), od rodzaju zastosowanych ilustracji i przykładów.

3.6. Zrozumiałym, pięknym językiem

Każdy mówca chcący dotrzeć do słuchacza musi posługiwać się komunikatywnym, pięknym językiem. Należy odrzucić zużyte, pachnące próchnem, banalne zwroty, metafory, porównania i określenia. W ich miejsce należy tworzyć nowe, żywe asocjacje u słuchaczy, używać nowych metafor i przenośni, odstąpić od szablonów i schematów.

Język religijny lubi archaizmy. Na pytanie która jest godzina? Nikt z nas nie odpowie: „Zaprawdę, zaprawdę powiadam Panu jest godzina 17.00”, choć pytający zrozumiałby tę odpowiedź. Niemniej jednak wzbudziłaby ona pewien uśmiech. W kościele, podczas liturgii, nikt się nie śmieje, gdy słyszy zdania archaizujące: z albowiem, zaprawdę. Co więcej, w przestrzeni sakralnej brzmią one dostojnie.

Teksty modlitw we wszystkich językach są formami archaicznymi. Tak znana modlitwa jak *Pozdrowienie Anielskie – Zdrowaś Maryjo* rozpoczyna się od pozdrowienia. Nie jest to pytanie, czy Maryja jest zdrowa, nie choruje na grypę, lecz jest to pozdrowienie. Ale nikt chyba w najśmielszych próbach nie chciałby tego tekstu zamienić na zwykłe: „Jak się masz, Mario” lub „Cześć, Mario!”

Jak podkreśla prof. Jan Miodek, we współczesnym języku kaznodziejskim najbardziej rażą dwie stylistyczne skrajności: z jednej strony – kolokwializm, z drugiej – konstrukcje patetyczne. Tych pierwszych jest dziś o wiele więcej. Ilustrując tę tezę znany językoznawca przytacza, jak to w kazaniu żałobnym ktoś opowiada o wielkim szacunku, jakim zmarły otaczał rodziców, i to nie tylko swoich. Po czym dodaje: „gdy jeden z kolegów lekceważąco wyraził się o swojej matce, on – śp. zmarły – temu

koledze zasunął w szczękę”. Mury kościelne po tych słowach może nie zdrząły, ale podniosły nastrój zgromadzenia żałobnego musiał prysnąć – komentuje tę wypowiedź Jan Miodek³⁵. Trzeba więc być świadomym, że jedno nieopatrznie powiedziane słowo może przekreślić najsolidniej przygotowane kazanie. Sprawdza się wtedy stare powiedzenie: „jeden włos na głowie to bardzo mało – ale jeden włos w zupie to ogromnie dużo”.

* * *

Słowo ma wielką moc oddziaływania. Odgrywa ono doniosłą rolę nie tylko w zwykłych kontaktach, ale także w przekazie słowa Bożego. Dlatego warto medytować nad jego tajemnicą i przekazywać je w sposób przemyślany od pierwszego zdania, z przekonaniem, zwięźle, z miłością, radością i poczuciem humoru, a także zrozumiałym, pięknym językiem.

STRESZCZENIE

Słowo głoszone ma wielką moc oddziaływania. Już Gorgiasz z Leontinoi, najwybitniejszy z sofistów, w swej słynnej mowie zatytułowanej *Pochwała Heleny* podkreślał, że „słowo to potężny władca”. Przy całej swej niepozorności, delikatności i kruchości jest bowiem z jednej strony prawdziwym mocarzem mogącym czynić cuda, leczyć, podnosić na duchu, inspirować. Z drugiej strony może być potężną siłą niszczycielską, zdolną zatruć życie człowieka, niszczyć je, a nawet zabijać. Słowo ludzkie niepomiaralnie wzrasta, kiedy wypowiada je człowiek będący wielkim autorytetem dla słuchacza. Myśliciele i literaci różnią się między sobą w ocenie długości bytowania słowa. Najbardziej radykalnie ujmuje problem amerykańska poetka Emily Dickinson (zm. 1886), stwierdzając, że „słowo umiera z chwilą, gdy zostało wypowiedziane”.

Chrześcijaństwo – religia „Słowa, które stało się ciałem” (J 1, 14) widzi w słowie wielki dar Boży. Co więcej, słowo Boże posługuje się słowem ludzkim, by objawić tajemnice samego Boga i założonego przez Niego królestwa Bożego. W przeciwieństwie jednak do nietrwałego słowa ludzkiego, słowo Boże – jak uczy św. Piotr – „jest żywe i trwa” i „trwa na wieki” (1P 1, 23–25), a głoszone staje się źródłem życia. Słowo Boże ma bowiem za sobą autorytet samego Boga. Tak jak On, trwa na wieki. Jest żywe i skuteczne, a ilustracją tego jest życie wielu świętych, np. Antoniego Pustelnika i Augustyna z Hippony.

Kaznodzieje, „słudzy słowa” (Łk 1, 1), powinni medytować nad jego tajemnicą i przekazywać słowo Boże w sposób przemyślany od pierwszego zdania, z przekonaniem, zwięźle, z miłością, radością i poczuciem humoru, a także zrozumiałym, pięknym językiem.

³⁵ J. Miodek, *Co słyszy językoznawca we współczesnych polskich kazaniach?*, w: *Fenomen kazania*, red. W. Przychyna, Kraków 1994, s. 160.

Słowa kluczowe: tajemnica słowa, słowo z autorytetem, niszczyielska i twórcza moc słowa, słowo Boże, sposoby głoszenia słowa Bożego.

SUMMARY

The preached word has a profound power of influence. Gorgias of Leontini, the most notable sophist, in his famous speech entitled *Encomium of Helen* already emphasized that „speech is a powerful ruler”. In all its insignificance, delicacy and fragility on the one hand it is a real strong power that can work wonders, heal, raise somebody’s spirits, inspire. On the other hand, it can be a mighty destructive power able to poison human’s life, destroy it and even kill. A human word excessively grows when it is used by somebody being a great authority for a listener. Thinkers and writers differ from each other as it comes to the assessment of the length of the existence of a word. The American poet Emily Dickinson presents it in the most radical way by saying that „a word is dead when it is said”.

Christianity, the religion of „The Word that was made flesh” (John 1, 14), see the Word as the gift from God. Moreover, the Word of God uses the word of a man to show the mysteries of God Himself and the Kingdom of God created by Him. However, contrary to the unstable word of a man, the Word of God, as St. Peter teaches, is „living and enduring” and „it endures forever” (1 Peter 1, 23–25) and when it is preached it becomes the source of life. For The Word of God is authorized by God Himself. As God, it lasts forever. It is alive and efficient, which is illustrated by the lives of saints, such as: St. Anthony the Hermit or St. Augustine of Hippo.

Preachers, „the servants of the word” (Luc 1, 1) should meditate over its mystery and preach the Word of God in a well-considered manner from the very first sentence, with confidence, concisely, with love, happiness and sense of humour as well as using a clear and beautiful language.

Key words: mystery, authorised Word, destructive and creative power of the Word, the Word of God, ways of preaching the Word of God.

BIBLIOGRAFIA

Atanazy Aleksandryjski, *Żywot świętego Antoniego*, przekł. Z. Brzostowska, Warszawa 1987.

Augustyn z Hippony, *Wyznania*, przekł. Z. Kubiak, Warszawa 1987.

Brizendine L., *Móżg kobiety*, tłum. P.J. Szwajcer i A.E. Eichler, Gdańsk 2006.

Curtius E.R., *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, tłum. i oprac. A. Borowski, Kraków 1997.

Ehman K., *Przestań paplać, zacznij mówić. Biblijne zasady co mówić, jak mówić, a kiedy nie mówić nic*, Kraków 2015.

Gajda J., *Sofiści*, Warszawa 1989.

- Kampmann T., *Das Wesen der christlichen Predigt*, w: *Liturgie, Gestalt und Vollzug*, red. W. Dürig, München 1963, s. 154–170.
- Michel A., *La rhétorique, sa vocation et ses problèmes: sources antiques et médiévales*, w: *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne 1450–1950*, red. M. Fumaroli, Paris 1999, s. 17–44.
- Miodek J., *Co słyszy językoznawca we współczesnych polskich kazaniach?*, w: *Fenomen kazania*, red. W. Przyczyna, Kraków 1994, s. 157–161.
- Palmisano F.D., *Niebiosa otwarte. Rozważania do Ewangelii na dni powszednie*, t. 1, Kielce 2003.
- Panuś K., «*To paint the world with the colours of hope*». *Theological reflections*, AnCr, 40(2008), s. 285–296.
- Parandowski J., *Alchemia słowa*, Warszawa 1986, s. 126.
- Platon, *Faidros*, tłum. L. Regner, Warszawa 1993.
- Przekonać Pana Boga. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawiają Dorota Zańko i Jarosław Gowin*, Kraków 2000.
- Radcliffe T., *Préface*, w: *Trésors de la prédication: d'Origène à Benoît XVI*, wpraw. i wyb. B. Vandeputte, Paris 2008, s. 9–16.
- Ravasi G., *Moja księga przemyśleń*, Kraków 2007.
- Rzeszewski M., *Kaznodziejstwo*, Warszawa 1957.
- Schwarz A., *Jak pracować nad kazaniem?*, przekł. K. Zadarko, Warszawa 1993.
- Szczeklik A., *Katharsis*, Kraków 2005.
- Versényi L., *Socratic Humanism*, London 1963.

KS. KAZIMIERZ SKOCZYLAS

KATECHEZA SENIORÓW

Pan Jezus zlecił Kościołowi głoszenie Ewangelii. Nauczanie to obejmuje także katechizowanie. W Kościele wyraźna jest świadomość, że Kościół jest podmiotem katechezy: „Katecheza jest ze swej strony aktem eklezjalnym. Prawdziwym podmiotem katechezy jest Kościół, który kontynuując posłanie Jezusa Nauczyciela i ożywiony przez Ducha Świętego został posłany, aby być nauczycielem wiary. Kościół więc, naśladując Matkę Pana, wiernie zachowuje Ewangelię w swoim sercu, głosi ją, celebryje, przeżywa i przekazuje w katechezie tym wszystkim, którzy zdecydowali się pójść za Jezusem” (DOK, n. 78). Natura katechezy nadaje przekazowi katechetycznemu charakter eklezjalny. Katecheza ma swój początek w wyznawaniu wiary Kościoła i prowadzi do jej wyznawania. Zatem, gdy katecheza przekazuje misterium Chrystusa, to w jej orędziu rozbrzmiewa wiara całego ludu Bożego (por. DOK, n. 105). Stad też podmiotem katechezy jest wspólnota Kościoła. To oznacza, że w dziele katechizacji obecne są te wszystkie podmioty, które tworzą Kościół.

1. Katecheza dorosłych w nauczaniu Kościoła

Od Soboru Watykańskiego II coraz bardziej docenia się obecność wiernych świeckich. Ich udział w katechezie ma dla Kościoła coraz większe znaczenie. Szczególną rolę odgrywają w niej wierni dorośli. Dla roli świeckich w Kościele, a tym samym w katechezie, istotne znaczenie ma to, jaki obraz Kościoła dominuje w teologii¹. W historii Kościoła były

KS. KAZIMIERZ SKOCZYLAS – dr hab., adiunkt w Katedrze Teologii Praktycznej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu.

¹ Por. S. Łabendowicz, *Katecheza dorosłych Kościoła posoborowego w świetle dokumentów i literatury katechetycznej*, Radom 2007, s. 235.

w teologii różne jego modele. Były to ujęcia autorytatywne, scentralizowane albo zamknięte i apologetyczne. Dopiero po Soborze Watykańskim II Kościół i katecheza są coraz bardziej otwarte, poszukujące prawdy i chcące budować wspólnotę, a jednocześnie podejmujące dialog ze światem i współczesnymi ludźmi. Katecheza dorosłych wyrastająca w tak pojmowanym Kościele kształtuje wśród wiernych świadomość przynależności do Kościoła, buduje postawę odpowiedzialności za Kościół oraz przygotowuje do przyjęcia odpowiednich ról we wspólnocie kościelnej².

Kościół podkreśla w swoich wypowiedziach potrzebę katechezy dostosowanej do wieku, bowiem zasadniczym celem katechezy jest wspomaganie osoby wierzącej w jej dojrzewaniu w wierze. Wiele uwagi poświęca się osobie dorosłej. „Wspólnota chrześcijańska nie może prowadzić katechezy stałej z pominięciem bezpośredniego i wypróbowanego udziału dorosłych, zarówno tych, którzy w niej uczestniczą, jak i tych, którzy ją organizują. Świat, w którym młodzi mają żyć i świadczyć o wierze, który katecheza stara się zbadać i utwierdzić, po większej części znajduje się we władaniu dorosłych, dlatego ich wiara powinna być również stale oświecana, wzmacniana i odnawiana, aby przeniknęła całą działalność doczesną, za którą są odpowiedzialni. Aby zaś katecheza mogła być tak skuteczna, powinna być ciągła; będzie bowiem rzeczywiście daremna, jeśli zatrzyma się na samym progu wieku dojrzałego; choć bowiem oczywiście w innej formie, nie mniej niezbędna okazuje się dla dorosłych” (CT, n. 43). „Dorośli, w każdym wieku, nie wyłączając osób w wieku podeszłym, które zasługują na szczególną troskę z racji ich doświadczenia i nurtujących ich problemów, są odbiorcami katechezy na równi z dziećmi, dorastającymi i młodzieżą” (CT, n. 45).

Katecheza osób dorosłych obejmuje także seniorów. Jedne kultury szczególnie eksponują obecność i znaczenie osób starszych, a inne doprowadziły do zepchnięcia ich na margines życia i przez to powodują wielkie ich cierpienia. Z tego powodu wielu z nich cierpi szczególnie z powodu samotności³. Dlatego „działalność duszpasterska Kościoła powinna pobudzić wszystkich do odkrycia i docenienia zadania osób starszych we wspólnocie świeckiej i kościelnej, a zwłaszcza w rodzinie”

² Tamże, s. 236.

³ Por. Franciszek, pap., *Ludzie starsi to my* (4 III 2015), <https://w2.vatican.va/content/francesco/pl/audiences/2015>.

(FC, n. 27). Mocno znaczenie osób starszych podkreślił papież Franciszek: „On [Bóg] powołuje nas, abyśmy szli za Nim na każdym etapie życia. Również starość zawiera pewną łaskę i misję, prawdziwe powołanie od Pana. Starość jest powołaniem”⁴. Katecheza na tym etapie rozwoju powinna być rozumiana jako proces stałego nawracania się. A modelem, który powinien być brany pod uwagę, jest model katechezy wzorowanej na starożytnym katechumenacie.

Dyrektorium ogólne o katechizacji wśród wielu adresatów katechezy wymienia po raz pierwszy seniorów. Ten dokument stwierdza: „wzrastająca liczba osób starszych stanowi w różnych krajach świata nowe i specyficzne zadanie duszpasterskie Kościoła”. Kościół powinien im zaoferować katechezę pełną nadziei. Należy jednak być świadomym, że osoby starsze mogą osiągać swój wiek z wiarą ugruntowaną, ale także z głębokimi ranami na duszy i na ciele. Ten wiek wymaga katechezy nadziei, która pochodzi z pewności ostatecznego spotkania z Bogiem (por. DOK, n. 187). Osoba starsza jest zazwyczaj bogata w mądrość. To czyni ją świadkiem wiary, nauczycielem życia i „katechetą” wspólnoty. Jej życiowa mądrość sprzyja równocześnie dialogowi pokoleń w rodzinie i wspólnocie (por. DOK, n. 188).

W myśli Kościoła katecheza dla seniorów nie może być oddzielona od innych form katechezy. „Chodzi także o to, by katecheza dzieci, młodzieży, dorosłych, katecheza ciągła nie były jak gdyby terenami oddzielnymi od siebie czy pozbawionymi wzajemnej łączności. Jeszcze ważniejsze jest, by nie doszło między nimi do całkowitego rozłam, lecz wręcz przeciwnie, trzeba, aby się one między sobą uzupełniały. Dorośli bowiem mają wiele do dania młodzieży i dzieciom w dziedzinie katechezy, ale mogą też wiele od nich otrzymać dla wzrostu własnego życia chrześcijańskiego” (CT, n. 45).

Treści katechetyczne powinny ułatwiać osobie katechizowanej dojrzwienie w wierze. Dojrzały w wierze chrześcijanin realizuje w swoim życiu obowiązki związane z powołaniem. Wynikają one najpierw z przyjęcia chrztu. Dojrzały chrześcijanin jest zdolny do życia według orędzia zbawczego (por. CT, n. 43). Dojrzałość osobowa ujawnia się także poprzez zdolność do ochrony chrześcijańskiej tożsamości. Według dokumentu *Katecheza dorosłych we wspólnocie chrześcijańskiej* wzorem

⁴ Por. tenże, *Katecheza środowiska o duchowości dziadków i osób starszych* (11 III 2015), <http://www.opoka.org.pl/aktualnosci/wiadomosci/55032>.

dojrzałości osobowej jest Jezus Chrystus. „Dojrzewać i przybliżać się do Niego, człowieka doskonałego, staje się zatem łaską i zadaniem każdej katechezy” (KDWCh, n. 10). Zatem tego typu katecheza istotną treść czerpie z Pisma Świętego. Jako szczególną pomoc dla tej katechezy wskazuje się *Katechizm Kościoła katolickiego*. Trzeba pamiętać, że treść katechezy zawsze powinna brać pod uwagę jej adresata. Charakterystykę dojrzałego chrześcijanina znajdziemy w wielu dokumentach katechetycznych. Najnowsze dokumenty katechetyczne Kościoła zawierają coraz pełniejszą charakterystykę człowieka dojrzałego. Wiele miejsca charakterystyce dojrzałego chrześcijanina poświęca się w dokumencie *Katecheza dorosłych we wspólnocie chrześcijańskiej*. Człowieka dorosłego ujmuje się tam w perspektywie celów, zadań i treści służących opisaniu natury ludzi dojrzałych. Wskazuje się, że ta katecheza musi wziąć pod uwagę różny poziom dojrzałości, zróżnicowane problemy, zarówno typowe dla wieku jak i specyficzne dla poszczególnych kategorii osób. Jej rolą jest pomagać oświecać światłem wiary codzienną egzystencję stawiającą coraz to nowe wyzwania. Stąd dla katechezy seniorów konieczna jest znajomość psychologii jak i pedagogiki osób w podeszłym wieku.

2. Odbiorcy katechezy okresu starzenia

Rozwój w wieku senioralnym charakteryzuje psychologia starzenia się. Dzieli ona ten wiek na okresy. Spotyka się tu bardzo różne podziały. Objawy starzenia mogą być określane wiekiem metrykalnym, społecznym, biologicznym i psychologicznym. Wiek metrykalny mierzy się liczbą lat. Wiek społeczny związany jest z wpływem kultury i odnosi się do oczekiwań społecznych co do sposobu zachowania się osoby w okresie późnej dorosłości, co do możliwości pełnienia ról społecznych czy też poziomu jej aktywności. Wiek biologiczny mierzy się sprawnością fizyczną organizmu i stopniem zaawansowania zmian w poszczególnych układach i narządach. Wiek psychologiczny określa się stopniem sprawności umysłowej i jakością funkcjonowania psychospołecznego⁵.

Okres starzenia ma swoją specyfikę. Mówi się o trzecim wieku (60–90) i czwartym wieku (powyżej 90 lat), o młodszych starszych (60–75) i starszych starszych (powyżej 75 lat). Bochenek dzieli ten okres

⁵ Por. S. Steuden, *Psychologia starzenia się i starości*, Warszawa 2014, s. 19–20.

na trzy fazy starości: 60–70 lat; 70–80 lat; 80–90 lat. Są też jeszcze inne sposoby periodyzacji tego okresu. Zdaniem S. Steuden, można mówić o wczesnej starości, późnej starości i długowieczności w odniesieniu do osób powyżej 90 roku życia. Zwraca się także uwagę zarówno na indywidualne tempo starzenia jak i na różnice w tym zakresie związane z płcią. Aby uniknąć negatywnych skojarzeń związanych ze starzeniem się, używa się określeń, które nie powinny rodzić negatywnych skojarzeń. Stąd mówi się, że starość jest jesienią życia, późną dorosłością, wiekiem senioralnym, wiekiem emerytalnym, trzecim wiekiem czy czwartym wiekiem⁶. Każdy okres starości oznacza przeżywanie specyficznych problemów. Zatem i katecheza musi w tych różnych okresach być zróżnicowana. Powinna uwzględniać specyfikę poszczególnych okresów starzenia.

Przygotowanie katechezy seniorów wymaga uświadamiania sobie, czym jest proces starzenia. Psychologia starzenia pozwoliła dość dobrze ten proces scharakteryzować. Mówi się, że starzenie jest procesem indywidualnym i w odniesieniu do każdej osoby ma indywidualny przebieg. Niemniej starzenie się oznacza obniżenie sprawności w zakresie różnych funkcji i narządów. Przejawem starzenia się jest stopniowa utrata sprawności fizycznej, a także fizjologiczne starzenie narządów i układów powoduje zmniejszenie rezerwy funkcjonalnej. Przejawem tego jest mniejsza odporność immunologiczna, większa podatność na stres, mniejsza zdolność adaptacji do zmieniających się warunków otoczenia. Osoby starsze różnią się między sobą pod względem tempa i obrazu starzenia. W wymiarze biologicznym procesy regresji zaczynają dominować nad procesami odnowy i regeneracji.

Mimo tych wskazanych wyżej zmian osoba w trzecim wieku zachowuje stosunkowo dużą zdolność w zakresie pracy jej systemu nerwowego. Mózg takiej osoby potrafi się uczyć nowych aktywności, jednak tempo przyswajania jest mniejsze. Badania psychologów wskazują, że dla zachowania dobrej sprawności systemu nerwowego ważna jest stymulacja w postaci nowych wyzwań. Natomiast rutyna w wykonywaniu zadań i izolacja społeczna powodują trudności adaptacyjne, a także nasilanie się dolegliwości chorobowych. Jeżeli osoba starsza uczestniczy w różnych relacjach społecznych, np. przyjaźń, małżeństwo, rodzicielstwo, bycie dziadkami, bierze udział w życiu społecznym, to

⁶ Tamże, s. 20–22.

procesy nerwowe ciągle są aktywowane i mózg ciągle musi na nowo się przystosować. Poza tym wszelkie stymulacje związane z nowymi zadaniami, z nowymi wyzwaniem, w tym także potrzeba sensu życia, zaspokojenie potrzeby własnej wartości, sprawiają, że mózg staje się aktywny i dzięki temu również się rozwija. Można więc powiedzieć, że sposób myślenia o starości, dobre relacje interpersonalne, poczucie bliskości z innymi ludźmi stają się ważnymi czynnikami podtrzymania witalności i długowieczności⁷.

Starość łączy się ze zmianami w zakresie narządów zmysłów. Zazwyczaj pojawia się obniżenie sprawności narządu wzroku. Charakterystyczne jest zmniejszenie ostrości widzenia. Pojawiają się choroby narządu wzroku, jak choćby jaskra czy zaćma. Wzrok ma kluczowe znaczenie w kontroli otoczenia i kontaktach ze światem. Stąd pogorszenie wzroku pociąga trudności w sposobie funkcjonowania. Wyleczenie tych chorób niesie ze sobą poprawę jakości życia. Starość niesie ze sobą również obniżenie sprawności zmysłu słuchu. Poważna utrata słuchu oznacza również pogorszenie komunikacji z otoczeniem. To zaś często rodzi poczucie niezrozumienia, osamotnienia, izolacji od otoczenia oraz wzrost podejrzliwości i nieufności. Ponadto obniża się sprawność zmysłu smaku, węchu, a także podnosi się próg odczuwania dotyku, a obniża się próg wrażliwości na temperaturę otoczenia. Podwyższony jest też próg odczuwania bólu⁸. Te wszystkie zmiany powodują, że osoba starsza może często spotykać się z niezrozumieniem ze względu na jej zachowanie spowodowane zmienioną wrażliwością zmysłów.

Z perspektywy psychologicznej starzenie oznacza także zmiany w funkcjach poznawczych. Niezbyt wiele odchyień od stanu normalnego dostrzega się w zakresie takich funkcji, jak: pamięć, rozległość wiedzy, zasób słów, osąd praktyczny, umiejętność rozwiązywania trudnych sytuacji, zdolność logicznego myślenia, zdolność wykonywania złożonych codziennych sytuacji. Natomiast zmniejsza się zdolność przetwarzania nowych informacji, obniża się tempo wykonywania zadań i rozwiązywania problemów, obniża się zdolność koordynacji wzrokowo-ruchowej. Z badań wynika, że sprawność intelektualna większości osób utrzymuje się na podobnym poziomie do 60 roku życia. Później, jak podkreśla S. Steuden, zmiany w funkcjonowaniu pamięci do 75 roku życia u wielu

⁷ Tamże, s. 35–42.

⁸ Tamże, s. 42–48.

osób są w małym stopniu zauważalne⁹. Zmiany w funkcjonowaniu zmysłów seniora oraz powolne przemiany w całym organizmie mogą mieć wpływ na proces poznania i przystosowania się do środowiska. To także powinno być uwzględnione przy katechizacji seniorów.

Częstym zjawiskiem dotyczącym seniorów jest także pojawianie się chorób. Mogą to być stany chorobowe, które są konsekwencją chorób przebytych we wcześniejszych okresach życia, jak też stany trwające od dłuższego czasu. Z tym wiążą się również powolne zmiany osobowościowe. Przeżywanie choroby w tym okresie rodzi u takiej osoby dwie kategorie potrzeb. Pierwsza dotyczy zapewnienia dobrej opieki medycznej, dostępu do specyficznego leczenia. Druga kategoria potrzeb związana jest z obawą przed skutkami choroby. Osoby te lękają się utraty samodzielnego funkcjonowania, niezdolności wykonywania codziennych czynności, bycia obciążeniem dla rodziny, utraty znaczenia, zmian w relacjach rodzinnych. W wyniku choroby, na co wskazuje wielu badaczy, następuje osłabienie sił, narastanie zniechęcenia w sytuacji pogłębiania się objawów chorobowych, nawarstwianie się trudności z codziennym funkcjonowaniem. Świadomość braku kompetencji do radzenia sobie z narastającymi problemami łączy się z poczuciem bezradności. Gdy brak jest pomocy ze strony otoczenia, ten stan zamartwiania się o swój stan może prowadzić do beznadziejności, obniżenia poczucia własnej wartości czy zaniku poczucia sensu życia. Zespół zniechęcenia i osłabienia, jak podkreśla S. Steuden, staje się czynnikiem ryzyka utraty woli życia. To w dalszej kolejności może przyspieszyć śmierć chorej osoby¹⁰.

Osoby przeżywające poważne choroby somatyczne mogą przeżywać również stany depresyjne. Wskazuje się tu na trzy rodzaje tych stanów: pierwszy oznacza zniechęcenie związane z bezradnością, drugi to żal, zamartwianie się, smutek, tęsknota, poczucie utraty zdrowia, a trzeci to anhedonia związana z utratą doświadczenia satysfakcji i radości życia¹¹. Osoby doświadczające takich stanów powinny otrzymać adekwatne wsparcie ze strony otoczenia. W przypadku zespołu zniechęcenia proponuje się wsparcie informacyjne, obniżenie doznań bólowych i wspomaganie umiejętności radzenia sobie ze swoim doświadczeniem.

⁹ Tamże, s. 48–50.

¹⁰ Tamże, s. 195.

¹¹ Tamże, s. 196.

Wobec osób doświadczających żalu i przeżywających zamartwianie się podkreśla się wzmacnianie zdolności ekspresji własnych przeżyć, uważne rozważanie treści wypowiedzi, pomoc w odnajdywaniu sensu doświadczeń trudnych, osłabianie mechanizmu zaprzeczania sytuacji. Zaś wobec osób doświadczających anhedonii, która oznacza brak odczuwania radości z elementarnych przejawów życia, utratę zainteresowań, brak zadowolenia, obniżenie nastroju – zaleca się wskazywanie pozytywnych aspektów zdarzeń, dbałość o siebie, która sprzyja poczuciu zadowolenia¹².

Depresja przeżywana przez osoby starsze wymaga leczenia. To leczenie przyjmuje postać leczenia farmakologicznego lub psychoterapii. Często może być też tak, że leczenie farmakologiczne powinno być połączone z psychoterapią. W leczeniu farmakologicznym, po odpowiednim rozeznaniu, lekarz psychiatra decyduje o podaniu leków tzw. antydepresantów. Leczenie nimi jest dość długie. Obejmuje ich przyjmowanie zarówno w trakcie trwania objawów depresji jak i po ich ustąpieniu, zwykle jeszcze przez 3–6 miesięcy po uzyskaniu poprawy stanu zdrowia. Niemniej ważna jest także psychoterapia. Szczególnie jest ona potrzebna, gdy osoba odczuwa ból, żal, uczucie straty czy żalobę. W takiej sytuacji, jak zauważa A. Ławniczak, podanie leku przyczynia się do niepotrzebnego stłumienia emocji. Znacznie sensowniej jest przeżyć te emocje przy wsparciu psychologa czy osób bliskich. To pomaga tej osobie przeżyć trudne stany emocjonalne i nie popaść w depresję. Praca nad sobą i swymi emocjami dokonująca się w psychoterapii przedłuża okresy remisji choroby, pomaga normalnie funkcjonować. Psychoterapia pomaga też takim osobom dostrzegać nawroty choroby i zgłaszać się szybko, zaraz po ich pojawieniu, po pomoc do służby medycznej¹³.

W niektórych okolicznościach stany depresyjne może nasilać bilans życiowy dokonywany przez osoby w tym wieku. Trzeba jednak dodać, że często pozytywny efekt tego bilansu pomaga lepiej się przystosować do nowych okoliczności życia i jest czynnikiem pozytywnego odniesienia do życia. Bilans życia to całościowe podsumowanie, obejmujące swoim zakresem odpowiedzi na pytania czy życie było udane, sensowne

¹² Tamże.

¹³ Por. A. Ławniczak, *Depresja – leczenie. W jaki sposób leczyć depresję*, http://www.poradnikzdrowie.pl/zdrowie/uklad-nerwowy/depresja-leczenie-w-jaki-sposob-leczyc-depresje_39799.html [22.02.2016].

i szczęśliwe. Obejmuje on to, co jest wartościowe w życiu określonego człowieka, jego dokonania, to, co dawało poczucie szczęścia. Oprócz tego zawiera on porażki, negatywne i trudne wydarzenia, cierpienie, doznane krzywdy, niespełnione pragnienia i cele. W nim zawiera się też wszystko to, co przynębiało, załamywało, odbierało radość. Dokonanie takiego bilansu pogłębia przeżywanie celu i sensu życia¹⁴.

Bilans życia dokonywany jest z różnych przyczyn. Może on wynikać z dokonania się jakiejś ważnej zmiany w przebiegu życia, z zagrożenia życia wypadkiem czy ciężką chorobą, z osiągnięcia przełomowego punktu w życiu, np. emerytura, powrót z emigracji, zmiana zawodu. Może inspirować go znaczące niepowodzenie, które prowadzi do spostrzeżenia, że włożony w to wysiłek był chybiony. Wśród przyczyn rozwojowych wymienia się zbliżenie się do punktu krytycznego, do ważnej decyzji, ukończenie ważnego etapu życia, co pozwala spojrzeć z dystansu na własne osiągnięcia. Może on pojawiać się także, jako konsekwencja dochodzenia do kresu życia w wieku dojrzałym czy z powodu zagrażającej sytuacji. Nieraz powodem takich podsumowań jest odejście dzieci z domu¹⁵.

Bilans dotyczy wszystkiego, co jest ważne dla konkretnej osoby. Jego przedmiotem mogą być wybierane i realizowane wartości, czynniki wpływające na poczucie własnej wartości, skutki różnych wydarzeń, spełnionych bądź niespełnionych szans, sukcesów. Poprzez odniesienie do wartości wpisuje się w aksjologiczną aktywność człowieka. Cechą specyficzną bilansu jest to, że często kryteria oceny używane w trakcie bilansu są inne niż w momencie działania. Ocena dokonywana podczas procesu bilansowania życia dokonywana jest z innej perspektywy, często też na podstawie zmienionych kryteriów. Stąd ocena będąca owocem bilansu życiowego może być diametralnie inna niż wówczas, kiedy podejmowano decyzje związane z wcześniejszym działaniem. Na wiele pytań w trakcie bilansu nie można znaleźć prostej odpowiedzi. Pozytywny bilans prowadzi do pogłębionej satysfakcji, sprzyja syntezie doświadczeń i mądrościowym uogólnieniom. Negatywny bilans może powodować rozpacz, że życie zostało stracone i niewiele już można w nim zmienić. Trudny do utrzymania na dłuższą metę jest bilans ambiwalentny. Wynika

¹⁴ Por. P.K. Oleś, *Psychologia człowieka dorosłego. Ciągłość – zmiana – integracja*, Warszawa 2015, s. 273.

¹⁵ Tamże, s. 274–275.

to stąd, że wymaga on zbyt dużo wysiłku intelektualnego i emocjonalnego. Stąd naturalna tendencja do ustabilizowania się pozytywnej albo negatywnej oceny¹⁶.

Z negatywnym bilansem życia łączy się dążenie osoby do obniżenia przeżywanego przez nią poziomu frustracji i rozgoryczenia. Dla obniżenia tych negatywnych przeżyć człowiek taki ucieka się do mechanizmów obronnych, np. ucieczka w chorobę, odmowa przyjmowania opieki i wsparcia¹⁷.

Bilans może skłaniać do pewnych zmian życiowych. Bilans pozytywny zachęca do kontynuacji i zachowania ciągłości. Pozytywny bilans łączy się ze zdrowiem. Natomiast negatywny bilans może także w późnej dorosłości być motywem, aby coś ważnego w swoim życiu zmienić. Jednak często negatywny bilans może powodować także rozpacz. Pojawia się ona szczególnie wtedy, gdy nie ma możliwości wprowadzania zmian, a życie traktowane jest jako całkowicie stracone. Czasem pojawia się, jak zauważa P. Oleś, zjawisko skrzywionego bilansu. Pojawia się on zazwyczaj wówczas, gdy pod wpływem bieżącej sytuacji, poczucia osamotnienia, opuszczenia przez bliskich, braku zajęcia, poważnych problemów ze zdrowiem czy dużych trudności socjalnych – czasem ludzie formułują ocenę własnego życia tylko z perspektywy przeżywanego bieżących doświadczeń, a nie dostrzegają całej swojej przeszłości i osiągniętych dokonań. Sytuacja przeżywana w terażniejszości bardzo ich przytłacza. Nie pozwala im dostrzec przeszłości. Skrzywiony bilans prowadzi do depresji. Dlatego osoby przeżywające taki stan wymagają pomocy. Istotą jej jest pomoc w uzyskaniu obiektywnej oceny życia. Dlatego trzeba pomagać im dostrzegać także ich rzeczywiste dokonania.

Tymczasem, zauważa P. Oleś, łatwiej w praktyce geriatrycznej przepisać leki antydepresyjne niż pomóc odbudować pozytywne spojrzenie na własne życie¹⁸. Stąd dla osób przeżywających taką sytuację bardzo ważne jest zapewnienie im wsparcia. Sama obecność obok tej osoby, słuchanie jej, pomoc w akceptacji cierpienia, słuchanie i empatyczne towarzyszenie pomaga radzić sobie ze swoją trudną sytuacją¹⁹.

¹⁶ Tamże, s. 277–278.

¹⁷ Por. S. Steuden, *Psychologia starzenia się i starości*, dz. cyt., s. 112–113.

¹⁸ Por. P.K. Oleś, *Psychologia człowieka dorosłego...*, dz. cyt., s. 279–281.

¹⁹ Por. S. Steuden, *Psychologia starzenia się i starości*, dz. cyt., s. 197.

Z perspektywy katechezy dorosłych ważna jest cecha osób dojrzałych, która polega na opowiadaniu historii przez siebie przeżytych. To opowiadanie dokonuje się najczęściej w kręgu rodzinnym czy w kręgu znajomych. Problematyką narracji zajmuje się także psychologia starzenia. Badania jej pozwoliły dostrzec, że w trakcie opowiadania dochodzi do przypominania wydarzeń minionych i przedstawienia ich z perspektywy wewnętrznego rozwoju osobowego osoby starszej. Dzięki narracji dokonuje się stopniowa synteza doświadczeń wewnętrznych. Stopniowo osoba opowiadająca dochodzi do uogólnień, które są przejawem mądrości. Zarazem słuchacze opowiadań, zwłaszcza wnuki, przy ich okazji doświadczają przekazu wartości i dokonuje się transmisja wartości obecnych w kulturze przeżywanej przez dziadków. Narracja pozwala osobie dojrzałej obniżyć poziom stresu, podnieść odporność immunologiczną, rzadziej uciekać się do mechanizmów obronnych²⁰.

W życiu osób dojrzałych głębokiego znaczenia nabiera religia. Z perspektywy psychologicznej jest ona częścią procesu rozumienia, wartościowania i reinterpretacji trudnych sytuacji i doświadczeń. Religia obecna w kulturze i społeczeństwie wpływa na osobowość oraz ich dobry stan psychiczny, fizyczny i społeczny. Dla osób wierzących uczestniczenie w życiu religijnym zaspokaja silniejsze w tym okresie życia potrzeby duchowe. Wiara jest dla nich źródłem wsparcia w zmaganiu się z trudnymi sytuacjami życiowymi. Psychologowie stwierdzają, że religijne zaangażowanie jest związane z niskim poziomem uzależnienia od palenia, picia, używania narkotyków. Religijne spotkania i uczestnictwo w życiu różnych grup religijnych udziela osobie w tym wieku silnego wsparcia.

Uczestnictwo w kulcie, modlitwa, rozmowa religijna może rodzić pozytywne doświadczenia emocjonalne takie, jak: nadzieja, przebaczenie, poczucie siły, oczyszczenie, miłość. Ponadto wiara religijna jest źródłem optymizmu. To wpływa na poprawę stanu zdrowia tych osób. Religia pozwala im wreszcie doświadczyć życia wartościowego, mającego sens. Ona dostarcza im uzasadnień dla wartości wybranych i indywidualnie podejmowanych działań. Ona wzmacnia nadzieję na rozwiązanie problemów, które się wyłaniają przed nimi²¹.

²⁰ Tamże, s. 100–103.

²¹ Tamże, s. 209–211.

3. Konsekwencje katechetyczne wiedzy o późnej dorosłości

Dokumenty Kościoła podkreślają, że katecheza powinna być dostosowana do odbiorców. Dyrektorium ogólne o katechizacji stwierdza: „adresatem Ewangelii jest «osoba konkretna i historyczna», zawsze zakorzeniona w określonej sytuacji i zawsze znajdująca się pod wpływem uwarunkowań psychologicznych, społecznych, kulturowych i religijnych, bez względu na to, czy jest tego świadoma czy też nie” (DOK, n. 167). Stąd katecheza seniorów musi wziąć pod uwagę wiedzę z zakresu psychologii. Religia w życiu seniorów odgrywa ważną rolę. Także doświadczenie duszpasterskie pozwala dostrzec w różnych wydarzeniach liturgicznych sporą grupę osób dojrzałych. To uprzytomnia, że ta kategoria katechizowanych ma głębsze potrzeby religijne. Wiele osób pragnie pogłębienia swojej wiary. Katecheza powinna dążyć do tego, aby wiara człowieka dorosłego stale była oświecana, rozwijana i chroniona, tak aby taka osoba mogła nabyć mądrości chrześcijańskiej nadającej jedność i sens wielorakim doświadczeniom życia osobistego (por. DOK, n. 173).

Kościół w Dyrektorium o katechizacji wymienia szczegółowe cele tej katechezy. One powinny ukierunkować działania duszpasterskie. Dokument podkreśla, że ta katecheza powinna popierać formację i dojrzwanie w duchu Chrystusa zmartwychwstałego. Dokonuje się to przez pedagogię sakramentalną, dni skupienia i kierownictwo duchowe. Jej celem jest także wychowywać tych wiernych do właściwej oceny zmian społeczno-kulturowych w świetle wiary. Powinna ona także wyjaśniać dzisiejsze problemy religijne i moralne. Oznacza to udzielanie pomocy w odpowiedzi na pytania zjawiające się przed ludźmi naszych czasów. Jej zadaniem jest uświadamiać relacje, jakie zachodzą między działaniem doczesnym a działaniem eklezjalnym. To zakłada, że integralną częścią katechezy dorosłych jest społeczna nauka Kościoła. Kolejnym zadaniem jej jest rozwijać racjonalne podstawy wiary. W tej katechezie powinna być też obecna formacja do przyjęcia odpowiedzialności w misji Kościoła i przygotowanie do umiejętności dawania świadectwa chrześcijańskiego w społeczeństwie (por. DOK, n. 175).

Duszpasterstwo od dawna dostrzega potrzebę katechezy seniorów, zwłaszcza osób chorych. Znaczącą część osób chorych tworzą seniorzy. Stąd trzeba zachęcać do kontynuacji tej praktyki. Ważne jest, aby w trakcie rekolekcji parafialnych znalazło się zawsze specjalne nabożeństwo dla chorych wraz z sakramentem namaszczenia chorych. Trzeba troszczyć

się, aby w każdej wspólnotcie parafialnej obchodzony był dzień chorego. Sprawowanie liturgii z udziałem chorych wymaga też odpowiednio sprofilowanego przepowiadania słowa Bożego. Powinno ono przekazywać orędzie Boże w nawiązaniu do doświadczeń seniorów²². Kontynuacji wymaga też tradycja obecna w wielu wspólnotach parafialnych odwiedzania chorych z okazji pierwszego piątku miesiąca. W trakcie takiego nawiedzenia chorzy mogą skorzystać z sakramentu pokuty i przyjąć Komunię świętą.

Troska o chorych może inspirować duszpasterzy do rozwijania wśród seniorów idei wolontariatu, którego treścią będzie troska o chorych we wspólnotcie parafialnej. Wielu chorych dziś doświadcza wielkiej samotności. Dlatego odwiedziny wolontariuszy mogą ułatwić znoszenie odosobnienia i choroby. Często cierpienie nasuwa wiele pytań o sens cierpienia, jak też pytania dotyczące tajemnicy Boga. Dobrze zorganizowani i przygotowani wolontariusze parafialni mogą nieść pomoc w tym zakresie. Obecność pełna miłości i rozmowa przesycona treścią wiary może pomagać osobie chorej stopniowo znajdować odpowiedzi na trapiące ją problemy, może rozładować poczucie samotności i lęk przed śmiercią w samotności. Organizując wspólnoty wolontariacie seniorów w parafii można wykorzystać już istniejące doświadczenia w zakresie wolontariatu seniora²³. Warto pamiętać, że także rząd RP przyjął program aktywizacji seniorów²⁴. Stopniowo takie działania podejmują również organizacje katolickie²⁵. Przykładem może być program „Obywatel senior” realizowany przez Stowarzyszenie „Rodzina Kolpinga w Bochni”²⁶.

Systematycznie prowadzona katecheza dla seniorów może pomagać im pogłębiać zrozumienie treści wiary. To będzie ułatwiało im przeżywać swoją wiarę w różnych okolicznościach swojego życia. Treścią

²² Por. A. Kalbarczyk, „Nie odtrącaj mnie w starości”. *O potrzebie profilowanego przepowiadania dla seniorów*, „Polonia Sacra”, 19(2015), nr 1, s. 115–130.

²³ Por. F. Pazderski, P. Sobiesiak-Penszko, *Wolontariat osób dojrzałych w Polsce. Ekspertyza dla Ministerstwa Pracy i Polityki Społecznej*, Warszawa 2012, s. 33–59.

²⁴ Por. *Rządowy Program na rzecz Aktywizacji Społecznej Osób Starszych na lata 2014–2020*, „Monitor Polski”, 2014, poz. 52.

²⁵ Por. *Zaangażowanie apostołskie ruchów i stowarzyszeń katolickich w Polsce*, <http://www.orrk.pl/iv-kongres-ruchow/733-zaangazowanie-apostolskie-ruchow-i-stowarzyszen-katolickich-w-polsce> [25.02.2016].

²⁶ Por. *Biuletyny w ramach projektu „Obywatel senior”*, <http://www.bochnia.kolping.pl/publikacje.html> [25.02.2016].

tej katechezy może być *Katechizm Kościoła katolickiego*. Wyjaśnienie treści wiary w nim zawartych i powiązanie ich z życiem chrześcijańskim może znacząco wspomóc w integracji wiary z ich życiem. Głębsze rozumienie wiary promieniować może także na rodziny seniorów i ich otoczenie przyjmując postać ewangelizacji. Stała formacja prowadzona we wspólnocie może ukształtować osoby, które podejmą posługę wolontariatu wśród chorych i starszych we wspólnocie. Pojawiają się propozycje takiej katechezy, która jest adresowana do seniorów²⁷. Często katechetą jest w niej proboszcz parafii, który jest już osobą nieco starszą i lepiej rozumie tę grupę katechizowanych. Tematyka katechez powinna nawiązywać mocno do przeżywanych problemów przez te osoby. Stąd potrzebna jest katecheza dotycząca sensu życia, katecheza, która pomaga budować nadzieję. Jest ona szczególnie potrzebna tym, którzy dokonując bilansu swojej egzystencji, dochodzą do wniosku, że ich życie zostało zmarnowane. Katecheza nie może stwarzać okazji do zaprzeczenia faktom przez seniorów, ale też powinna pokazywać nowe możliwości czynienia dobra, służenia innym, zaangażowania na rzecz dobra wspólnego. Duszpasterz może spotykać się z przejawami skrzywionego bilansu, który pojawia się pod wpływem poważnych trudności życiowych seniora, gdy sam nie może im podołać z powodu słabnącego stanu zdrowia, z powodu trudności materialnych, które nie dają się łatwo rozwiązać. Katecheza uprzytamniająca, że są takie wymiary sytuacji życiowej, które niosą nadzieję, pomaga przetrwać trudne momenty życia. Podejmowanie tego zagadnienia uwrażliwia grupę katechetyczną seniorów i czyni ich bardziej wrażliwymi na ludzki los. Często samo wysłuchanie opowiadania o cudzym cierpieniu jest dla cierpiącej osoby wielkim wsparciem. Często seniorzy doświadczają choroby i cierpienia. Często pod jej wpływem narasta zniechęcenie i pogłębienie objawów chorobowych. Może to prowadzić do poczucia beznadziejności. Wobec takich osób uważne słuchanie ich, pomoc w odnajdywaniu sensu trudnych doświadczeń, wskazywanie pozytywnych aspektów zdarzeń pełni zasadniczą rolę²⁸.

Katecheza seniorów nie może pominąć problemu odchodzenia osób bliskich, a tym samym problematyki śmierci. Dla takiej osoby

²⁷ *Katecheza seniorów*, <http://www.parafiajedlownik.katowice.opoka.org.pl/index.php?page=seniorzy> [25.02.2016].

²⁸ Por. S. Steuden, *Psychologia starzenia się i starości*, dz. cyt., s. 194–197.

jest to doświadczenie stanu żałoby. Żałoba jest przeżywana w kilku fazach. Zwykle wymienia się trzy fazy. Faza początkowa – to okres, w którym osoba osierocona nie jest zdolna do przyjęcia informacji o odejściu osoby bliskiej. Pojawia się wszechogarniający smutek, żal, tęsknota, a także zaprzeczanie prawdziwości sytuacji. W drugiej fazie pojawia się zablokowanie dotychczasowych sposobów radzenia sobie z wieloma zadaniami i rolami społecznymi. Osoba ma poczucie utraty poczucia bezpieczeństwa, braku kontroli nad sytuacją, odczuwa niepokój o przyszłość. Pojawiają się naprzemiennie stany mobilizacji do działania i demobilizacji. Faza trzecia jest etapem stopniowego pogodzenia się ze stratą. Osierocona osoba stopniowo odnajduje się w nowej sytuacji, podejmuje nowe obowiązki i wchodzi w nowe formy zaangażowania. Taki stan trwa zazwyczaj kilkanaście miesięcy. Może przyjmować także różne formy patologiczne. Wówczas wymaga interwencji psychologa i psychiatry. Stan żałoby łatwiej przeżywają kobiety. Mężczyźni znacznie częściej po śmierci małżonki w pierwszych miesiącach także umierają²⁹.

Zawsze ważne jest towarzyszenie w żałobie tym osobom na każdym etapie. Uczestniczenie w grupie katechetycznej może stawać się źródłem wsparcia w przeżywaniu tego cierpienia. Treść katechezy dotycząca tajemnicy Bożej opatrności, tajemnicy cierpienia w Bożym planie zbawienia czy też tajemnicy śmierci pomaga odnaleźć sens śmierci, ukierunkowuje na pomoc zmarłym przez modlitwę. Nie można też zapomnieć o znaczeniu osobistej rozmowy duszpasterskiej czy kierownictwa duchowego. Wielką wartość mogą mieć dla niektórych także rekolekcje dla osób przeżywających żałobę organizowane w sanktuarium Matki Bożej w Licheniu³⁰.

Warto dodać, że formą katechezy może być także internetowa strona parafialna, która umieszcza linki do portali katolickich czy treści katechez dla dorosłych³¹. Taką rolę mogą odegrać różne audycje podejmowane przez media katolickie, a zwłaszcza Telewizję Trwam czy Radio Maryja. Włączenie seniorów w stowarzyszenia i ruchy katolickie również stwarza możliwość nie tylko uczestnictwa w modlitwie, ale w ramach formacji

²⁹ Tamże, s. 198–209.

³⁰ *Rekolekcje. Jak przeżyć żałobę?*, http://www.lichen.pl/pl/152/odnalez_c_sens_zycia [25.02.2016].

³¹ Por. K. Skoczylas, *Parafialna strona internetowa narzędziem katechetycznym*, *StWł*, 17(2015), s. 251–266.

wspólnotowej jest w nich także miejsce na katechezę, która przynosi pogłębienie wiary³².

* * *

Katecheza seniorów stwarza możliwość w Kościele w Polsce znaczącego wzmocnienia oddziaływań ewangelizacyjnych. Przez systematyczną katechezę seniorzy przekazywać będą treści wiary w rodzinie i kręgu swoich najbliższych. Trzeba pamiętać, że starość jest trudna dla samych seniorów. Stąd katecheza może umacniać w chorobie, w samotności, pomóc żyć głębiej poznawaną wiarą, rozbudzać gotowość niesienia pomocy innym, wspierać w przeżywaniu porażek życiowych czy żałoby po odejściu najbliższych, a także podnosić poczucie własnej wartości w przeżywanych stanach załamania i depresji.

STRESZCZENIE

Kościół zwraca uwagę na katechezę dorosłych. Katecheza seniorów należy do zakresu katechezy dorosłych. Dokumenty Kościoła zwracają uwagę na tę formę katechezy. Powinna być dostosowana do odbiorców. Katecheza powinna dążyć do tego, aby wiara człowieka dorosłego stale była oświecana, rozwijana i chroniona. Dorośli dzięki niej powinni nabyć mądrości chrześcijańskiej nadającej jedność i sens wielorakim doświadczeniom życia osobistego.

Katecheza seniorów stwarza w Kościele w Polsce możliwość znaczącego wzmocnienia oddziaływań ewangelizacyjnych. Przez systematyczną katechezę seniorzy przekazywać będą treści wiary w rodzinie i kręgu swoich najbliższych. Trzeba pamiętać, że starość jest trudna dla samych seniorów. Stąd katecheza powinna także umacniać w chorobie, w samotności, pomóc żyć głębiej poznawaną wiarą, rozbudzać gotowość niesienia pomocy innym, wspierać w przeżywaniu porażek życiowych, czy żałoby po odejściu najbliższych, a także podnosić poczucie własnej wartości w przeżywanych stanach załamania i depresji związanej z wiekiem.

Słowa kluczowe: katecheza dorosłych, Kościół, parafia.

SUMMARY

The church has paid the close attention to the religious education of the adults. It includes the education of seniors. The church documents pays attention to this type of the religious education. It should be adapted to recipients. The religious education should aim for enlightening, developing and saving the adult man's faith. Thanks to it, the adults should gain Christian wisdom which gives the cohesion and meaning of various experiences in man's personal life.

³² Por. R. Ceglarek, *Katecheza dla osób starszych*, AtK, 157(2011), z. 614, s. 61–72.

In the Polish church, the religious education of seniors offers an opportunity to a significant reinforcement of the evangelising influences. Thanks to systematic religious education, senior citizens will be giving their family and friends the faith in God. It has to be remembered that the oldness itself is difficult for seniors. Hence, the religious education ought to be a strength for the adults in an illness or loneliness; it should help them to live using the faith more deeply, encourage to provide help, support in lifetime troubles or mourning after their loved ones' death and also toughen their self-esteem in the breakdowns and depressions connected with age.

Key words: the catechesis of adult, the Church, the parish.

BIBLIOGRAFIA

Katechizm Kościoła katolickiego, Poznań 1994.

Jan Paweł II, Adhortacja apostołska [...] o katechizacji w naszych czasach *Catechesi tradendae*, w: *Katecheza po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła*, red. W. Kubik, t. 2, Warszawa 1985, s. 146–217.

Franciszek, pap., *Ludzie starsi to my* (4 III 2015), <https://w2.vatican.va/content/francesco/pl/audiences/2015>.

Franciszek, pap., *Katecheza śródowa o duchowości dziadków i osób starszych* (11 III 2015), <http://www.opoka.org.pl/aktualnosci/wiadomosci/55032>.

Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, Poznań 1998.

Międzynarodowa Rada ds. Katechezy, *Katecheza dorosłych we wspólnocie chrześcijańskiej*, Kraków 2002.

Biuletyny w ramach projektu „Obywatel senior”, <http://www.bochnia.kolping.pl/publikacje.html> [25.02.2016].

Ceglarek R., *Katecheza dla osób starszych*, *AtK*, 157(2011), z. 614, s. 61–72

Kalbarczyk A., „*Nie odrzucaj mnie w starości*”. *O potrzebie profilowanego przepowiadania dla seniorów*, „*Polonia Sacra*”, 19(2015), nr 1, s. 115–130.

Katecheza seniorów, <http://www.parafiajedlownik.katowice.opoka.org.pl/index.php?page=seniorzy> [25.02.2016].

Łabendowicz S., *Katecheza dorosłych Kościoła posoborowego w świetle dokumentów i literatury katechetycznej*, Radom 2007.

Ławniczak A., *Depresja – leczenie. W jaki sposób leczyć depresję*, http://www.poradnikzdrowie.pl/zdrowie/uklad-nerwowy/depresja-leczenie-w-jaki-sposob-leczyc-depresje_39799.html [22.02.2016].

Oleś P.K., *Psychologia człowieka dorosłego. Ciągłość – zmiana – integracja*, Warszawa 2015.

- Pazderski F., Sobiesiak-Penszko P., *Woluntariat osób dojrzałych w Polsce. Ekspertyza dla Ministerstwa Pracy i Polityki Społecznej*, Warszawa 2012
- Rekolekcje. Jak przeżyć żałobę?*, http://www.lichen.pl/pl/152/odnalezc_sens_zycia [25.02.2016].
- Rządowy Program na rzecz Aktywizacji Społecznej Osób Starszych na lata 2014–2020*, „Monitor Polski”, 2014, poz. 52.
- Skoczylas K., *Parafialna strona internetowa narzędziem katechetycznym*, StWł, 17(2015), s. 251–266.
- Steuden S., *Psychologia starzenia się i starości*, Warszawa 2014.
- Zaangażowanie apostołskie ruchów i stowarzyszeń katolickich w Polsce, <http://www.orrk.pl/iv-kongres-ruchow/733-zaangazowanie-apostolskie-ruchow-i-stowarzyszen-katolickich-w-polsce> [25.02.2016].

KS. JANUSZ BORUCKI

ZNACZENIE PRAWA WŁASNEGO W ŻYCIU ZAKONNYM W ŚWIETLE DOKUMENTÓW KOŚCIOŁA PO SOBORZE WATYKAŃSKIM II

Z inicjatywy papieża Franciszka w pierwszą niedzielę Adwentu – 30 listopada 2014 r. rozpoczęto w całym Kościele obchody Roku Życia Konsekrowanego. Rok ten obchodzony pod hasłem: „Ewangelia, pro-roctwo, nadzieja – życie konsekrowane w Kościele dzisiaj” zakończył się 2 lutego 2016 r. Jego obchody wiązały się z 50. rocznicą ogłoszenia przez Sobór Watykański II Dekretu o przystosowanej do współczesności odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis*.

W liście apostolskim skierowanym do osób konsekrowanych papież Franciszek wymienił trzy cele Roku Życia Konsekrowanego: 1) spojrzenie w przeszłość z wdzięcznością; 2) przeżywanie terażniejszości z zaangażowaniem; 3) przyjęcie przyszłości z nadzieją. Zachęcając instytuty życia konsekrowanego do refleksji nad swoim powołaniem papież wskazał na potrzebę dziękczynienia Bogu za Sobór Watykański II, dzięki któremu „życie konsekrowane przeszło drogę odnowy, która z jej blaskami i cieniami była czasem łaski, naznaczonym obecnością Ducha”¹.

1. Soborowa odnowa życia zakonnego

Na potrzebę odnowy życia zakonnego zwrócił uwagę Sobór Watykański II w Dekrecie o przystosowanej do współczesności odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis*². Sobór wydał tylko ogólne zasady

KS. JANUSZ BORUCKI – dr nauk prawnych w zakresie prawa kanonicznego, dr hab. nauk teologicznych, wiceficiał Sądu Kościelnego Diecezji Włocławskiej.

¹ Franciszek, pap., List apostolski do wszystkich osób konsekrowanych z okazji Roku Życia Konsekrowanego *Świadkowie radości* (21.11.2014), I, n. 1–3.

² Zob. Dekret o przystosowanej do współczesności odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 264–275.

tej odnowy życia i dyscypliny zakonów, z zachowaniem ich własnego charakteru. Natomiast przepisy szczegółowe odnoszące się do ich należytego wyjaśnienia i stosowania miały być wydane po Soborze przez kompetentną władzę³.

Dekret *Perfectae caritas* stwierdza, że „skuteczna odnowa i właściwe przystosowanie do współczesności może być dokonane tylko przez współpracę wszystkich członków instytutu. Należy zaś jedynie do kompetentnych władz, zwłaszcza do kapituł generalnych, określenie norm przystosowanej do współczesności odnowy i stworzenie praw, jak również dawanie możliwości przeprowadzenia odpowiedniej i roztropnej próby. Stosownie do przepisów prawa, jeżeli to jest konieczne, muszą one uzyskać zatwierdzenie Stolicy Apostolskiej albo ordynariusza miejsca” (n. 4).

Motu proprio Normy i przepisy wykonawcze do dekretów Soboru Watykańskiego II *Ecclesiae sanctae* Pawła VI z 6 sierpnia 1966 r.⁴ w zakresie norm dotyczących życia zakonnego jest efektem prac specjalnej Komisji Zakonników wspieranych przez Kongregację Zakonników oraz dopiero co utworzone Unie Przełożonych Generalnych Zakonów Żeńskich i Zakonów Męskich – jest zbiorem norm i przepisów wykonawczych do dekretów soborowych: *Christus Dominus*, *Presbyterorum ordinis*, *Perfectae caritatis*, *Ad gentes divinitus*. Warto pamiętać, że motu proprio *Ecclesiae sanctae* odegrało wielką rolę we wprowadzeniu w życie nauki soborowej i było praktycznym przewodnikiem dla instytutów zakonnych w zainicjowanym, i ogólnie zarysowanym przez *Perfectae caritatis*, procesie przystosowanej odnowy życia zakonnego. Jednym z ważniejszych poleceń motu proprio był nakaz zwoływania „w przeciągu dwóch albo najwyżej trzech lat” specjalnej kapituły generalnej w celu rewizji konstytucji. Dokument ten jest obecnie rzadko cytowany, gdyż część norm w nim zawartych została zrealizowana, inne zaś znalazły się bądź to w nowym Kodeksie prawa kanonicznego, bądź to we własnym ustawodawstwie zakonnym. Jednak w latach 1966–1975 jego rola była decydująca⁵.

Motu proprio *Ecclesiae sanctae* zalecało dokonanie rewizji własnego ustawodawstwa zakonnego. Ogólne ustawy każdego instytutu zakonnego

³ Tamże, s. 265.

⁴ Paweł VI, *Charyzmat życia zakonnego. Przemówienia i dokumenty*, Poznań – Warszawa 1974, s. 216–225.

⁵ *Życie konsekrowane w dokumentach Kościoła od Vaticanum II do „Ripartire da Cisto”*, oprac. B. Hylla, wyd. 2, Kraków 2003, s. 57.

zawierają takie elementy: 1) zasady ewangeliczne i teologiczne o życiu zakonnym i jego zespoleniu z Kościołem oraz odpowiednie i pewne słowa, w których uznaje się i zachowuje ducha i właściwe zamiary założycieli, a także zdrowe tradycje, co w sumie stanowi dziedzictwo każdego instytutu zakonnego; 2) przepisy prawne potrzebne do określenia charakteru, celów i środków instytutu.

Motu proprio postulowało, że konieczne jest zjednoczenie obydwu czynników, mianowicie duchownego i prawnego, by zasadnicze kodeksy instytutów posiadały trwałą podstawę i by przepajał je prawdziwy duch i życiowy przepis; wystrzegać się zatem należało, aby nie sporządzić tekstu albo tylko prawniczego, albo jedynie w formie zachęty. Przy rewizji prawa z podstawowego kodeksu instytutu należało wykluczyć rzeczy przestarzałe lub ulegające zmianom, zależnie od zwyczajów epoki, albo odpowiednie tylko dla warunków miejscowych. Te zaś przepisy, które odpowiadają obecnej epoce, warunkom fizycznym, psychicznym zakonników oraz szczegółowym okolicznościom, należało zmieścić w kodeksach dodatkowych, zwanych „dyrektorium”, podręcznikami lub innym mianem⁶.

Dwanaście lat później Kongregacja Zakonów i Instytutów Świeckich oraz Kongregacja Biskupów wydały Wytyczne dla wzajemnych stosunków między biskupami i zakonnikami w Kościele *Mutuae relationes* (14 V 1978)⁷. W pracy nad tym dokumentem – za którym stoją oficjalnie dwie kongregacje – zaangażowane były liczne instytucje, takie jak: konferencje biskupów, krajowe konferencje zakonne, międzynarodowe unie przełożonych generalnych, a także Kongregacja dla Kościołów Wschodnich oraz Kongregacja dla Ewangelizacji Narodów. W przygotowaniu tego dokumentu, które trwało trzy lata, analizowano sytuację Kościoła z dwóch punktów widzenia: z jednej strony jawiła się przed oczyma wciąż poszerzająca się przestrzeń duszpasterska Kościoła lokalnego, a z drugiej stali zakonnicy zatroskani o zachowanie swojej tożsamości. W tej rzeczywistości postawiono sobie za cel, aby zlikwidować napięcia między przeciwnymi stanowiskami i wypracować

⁶ Paweł VI, Motu proprio *Ecclesiae sanctae*. Normy i przepisy wykonawcze do dekretu Soboru Watykańskiego II *Perfectae caritatis*, n. 12–14.

⁷ Kongregacja Zakonów i Instytutów Świeckich, Kongregacja Biskupów, Wytyczne dla wzajemnych stosunków między biskupami i zakonnikami w Kościele *Mutuae relationes* (14 V 1978), w: Jan Paweł II, *O życiu zakonnym. Przemówienia. Listy apostolskie. Instrukcje*, Poznań – Warszawa 1984, s. 333–373.

najlepszy *modus vivendi* – i to nie tylko na poziomie ogólnych zasad, lecz przede wszystkim norm praktycznych w duchu Soboru Watykańskiego II. Dokument składa się z dwóch części. W pierwszej zostały zawarte niektóre elementy doktrynalne, w drugiej dyrektywy i normy w dziedzinie formacji, działania i koordynacji. W swej refleksji teologicznej *Mutuae relationes* pogłębia naukę soborową, ukazując wymiar eklezjalny i charyzmatyczny życia zakonnego⁸.

Wytyczne *Mutuae relationes* wskazują na istniejący w instytutach zakonnych wewnętrzny porządek z własnym zakresem kompetencji. Należy doń pewnego rodzaju autonomia, która jednak nie może nigdy dojść aż do niezależności w Kościele. Właściwy zaś stopień autonomii, jak i zakres jej uprawnień ustalają: prawo powszechne i reguły czy konstytucje każdego instytutu⁹. Wytyczne przypominały również dyspozycje motu proprio *Ecclesiae sanctae* zobowiązujące wszystkich zakonników do przestrzegania prawa, dekretów i zarządzeń wydanych przez ordynariuszy miejscowych lub konferencję biskupów odnośnie do różnych dzieł w tym, co dotyczy apostołstwa, działalności duszpasterskiej i społecznej, nakazanej albo zalecanej przez ordynariusza miejscowego¹⁰.

Dekret Soboru Watykańskiego II *Perfectae caritatis* zwrócił uwagę na potrzebę odnowy życia zakonnego przystosowując je do wymagań współczesności. Posoborowe dokumenty Kościoła wskazują zakres odnowy prawa zakonnego, jednocześnie podkreślają potrzebę zgodności prawa instytutów zakonnych z prawem powszechnym oraz z prawem Kościołów partykularnych, na terenie których zakonnicy pełnią posługę.

2. Prawo własne w Kodeksie prawa kanonicznego

Nowy Kodeks prawa kanonicznego z 1983 r. w pełni zgadza się z naturą Kościoła, jaką przedstawia nauka Soboru Watykańskiego II brana w całości, za szczególnym uwzględnieniem jego doktryny eklezjologicznej. Nowa kodyfikacja może być pojmowana jako „wielki pas transmisyjny przenoszący na język kanonistyki soborową eklezjologię”¹¹.

Kodeks prawa kanonicznego z 1983 r. składa się z siedmiu ksiąg. Normy dotyczące życia konsekrowanego zostały umieszczone w księdze

⁸ *Życie konsekrowane w dokumentach Kościoła...*, dz. cyt., s. 157.

⁹ Zob. Instrukcja *Mutuae relationes*, n. 13C.

¹⁰ Zob. tamże, n. 53.

¹¹ Por. Jan Paweł II, Konstytucja apostołska *Sacrae disciplinae leges*, w: KPK, s. 6–17.

drugiej, w części trzeciej zatytułowanej: *Instytuty życia konsekrowanego i stowarzyszenia życia apostołskiego* (kan. 573–746). W tych kanonach prawodawca kościelny chce:

- a) ukazać tę formę życia jako dar Boży dla Kościoła, jako konstytutywny składnik wspólnoty powołań i posług;
- b) zachować specyfikę poszczególnych instytutów, wyrażającą się w różnorodności charyzmatów i misji;
- c) zapewnić poszczególnym instytutom – w ramach prawa ogólnego – „słuszną autonomię życia”, czego wyrazem są między innymi częste odwołania do prawa partykularnego;
- d) docenić każdą formę życia konsekrowanego, zagwarantować równouprawnienie pomiędzy instytutami męskimi i żeńskimi oraz promować braterstwo pomiędzy członkami tego samego instytutu.

W kodeksie z 1983 r. dokonano nowego uporządkowania różnych form życia konsekrowanego. Zarzucono stary podział na zakony i zgromadzenia zakonne, a wprowadzono dwie wielkie grupy: instytuty życia konsekrowanego oraz stowarzyszenia życia apostołskiego. W ramach tej pierwszej grupy istnieją instytuty zakonne i instytuty świeckie¹².

Prawodawca w kan. 598 § 1 stanowi: „Każdy instytut, mając na uwadze własny charakter i cele, powinien określić w swoich konstytucjach sposób realizowania rad ewangelicznych czystości, ubóstwa i posłuszeństwa, zgodnie z własnym sposobem życia”. Rady ewangeliczne stanowią istotną, integralną część prawa instytutów życia konsekrowanego. Jak naucza Sobór Watykański II w konstytucji *Lumen gentium*, są one darem Bożym, który Kościół otrzymał od Chrystusa i z Jego łaski ustawicznie zachowuje¹³. Oto dlaczego – jak podkreśla się nieco dalej w tej samej konstytucji – w ukazywaniu świętości Kościoła obiektywne pierwszeństwo należy przyznać życiu konsekrowanemu, jako że odzwierciedla ono sposób życia samego Chrystusa. W nim bowiem najobficiej objawiają się ewangeliczne dobra i najpełniej urzeczywistnia się cel Kościoła, czyli uświęcenie ludzi¹⁴. Jeśli zaś chodzi o konkretne sposoby i formy realizacji rad ewangelicznych: czystości, ubóstwa i posłuszeństwa, powinno je określać prawo własne na podstawie i w duchu wierności misji instytutu. Wierność misji ma się urzeczywistniać i rozwijać w autentycznej

¹² *Życie konsekrowane w dokumentach Kościoła...*, dz. cyt., s. 245–246.

¹³ Zob. KK, n. 43.

¹⁴ Zob. tamże, n. 44; Jan Paweł II, Adhortacja apostołska *Vita consecrata*, 1996, n. 32.

tradycji instytutu, zgodnie z jego regułą, konstytucjami i statutami¹⁵. Wszyscy członkowie – w myśl § 2 kanonu – powinni nie tylko wiernie i całkowicie zachowywać rady ewangeliczne, lecz także kształtować swoje życie i dążyć do doskonałości w stanie, który obrali za własny, zgodnie z prawem instytutu.

Wszystkie trzy paragrafy kan. 607 stanowią opisową definicję życia zakonnego, która łączy elementy teologiczne z prawnymi. W § 2 i 3 kanonu prawodawca określa istotne elementy konstytutywne życia zakonnego. Jednym z istotnych, będących niejako duszą instytutów zakonnych, są składane – zgodnie z prawem własnym – przez ich członków śluby publiczne wieczyste lub czasowe – odnawiane. Są one składane na ręce kompetentnych przełożonych, którzy przyjmują je w imieniu Kościoła¹⁶. W obecnym kodeksie prawodawca nie czyni wzmianki na temat ślubów zakonnych uroczystych, jak to normował Kodeks prawa kanonicznego z 1917 roku.

Aktualnie prawodawca pozostawia sprawę ślubów prawu własnemu instytutów. Życia braterskiego we wspólnocie (*vita fraterna in communi*) nie można utożsamiać z życiem braterskim. Termin „życie braterskie” (*vita fraterna*) występuje w części ogólnej kodeksu, traktującej o wszystkich formach instytutów życia konsekrowanego (kan. 573–606), w tym także – przynajmniej w odniesieniu do niektórych problemów – o stowarzyszeniach życia apostołskiego. Życie braterskie – jako instytucja ogólna – odnosi się do wszystkich form życia konsekrowanego, w tym także instytutów świeckich, których członkowie nie są zobowiązani do prowadzenia życia braterskiego we wspólnocie w znaczeniu kanoniczym¹⁷.

Życie zakonne jest wspólnotą, której charakter określa się jako „życie braterskie we wspólnocie”. Tego rodzaju wspólnota, aby mogła zaistnieć i realizować określone zadania i cele, musi dysponować odpowiednimi środkami: przede wszystkim musi posiadać dom ustanowiony zgodnie z wymogami prawa. W kan. 608–616 prawodawca wyznacza zasadnicze ramy dla zaistnienia domu zakonnego. Określa najpierw warunki założenia konkretnego domu, jego istotne elementy, które konstytuują dom zakony, wreszcie normuje sprawę zniesienia domu.

¹⁵ *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, t. 2/2, red. nauk. J. Krukowski, Poznań 2006, s. 31–32.

¹⁶ Ślub jest publiczny, gdy go przyjmuje w imieniu Kościoła uprawniony do tego przełożony, w innych przypadkach jest prywatny – kan. 1192 §1 KPK.

¹⁷ Zob. J. Kałowski, *Życie braterskie we wspólnocie*, Warszawa 1999, s. 174–177.

Norma kan. 608 wymaga, by społeczność zamieszkiwała w domu prawnie ustanowionym. Dom prawnie ustanowiony podlega kierownictwu kompetentnego przełożonego, który zostaje ustanowiony zgodnie z przepisami prawa. Nadto w każdym domu powinno być oratorium, w którym sprawuje się i przechowuje Eucharystię, która ma stanowić centrum życia wspólnoty. Akt założenia (erekcja) domu zakonnego ma charakter formalnego aktu konstytutywnego i należy do kompetencji właściwego przełożonego zgodnie z przepisami konstytucji instytutu. Zanim jednak właściwy przełożony (generalny lub prowincjalny) wyda dekret ustanawiający nowy dom zakonny, powinien uprzednio uzyskać pisemną zgodę biskupa diecezjalnego (kan. 609 § 1). Z brzmienia kanonu wynika, że zgodę na ustanowienie domu może wydać jedynie biskup diecezjalny, czyli że wyklucza się w tym przypadku innych ordynariuszy miejsca¹⁸.

Władza w instytutach nie ma tylko charakteru czysto instytucjonalnego, lecz zawiera także elementy duchowe oraz wspólnotowe. Sprawowanie tej władzy w skali całego instytutu oraz na wszystkich szczeblach zarządzania instytutem dokonuje się w wymiarze zarówno indywidualnym, jak i kolegialnym, zgodnie z prawem powszechnym i własnym instytutu. Do istotnych zadań zarządu w instytutach należy organizacja struktur życia wspólnotowego, ochrona wierności misji instytutu. Regulacje spraw szczegółowych prawodawca powszechny pozostawia kompetencji odpowiednich władz instytutu¹⁹.

Do ważnych zadań władzy zakonnej należy nadawanie urzędów. Prawodawca kodeksowy stanowi, że przełożeni w nadawaniu urzędów, członkowie w dokonywaniu wyborów powinni zachowywać przepisy prawa powszechnego oraz własnego prawa, a także powstrzymywać się od jakichkolwiek nadużyć oraz względów osobistych (kan. 626). Norma kanonu ma charakter dyscyplinarny. Prawodawca przypomina, że zarówno w przypadku nominacji, jak i wyborów, należy kierować się przepisami prawa powszechnego oraz prawa własnego (konstytucje i inne normy uzupełniające). Podejmując akty o tak doniosłym znaczeniu, przełożeni, do których należy prawo nadawania urzędów: czy to w formie nominacji, czy też przez zatwierdzanie elekta, a także wyborcy, powinni mieć zawsze przed oczyma autorytet Boga i kierować

¹⁸ *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego...*, dz. cyt., s. 42–43.

¹⁹ Tamże, s. 49.

się jedynie dobrem zgromadzenia. Wymaganie, aby jedni jak i drudzy powstrzymywali się od jakichkolwiek nadużyć i względu na osoby, ma prowadzić do nominacji czy wyborów tylko tych, którzy są godni i odpowiedni na dany urząd.

Norma kan. 628 § 1 nakłada na przełożonych instytutów obowiązek odbywania kanoniczej wizytacji domów i członków im powierzonych. Przedmiotem wizytacji jest życie i dyscyplina członków poszczególnych domów. Forma i sposób przeprowadzenia wizytacji powinny być regulowane prawem własnym instytutu. W myśl § 2 prawo i obowiązek kanoniczej wizytacji spoczywa również na biskupie diecezjalnym, ale tylko w odniesieniu do: domów *sui iuris*; poszczególnych domów instytutów na prawie diecezjalnym, znajdujących się na jego terytorium. Przedmiotem wizytacji biskupiej są również sprawy z zakresu dyscypliny zakonnej. Nie podlegają natomiast wizytacji biskupa, w zakresie dyscypliny wewnętrznej, domy instytutów zakonnych na prawie papieskim i stowarzyszeń życia apostolskiego na prawie papieskim. Ostatnia dyspozycja, zawarta w § 3, ma charakter moralnego zobowiązania członków instytutu. Powinni oni z zaufaniem odnosić się do wizytatora i odpowiadać zgodnie z prawdą na postawione pytania. Prawodawca kodeksowy zabronił ingerowania komukolwiek i w jakikolwiek sposób w przebieg wizytacji, gdyż mogłoby to udaremnić jej skuteczność²⁰.

W strukturze władzy instytutów zakonnych, oprócz przełożonych w wymiarze indywidualnym, istnieją określone prawem powszechnym i własnym instytutów kolegialne organy władzy. Przyjmują one różne nazwy: kapituł, konwentów itp.; kodeks jednak określa je wspólnym dla wszystkich mianem kapituł. Najważniejszym organem instytutu z władzą kolegialną jest kapituła generalna, która zgodnie z normami konstytucji ma reprezentować cały instytut. W zamyśle prawodawcy powinna ona być znakiem jedności w miłości instytutu i wyrażać wspólną troskę wszystkich jego członków o dobro całej społeczności²¹.

Prawodawca kodeksowy w kan. 631 § 1 wlicza główne zadania kapituły generalnej: strzec dziedzictwa instytutu, określonego w kan. 578²²,

²⁰ Tamże, s. 59.

²¹ Tamże, s. 62–63.

²² „Wszyscy powinni wiernie zachowywać myśli i zamierzenia założycieli, zatwierdzone przez kompetentną władzę kościelną, dotyczące natury, celu, ducha i charakteru instytutu, jak również zdrowych jego tradycji, co stanowi dziedzictwo tegoż instytutu”. Kan. 578 KPK.

które decydują o jego tożsamości; popierać zgodną z dziedzictwem przystosowaną odnowę, jednak zakres tej odnowy nie może powodować utraty misji instytutu, lecz być nowym odczytywaniem ducha czasu i potrzeb instytutu; dokonywać wyboru najwyższego przełożonego z postanowieniem prawa powszechnego i konstytucji instytutu; załatwiać ważniejsze sprawy dotyczące całego instytutu, a przekraczające kompetencje niższych organów władzy; wydawać normy, których wszyscy powinni przestrzegać. Nadto postanowienia kapituły powinny wyznaczyć kierunek działania całego instytutu i wpływać na duchową i apostołską żywotność instytutu. Następnie w § 2 tegoż kanonu prawodawca postanawia, że konstytucje instytutu powinny określić skład personalny kapituły oraz zakres jej kompetencji. Dąży się aktualnie do ograniczenia liczby członków kapituły wchodzących do niej z mocy samego prawa, zwłaszcza gdyby ten udział był traktowany jako przywilej. Zgodnie z przejętą praktyką liczba członków wchodzących do kapituły z mocy prawa nie może być większa od liczby delegatów wyłonionych w wyborach.

W hierarchicznym porządku kolegialnych organów władzy zakonnej oprócz kapituły generalnej, której ustanowienie nakazuje prawo powszechne, mogą – w myśl kan. 632 – być ustanowione zgodnie z prawem własnym instytutu inne organy kolegialne (kapituły prowincjalne, wiceprowincjalne, domowe). Prawu własnemu instytutów pozostawia się także określenie ich kompetencji, to jest: ich natury, zakresu władzy, składu osobowego, czasu zwoływania zebrań kapituły, sposobu odbywania zebrań i załatwiania spraw. W prawie własnym należy także określić rodzaje innych zebrań (komisje, sekretariaty, spotkania przełożonych itp.) oraz tryb ich odbywania i załatwiania powierzonych im spraw. W kan. 633 § 1 prawodawca zwraca się do wszystkich organów uczestnictwa i konsultacji instytutów, by w duchu odpowiedzialności wiernie wypełniały powierzone im zadania. Przypomina przy tym, że wierne wypełnianie zadań jest możliwe przede wszystkim dzięki zachowaniu przepisów prawa powszechnego i własnego. Dlatego też kapituły i rady mają wiernie wypełniać zlecone im zadania, aby w ten sposób dać wyraz troski o dobro całej społeczności instytutu. Chodzi wszak o dobro zarówno całego instytutu, jak i poszczególnych jego członków²³.

W pięciu kanonach (kan. 654–658) prawodawca omawia istotę i naturę profesji zakonnej instytutów życia konsekrowanego, określając

²³ *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego...*, dz. cyt., s. 63–65.

w sposób ramowy główne elementy teologiczne i prawne, czas trwania profesji czasowej, konieczne warunki wymagane do jej ważności, zasady ponowienia profesji czasowej, jej przedłużenia i antycypowania oraz warunki, jakie stawia się do ważności profesji wieczystej. Prawodawca obok uregulowań zawartych w prawie powszechnym pozostawia miejsce na uregulowania w prawie własnym instytutu. Prawodawca nie definiuje profesji zakonnej, lecz określa jej istotne elementy: zobowiązanie ślubem publicznym do zachowania trzech rad ewangelicznych. Na mocy złożonych ślubów profes staje się członkiem określonego instytutu i tym samym nabywa prawa i obowiązki zawarte w prawie powszechnym i własnym instytutu²⁴.

Prawodawca kodeksowy postanawia, że profesja czasowa czyni ślubującego w pełni uczestnikiem konsekracji właściwej stanowi zakonnemu, chociaż zachowuje charakter próbny. Okres tej profesji ma przygotować w pełni do aktu profesji wieczystej. Nie powinna ona być krótsza niż trzy lata i nie dłuższa niż sześć lat²⁵. Jedyne w szczególnych przypadkach prawodawca zezwala na przedłużenie profesji czasowej do dziewięciu lat²⁶. Prawodawca pozostawia poszczególnym zgromadzeniom uregulowanie długości profesji czasowej w prawie własnym. Ponadto w niektórych instytutach przewiduje się, zgodnie z prawem własnym, odnawianie ślubów czasowych, bez składania ślubów wieczystych, z tym że odnawiane śluby czasowe nabierają wówczas charakteru zobowiązań na wzór profesji wieczystej – definitywnej.

W kan. 656 prawodawca wylicza pięć warunków, które mają charakter bezwzględnych wymogów do ważnego złożenia profesji czasowej. Jedne odnoszą się wprost do osoby kandydata, inne do kompetencji przełożonych dopuszczających i przyjmujących profesję czasową. Wymóg ukończenia osiemnastu lat (minimum do ważności profesji) ma ścisły związek z wymogiem określonego wieku (siedemnastu lat) do ważnego przyjęcia do nowicjatu. Prawo własne może podwyższyć granicę wieku, i to do ważności aktu profesji. Akt profesji musi być wyraźny: przede wszystkim wyrażony zewnętrznie słowami, na piśmie lub równoważnymi znakami. Szczegółowe w tym zakresie przepisy powinny się znaleźć w prawie własnym, które zwykle zawiera formułę ślubów wraz

²⁴ Kan. 654 KPK.

²⁵ Kan. 655 KPK.

²⁶ Kan. 657 § 2 KPK.

z odpowiednim obrzędem. Wymóg przyjęcia profesji przez właściwego, czyli kompetentnego, przełożonego, dopuszcza przejęcie profesji przez niższego przełożonego, byleby prawo własne wyraźnie wskazywało na te osoby, które byłyby uprawnione do tego, by przyjmować wymienione śluby w imieniu Kościoła i instytutu. Uprawnienia te przełożeni mogą delegować innym członkom instytutu²⁷.

Po upływie ślubów czasowych prawodawca przewiduje – w zależności od okoliczności – różnego rodzaju rozwiązania:

- a) Jeśli profes ślubów czasowych został uznany przez kompetentnego przełożonego za zdatnego do kontynuowania życia w instytucie i jeśli sam o to prosi, powinien być dopuszczony do ponowienia profesji lub do złożenia ślubów wieczystych. Jeśli nie zamierza składać ślubów wieczystych i nie prosi o ponowienie ślubów czasowych, powinien opuścić instytut.
- b) W szczególnych przypadkach, co powinno regulować prawo własne, kompetentny przełożony, wskutek określonych motywów, może przedłużyć okres profesji czasowej. Nie może on jednak trwać dłużej niż dziewięć lat.
- c) Dla słusznych racji profesja może być antycypowana, jednak nie dłużej niż trzy miesiące.

Ponadto prawodawca stawia jeszcze dwa wymagania odnoszące się do profesji wieczystej. Tymi wymaganiami są: wiek kandydata (ukończony 21 rok życia) oraz uprzednia profesja czasowa, która nie może trwać krócej niż trzy lata²⁸.

Klauzura należy do najstarszych instytucji prawa zakonnego i nadal zachowuje swoją aktualność. Rozróżnia się klauzurę w znaczeniu materialnym, czyli wydzieloną część domu zakonnego, której nie wolno opuszczać bez zgody przełożonego i do której wejście osobom nie należącym do określonej wspólnoty instytutu, bez uprzedniego zezwolenia, jest zabronione, oraz klauzurę w znaczeniu formalnym, to jest ogół przepisów odnoszących się do jej przestrzegania²⁹. W kan. 667 § 1 prawodawca podaje ogólną zasadę dotyczącą wszystkich instytutów życia konsekrowanego. W myśl tej zasady każdy dom instytutu powinien mieć wydzieloną część przeznaczoną wyłącznie dla zakonników,

²⁷ *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego...*, dz. cyt., s. 88–90.

²⁸ Kan. 657–658 KPK.

²⁹ *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego...*, dz. cyt., s. 101.

co pozostawia się do określenia prawa własnemu, przy uwzględnieniu charakteru i misji instytutu. Natomiast w kan. 667 § 2 prawodawca nakazuje zachować w klasztorach kontemplacyjnych klauzurę w charakterze ściślejszym.

Jakkolwiek ubiór nie należy do istotnych elementów życia zakonnego, to jednak od najdawniejszych czasów przyjął się zwyczaj noszenia przez osoby konsekrowane specjalnego stroju. Nowy Kodeks prawa kanoniczego stanowi: „Zakonnicy powinni nosić strój instytutu, wykonany zgodnie z przepisami własnego prawa, na znak swojej konsekracji i świadectwa ubóstwa” (kan. 669 § 1).

W kan. 694–704 zostały zawarte przepisy dotyczące wykroczeń i przestępstw, które mogą pociągnąć za sobą wydalenie członka z instytutu. Prawodawca wprowadził jednak, w zależności od rodzaju i ciężkości przestępstwa, różny sposób i formę wymierzania określonej kary. I tak w przypadku przestępstw określonych w kan. 694 § 1³⁰, w opinii prawodawcy najcięższych ze względu na dobro wspólnoty kościelnej, następuje wydalenie zakonnika *ipso facto*. Z kolei kan. 695 wylicza przestępstwa, za które z reguły przewiduje się obligatoryjne wydalenie³¹. Natomiast norma kan. 696 stanowi swego rodzaju dopełnienie normy poprzedniego kanonu; poszerza listę przestępstw, za które zakonnik może być wydalony z instytutu w drodze przeprowadzonego procesu. Wymienione w normie przestępstwa nie wyczerpują wszakże możliwych przypadków o charakterze przestępczym. Inne ewentualne przyczyny, mogące stanowić podstawę do wydalenia, pozostawia się do określenia prawa własnemu.

Normy kodeksowe dotyczące życia zakonnego wielokrotnie odnoszą się do prawa własnego instytutów życia konsekrowanego. Prawodawca kodeksowy stanowi, że każdy instytut powinien określić w swoich konstytucjach sposób realizacji rad ewangelicznych czystości, ubóstwa i posłuszeństwa, zgodnie z własnym sposobem życia. Prawo własne powinno

³⁰ „*Ipsa facto* jest wydalony z instytutu członek, który: 1) notorycznie odstąpił od wiary katolickiej; 2) zawarł małżeństwo lub usiłował je zawrzeć, nawet tylko cywilne”.

³¹ Chodzi o następujące przestępstwa: zabójstwo, porwanie, przetrzymywanie, okaleczenie, poważne zranienie (kan. 1397); spowodowanie przerwania ciąży (kan. 1398); konkubinat, czyny zewnętrzne przeciwko szóstemu przykazaniu i zgorszenie, jakie z tego powodu powstaje dla innych (kan. 1395 § 1); inne wykroczenia przeciwko szóstemu przykazaniu z użyciem siły i groźby albo w sposób publiczny z osobą poniżej szesnastego roku życia /18 maja 2001 roku Kongregacja ds. Nauki Wiary, podwyższyła wiek niepełnoletniej ofiary przestępstwa do ukończenia 18 lat (kan. 1395 § 2).

również regulować zasady odbywania kapituły generalnej, erygowania nowych domów, wizytowania domów już istniejących, nadawania urzędów, przyjmowania do nowicjatu i formacji.

3. Prawo własne w dokumentach pokodeksowych

Kongregacja Zakonów i Instytutów Świeckich – z chwilą wejścia w życie nowego Kodeksu prawa kanonicznego i zatwierdzenia poprawianych konstytucji wszystkich instytutów – chciała, na zakończenie okresu eksperymentów, sformułować przejrzysty katalog nauki Kościoła odnoszącej się do życia zakonnego. Prosili o to zresztą i przełożeni, i biskupi, i kapituły; prosił też sam papież. Na dodatek dały już znać o sobie – na skutek przemian społecznych i głębokich zmian w życiu zakonnym – pewne oznaki kryzysu: spadek liczby powołań, wzrost średniej wieku, obniżenie się liczby członków, pluralizm stylów życia i dzieł, niepewność własnej tożsamości. Mając to wszystko na uwadze, Kongregacja wydała 31 maja 1983 r. Instrukcję o istotnych elementach nauczania Kościoła na temat życia konsekrowanego w zastosowaniu do instytutów oddających się pracy apostołskiej *The renewal of religious life*³². Instrukcja ta to dość obszerny dokument, składający się z trzech części, z których ostatnia zawiera syntezę najważniejszych przepisów kościelnych. Pod względem treści jest ona bardziej opisem różnych elementów życia konsekrowanego niż szczegółową syntezą. Instrukcja ta, poprzedzona listem papieża Jana Pawła II do biskupów Stanów Zjednoczonych, ukazała się w języku angielskim³³.

Kongregacja w normach zamieszczonych w instrukcji wielokrotnie odwołuje się do prawa własnego instytutów:

1) Każdy ze ślubów zakonnych posiada swój specyficzny przedmiot: są one trzema formami zaangażowania w dziedzinie posiadania, uczuć, niezależności. Każdy z nich kładzie nacisk na odniesienie do Jezusa. Cechą wyróżniającą instytut zakonny jest sposób, w jaki te przeżyte przez Chrystusa wartości są w nim konkretnie wyrażane. Dlatego treść ślubów musi być jasno i niedwuznacznie sformułowana w konstytucjach każdego instytutu (n. 15–16).

2) Wspólnota lokalna, która powinna być pierwszym środowiskiem życia zakonnego, musi być zorganizowana w sposób, który jasno ukazuje

³² Tekst polski: OsRomPol, 4(1983), nr 7–8, s. 15–19.

³³ *Życie konsekrowane w dokumentach Kościoła...*, dz. cyt., s. 289.

wartości religijne. Jej ośrodkiem jest Eucharystia, w której członkowie wspólnie uczestniczą, na ile jest to możliwe, codziennie w kaplicy, gdzie jest przechowywany Najświętszy Sakrament. Do życia zakonnego należy także częste korzystanie z sakramentu pojednania. Ponadto, zgodnie z własnym prawem instytutu, przewiduje się czas na modlitwę osobistą i czytanie duchowe. Ustala się sposoby pogłębiania szczególnych form pobożności, właściwe dla danego instytutu, a przede wszystkim nabożeństwa do Maryi, Matki Bożej (n. 20).

3) Władza, właściwa instytutom zakonnym, powierzona na okres trwania urzędu, na szczeblu generalnym, pośrednim czy lokalnym, powinna być sprawowana zgodnie z normami prawa powszechnego i prawa własnego. Przełożeni jednak nie sprawują władzy w izolacji. Każdemu z nich musi towarzyszyć wsparcie ze strony rady, której członkowie współdziałają z przełożonymi według norm ustalonych przez konstytucje (n. 49–50).

W Jubileuszowym Roku Odkupienia 1983–1984 została wydana adhortacja apostolska Jana Pawła II o konsekracji zakonnej w świetle tajemnicy odkupienia *Redemptionis donum* (25 III 1984). Dokument ten jest refleksją duchowo-teologiczną o związku pomiędzy życiem konsekrowanym a tajemnicą odkupienia. Za punkt wyjścia *Redemptionis donum* posłużyła papieżowi perykopa o bogatym młodzieńcu (Mt 19, 16–22). Adhortacja nie porusza bieżących problemów życia konsekrowanego, lecz skupia się na istotnych aspektach teologicznych. Życie konsekrowane przedstawione jest jako przymierze miłości oblubieńczej z Ojcem, w Chrystusie – Odkupicielu świata i Oblubieńcu dusz przez moc Ducha Świętego. Zakonnicy i zakonnice biorą udział w realizacji nowego stworzenia, zajmując szczególne miejsce w apostołstwie Kościoła. Adhortacja *Redemptionis donum* wraz z nowym Kodeksem prawa kanonicznego oraz Instrukcją *The renewal of religious life* w sposób zasadniczy podkreśla w teologii życia zakonnego rzeczywistość konsekracji, rozumianej jako inicjatywa Boga, który wybiera i powołuje, oraz jako wolna decyzja osoby, która się Jemu całkowicie oddaje i poświęca³⁴. W myśl *Redemptionis donum* przez profesję zakonną składający zobowiązuje się przez śluby do spełniania rad ewangelicznych: czystości, ubóstwa i posłuszeństwa, zgodnie z własnym prawem rodziny zakonnej, określonym konstytucjami (n. 7).

³⁴ Tamże, s. 317.

Nieomal w przeddzień IX Zwyczajnego Zgromadzenia Synodu Biskupów, poświęconego życiu konsekrowanemu, Kongregacja Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego opracowała – przy decydującym wkładzie zakonników i zakonnice – ważny i doniosły dokument na temat życia wspólnotowego: instrukcję Życie braterskie we wspólnocie *Congregavit nos in unum Christi amor* (2 II 1994)³⁵. Instrukcja została zredagowana na podstawie szerokiej konsultacji, przeprowadzonej z instytutami zakonnymi na całym świecie. Dokument ten mówi o wspólnocie jako darze Ducha Świętego i jako rzeczywistości budowanej wysiłkiem ludzi. Wśród wielu innych elementów życia wspólnotowego zwraca szczególną uwagę na aspekt ascetyczny. Podkreśla też jego wymiar wertykalny i horyzontalny, przedstawia kryteria rozeznania duchowego autentycznej odnowy, zwraca uwagę na świadectwo życia jako warunek nowej ewangelizacji. Podejmuje też problemy apostołskie związane z posłannictwem wspólnoty w Kościele lokalnym, w środowisku ludzi ubogich i na terenach misyjnych³⁶. Instrukcja wskazuje, że można rozróżnić w życiu wspólnotowym dwa elementy zjednoczenia i jedności między członkami:

- 1) pierwszy, bardziej duchowy, to „braterstwo” lub „komunia braterska”. Ten aspekt podkreśla „komunię życia” i relacje międzyludzkie;
- 2) drugi, bardziej zewnętrzny, to „życie we wspólnocie” lub „życie wspólnotowe”, które polega „na mieszkaniu we własnym domu zakonnym prawnie ustanowionym” i na „prowadzeniu życia wspólnego” poprzez wierne przestrzeganie jego przepisów, uczestnictwo i współpracę we wspólnych dziełach i posługach.

Wszystko to realizowane jest w różnych wspólnotach zgodnie z własnym sposobem życia oraz według misji i prawa własnego danego instytutu. Stąd wynika ważność własnego prawa, które ma określić więź między życiem wspólnotowym a dziedzictwem każdego instytutu oraz wskazać środki służące jego realizacji (n. 3). Tak jak do modlitwy osobistej poszczególnych członków wspólnoty, tak i do wspólnotowej odnosi się wezwanie Chrystusa, by „modlić się zawsze i nie ustawać” (por. Łk 18, 1; 1Tes 5, 17). Wspólnota zakonna żyje bowiem nieustannie przed obliczem swojego Pana, którego obecności musi być stale świadoma. Niemniej modlitwa wspólnotowa ma swój własny rytm (codzienny,

³⁵ Tekst polski: OsRomPol, (1994), nr 5, s. 35–62.

³⁶ *Życie konsekrowane w dokumentach Kościoła...*, dz. cyt., s. 499.

tygodniowy, miesięczny, roczny), określony przez prawo własne każdego instytutu (n. 17).

Każda wspólnota ma do wypełnienia określoną misję. Przełożeni służą zatem wspólnocie, która musi wypełnić swe szczególne posłannictwo, wyznaczone i określone przez instytut. Skoro istnieją różne posłannictwa, są też różnego typu wspólnoty i różne style sprawowania władzy. Stąd w życiu zakonnym przewidywane są odmienne koncepcje i sposoby sprawowania władzy, określone przez odpowiednie prawo własne (n. 49). Konieczne jest, aby prawo instytutu w sposób dokładny ustaliło kompetencje wspólnoty, różnych rad, odpowiedzialnych za poszczególne sektory oraz przełożonego. Niejasność w tej dziedzinie jest źródłem zamieszania i konfliktów (n. 51).

Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego na zgromadzeniu ogólnym, które odbyło się w dniach 28–30 września 2005 r., skupiła swą uwagę na kwestii sprawowania władzy i na posłuszeństwie w życiu konsekrowanym. Uznano, że temat ten domaga się pogłębionej refleksji, zwłaszcza z racji przemian, jakie w ostatnich latach dokonały się w instytutach i wspólnotach, jak również w świetle wskazówek zawartych w najnowszych dokumentach magisterium Kościoła o odnowie życia konsekrowanego. Wynikiem wspomnianego zgromadzenia jest instrukcja: *Posługa władzy i posłuszeństwo Faciem tuam, Domine, requiram* (11 V 2008)³⁷. Instrukcja została skierowana do członków instytutów życia konsekrowanego, którzy prowadzą życie braterskie we wspólnocie. Tym niemniej również inne osoby konsekrowane, w zależności od ich stylu życia, mogą czerpać z niej pożyteczne wskazania (n. 3).

STRESZCZENIE

Sobór Watykański II w Dekrecie o przystosowanej do współczesności odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis* zwrócił uwagę na potrzebę odnowy życia zakonnego. Sobór wydał tylko ogólne zasady przystosowanej do współczesności odnowy życia i dyscypliny zakonów, z zachowaniem ich własnego charakteru. Szczegółowe normy dotyczące reformy życia zakonnego były wydawane stopniowo przez Kongregację ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego. Kongregacja w wydawanych dokumentach wskazywała na potrzebę reformy prawa

³⁷ Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Posługa władzy i posłuszeństwo „Faciem tuam, Domine, requiram”*. Instrukcja, Kraków 2008.

własnego instytutów. Nowy Kodeks prawa kanonicznego promulgowany przez papieża Jana Pawła II zawiera liczne normy dotyczące życia zakonnego, wielokrotnie odnoszące się do prawa własnego instytutów. Kodeks prawa kanonicznego nie uregulował jednak wszystkich dziedzin życia zakonnego, gdyż wkrótce po jego wejściu w życie zostały wydane nowe dokumenty magisterium Kościoła dotyczące prawa zakonnego, w których prawodawca kościelny zachęca do dalszej reformy prawa własnego instytutów.

Słowa kluczowe: Sobór Watykański II, dokumenty posoborowe, Kodeks prawa kanonicznego, odnowa życia zakonnego, prawo zakonne.

SUMMARY

The Second Vatican Council in the Decree on adapted to the contemporary renewal of religious life *Perfectae caritatis* drew attention to the need for renewal of religious life. The Council gave only general principles adapted to the contemporary renewal of life and discipline of religious orders, while retaining their own character. Specific standards relating to the reform of religious life were gradually issued by the Congregation for Institutes of Consecrated Life and Societies of Apostolic Life. Congregation issued the documents pointed to the need for law reform its institutions. The new Code of Canon Law promulgated by Pope John Paul II contains numerous rules on religious life repeatedly referring to the law of their own institutes. Canon law is not regulated, but all areas of religious life since shortly after its entry into force have been issued new documents magisterium of the Church on the religious right, in which church legislator urged to further reform its law institutes.

Key words: Second Vatican Council, post-conciliar documents, Code of Canon Law, renewal of religious life, religious right.

BIBLIOGRAFIA

- Dekret o przystosowanej do współczesności odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002.
- Franciszek, pap., List apostolski do wszystkich osób konsekrowanych z okazji Roku Życia Konsekrowanego *Świadkowie radości* (21 XI 2014), b. m. i r. w.
- Kongregacja Zakonów i Instytutów Świeckich, Kongregacja Biskupów, Wytyczne dla wzajemnych stosunków między biskupami i zakonnikami w Kościele *Mutuae relationes* (14 V 1978), w: Jan Paweł II, *O życiu zakonnym. Przemówienia. Listy apostolskie. Instrukcje*, Poznań – Warszawa 1984, s. 333–373.

Kałowski J., *Życie braterskie we wspólnocie*, Warszawa 1999.

Kodeks prawa kanonicznego, Poznań 1984.

Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego, t. II/2, Księga II. *Lud Boży*, red. nauk. J. Krukowski, Poznań 2006.

Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Posługa władzy i posłuszeństwo „Faciem tuam, Domine, requiram”*. *Instrukcja*, Kraków 2008.

Paweł VI, *Charyzmat życia zakonnego. Przemówienia i dokumenty*, Poznań – Warszawa 1974.

Życie konsekrowane w dokumentach Kościoła od Vaticanum II do „Ripartire da Cisto”, oprac. B. Hylla, wyd. 2, Kraków 2003.

KS. JANUSZ GREŻLIKOWSKI

GŁÓWNE ZAŁOŻENIA REFORMY KANONICZNEGO PROCESU O NIEWAŻNOŚĆ MAŁŻEŃSTWA DOKONANEJ PRZEZ PAPIEŻA FRANCISZKA

W nawiązaniu do ogłoszonego bullą *Misericordiae vultus* Jubileuszowego Roku Miłosierdzia, który jest obchodzony w Kościele od 8 XII 2015 r. do 20 XI 2016 r., papież Franciszek wpisując się w treści duchowe i religijne Roku Jubileuszowego oraz kierując się najwyższym prawem, jakim jest prowadzenie wiernych do zbawienia (*salus animarum*)¹, 15 VIII 2015 r., listem apostolskim motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus*, ogłosił nowe normy regulujące prowadzenie kanonicznego procesu w sprawie orzekania nieważności małżeństwa². Dokument ten wszedł w życie 8 XII 2015 r.

Jak wyglądają w świetle papieskiego dokumentu nowe przepisy kanonicznego procesu o nieważność małżeństwa, jakie nowe rozwiązania prawne i proceduralne proponuje i wprowadza papież Franciszek? Na czym polega nowy sposób zagwarantowania właściwego funkcjonowania sprawiedliwości w Kościele, a przede wszystkim orzekania nieważności małżeństwa przy poszanowaniu zasady nierozzerwalności małżeństwa, zachowaniu jedności w wierze i w dyscyplinie dotyczącej małżeństwa? Niniejsze opracowanie będzie próbą odpowiedzi na powyższe pytania.

KS. JANUSZ GREŻLIKOWSKI – dr hab., profesor UKSW w Warszawie i kierownik Katedry Historii Prawa Kanonicznego na Wydziale Prawa Kanonicznego UKSW, wykładowca prawa kanonicznego w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku, oficjał Sądu Biskupiego we Włocławku. Autor kilku publikacji książkowych oraz ponad 300 artykułów naukowych, popularno-naukowych i prawnoduszpasterskich.

¹ Por. kan. 1752 KPK.

² Franciszek, pap., List apostolski motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus*, reformujący kanony Kodeksu prawa kanonicznego dotyczące spraw o orzeczenie nieważności małżeństwa (tekst łac.-pol.), Tarnów 2015.

1. Z historii kanonicznego procesu małżeńskiego

Proces kanoniczny o nieważność małżeństwa ma swoją bogatą historię. Przez wiele wieków sprawy o nieważność małżeństwa były rozpatrywane według ogólnych zasad procesowych. Wskutek wzrostu liczby wnoszonych spraw, proces małżeński zaczął przybierać w dużej mierze formy procesu rzymskiego, przyjmując formy określone przez ustawodawstwo soborowe i synodalne. Kiedy zaś nadmiar przepisów proceduralnych powodował przedłużanie się w dochodzeniu do rozstrzygnięcia spraw, został wprowadzony przez papieża Klemensa V w 1306 r. konstytucją *Saepe contingit* proces skrócony³. Ten sam papież sprawy małżeńskie nakazał prowadzić w trybie postępowania uproszczonego⁴. Reformę norm prawnych w przedmiocie procesu małżeńskiego przeprowadził następnie Sobór Trydencki (1545–1563)⁵, zaś papież Benedykt XIV konstytucją apostolską *Dei miseratione* z 1741 r. dokonał rozbudowania i wyodrębnienia procesu małżeńskiego z ogólnego procesu sądowego, ujednolicając system papieskiej łaski rozwiązania węzła małżeństwa zawartego i niedopełnionego, jak też wprowadzając zasadę dwuinstancyjności w orzekaniu spraw o nieważność małżeństwa⁶. System ten obowiązywał aż do naszych czasów, a instytucja kanonicznego procesu małżeńskiego utrzymywała się poprzez liczne instrukcje wydawane przez Stolicę Apostolską⁷.

Ważnym etapem w rozwoju sądownictwa kościelnego, w tym kanonicznego procesu małżeńskiego, było wydanie 29 VI 1908 r. przez papieża Piusa X konstytucji apostolskiej *Sapientis consilio*⁸, która odrodziła i zaakcentowała znaczenie oraz rolę trybunałów Stolicy Apostolskiej – Roty Rzymskiej i Sygnatury Apostolskiej. Pierwszemu trybunałowi dokument przypisał do jego kompetencji sprawy małżeńskie, pozostawiając niektóre w gestii Kongregacji Sakramentów. Ponadto papież dokonał wspomnianym dokumentem oddzielenia władzy sądowej od władzy administracyjnej⁹.

³ C.2, V,11 in Clem.

⁴ C.2, II, 1 in Clem.

⁵ Conc. Trid., sess. XIII, c. 20 de ref.; sess. XXIV, c. 20 de ref.; sess. XXV, c. 10 de ref.

⁶ Benedykt XIV, *Constitutio Dei miseratione*, w: *Codicis iuris canonici fontes*, t. 1, ed. P. Gasparri, Romae 1923, s. 695–701.

⁷ W. Góralski, *Wprowadzenie do motu proprio „Mitis Iudex Dominus Iesus”*, w: *Proces małżeński według motu proprio „Mitis Iudex Dominus Iesus”*, red. J. Krawczyński, Płock 2015, s. 10.

⁸ Pius X, *Constitutio apostolica Sapientis Consilio*, AAS, 1(1909), s. 9–135.

⁹ T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 4, Olsztyn 1990, s. 314.

Normy dotyczące procesu małżeńskiego znalazły się również w KPK z 1917 r., regulował je osobny tytuł¹⁰. Jednakże w procesie małżeńskim, obok przepisów specjalnych, obowiązywały zasady zwyczajnego procesu spornego¹¹. Wymagało to wydania przez Stolicę Apostolską wielu szczegółowych instrukcji, spośród których najważniejszą z punktu widzenia praktyki sądowej była instrukcja wydana przez Kongregację Sakramentów *Provida Mater Ecclesiae* z 15 VIII 1936 r.¹² Była ona autorytatywnym przewodnikiem i szczegółowym komentarzem dla trybunałów diecezjalnych rozpatrujących sprawy o nieważność małżeństwa.

Podczas obrad Soboru Watykańskiego II (1962–1965) wielu biskupów postulowało zreformowanie procedury w sprawach małżeńskich. Wynikało to z faktu, że wobec zwiększającej się liczby spraw małżeńskich wnoszonych do sądów kościelnych, rozbudowane przepisy kanonicznego prawa procesowego nie pozwalały na sprawne prowadzenie procesów o orzeczenie nieważności małżeństwa. Stąd powołana w 1963 r. Papieska Komisja do Rewizji Kodeksu Prawa Kanonicznego, wspierana przez konsultatorów, zaczęła debatować nad reformą i usprawnieniem kanonicznego procesu małżeńskiego¹³. W ramach posoborowej odnowy prawa kanonicznego, 15 VIII 1967 r., papież Paweł VI wydał konstytucję apostolską *Regimini Ecclesiae universae*, mocą której nadzór nad trybunałami kościelnymi przeniósł z Kongregacji Sakramentów do Sygnatury Apostolskiej. Konstytucja ustaliła także ogólne zasady dotyczące spraw małżeńskich w dykasteriach rzymskich¹⁴. Postulat zreformowania procesu małżeńskiego, a szczególnie jego uproszczenia i przyspieszenia, zgłoszono również podczas obrad Synodu Biskupów w 1970 r., a także postulowali to liczni przedstawiciele doktryny¹⁵. Nadto liczne konferencje biskupów (Stanów Zjednoczonych, Kanady, Australii, Belgii,

¹⁰ Zob. kan. 1960–1992 KPK z 1917 r.

¹¹ T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 4, dz. cyt., s. 314.

¹² S. Congregatio pro Sacramentis, *Instructio servanda a tribunalibus dioecesis in pertractandis causis de nullitate matrimoniorum*, AAS, 28(1936), s. 313–362.

¹³ T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 4, dz. cyt., s. 314.

¹⁴ Paweł VI, *Constitutio apostolica Regimini Ecclesiae universae*, AAS, 59(1967), s. 885–928; por. W. Góralski, *Wprowadzenie do motu proprio „Mitis Iudex Dominus Iesus”...*, poz. cyt., s. 11.

¹⁵ Zob. A. Przybyła, *Prawo kanoniczne w świetle obrad Synodu Biskupów*, AtK, 71(1968), s. 161–162.

Anglii, Francji) zwracały się o specjalne indulty w sprawach małżeńskich, a dotyczące uproszczenia procedury w sprawach o stwierdzenie nieważności małżeństwa¹⁶.

Rezultatem tych postulatów i próśb była sugestia zaproponowana przez Papieską Komisję do Rewizji Kodeksu Prawa Kanonicznego papieżowi Pawłowi VI, aby dokonał zmian w prawie procesowym w odniesieniu do spraw o nieważność małżeństwa jeszcze przed promulgacją nowego kodeksu. Przychylając się do tej sugestii, papież wydał 28 III 1971 r. motu proprio *Causa matrimoniales*, dzięki któremu zostało nieco uproszczone postępowanie w sprawach małżeńskich i tym samym stworzono warunki do sprawniejszego rozpatrywania tych spraw¹⁷.

Zmiany dokonane przez powyższy dokument dotyczyły przede wszystkim: rozszerzenia właściwości sądu, możliwości rozpoznania sprawy przez jednego sędziego, jak też włączenia mężczyzny świeckiego do kolegium sędziowskiego oraz dopuszczenia do funkcji audytora, asesora oraz notariusza osób świeckich, uproszczenia procedury w drugiej instancji, gdy w pierwszej zapadł wyrok *pro nullitate*, a także w trzeciej instancji, gdy wniesiono rekurs przeciwko dekretowi drugiej instancji zatwierdzającemu wyrok pierwszej instancji, określenia zasady dotyczącej dopuszczalności prowadzenia procesu skróconego w ściśle określonych przypadkach (istnienie przeszkody zrywającej możliwej do udowodnienia pewnym i autentycznym dokumentem, niezachowanie formy kanonicznej oraz nieważności pełnomocnictwa)¹⁸.

Posoborową reformę procesu małżeńskiego, rozpoczętą przez Pawła VI, dokończył Jan Paweł II w promulgowanym przez siebie 25 I 1983 r. Kodeksie prawa kanonicznego. Proces o orzeczenie nieważności małżeństwa został uregulowany w kan. 1671–1691, a także w odpowiednich przepisach zwyczajnego procesu spornego, do których odsyłał kan. 1691¹⁹.

¹⁶ W. Góralski, *Uprawnienia udzielone trybunałom kościelnym Belgii oraz Anglii i Walii w zakresie procesu małżeńskiego*, PrKan, 17(1974), nr 3–4, s. 107–115; T. Pieronek, *Normy postępowania w sprawach małżeńskich wydane przez Stolicę Apostolską dla diecezji Stanów Zjednoczonych*, PrKan, 16(1973), nr 1–2, s. 177–204; por. T. Pawluk, *Reforma kanonicznego procesu małżeńskiego w świetle motu proprio „Causas matrimoniales”*, PrKan, 16(1973), nr 3–4, s. 247–248.

¹⁷ Paweł VI, *Litterae apostolicae motu proprio datae quibus normae quaedam statuuntur ad processus matrimoniales expeditus absolvendos*, AAS, 63(1971), s. 441–446.

¹⁸ Zob. T. Pawluk, *Reforma kanonicznego procesu małżeńskiego...*, art. cyt., s. 251–283.

¹⁹ Kan. 1671–1691; zob. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 4, dz. cyt., s. 315.

Normy te zostały następnie uzupełnione instrukcją *Dignitas connubii* z 25 I 2005 r.²⁰

Po zwołaniu przez papieża Franciszka Nadzwyczajnego Zgromadzenia Synodu Biskupów w 2014 r., jeszcze przed rozpoczęciem jego obrad, papież powołał 27 sierpnia tr. specjalną Komisję złożoną z wybitnych znawców prawa kanonicznego i teologii pastoralnej, mających jednocześnie doświadczenie sądowe, na czele której stał dziekan Roty Rzymskiej, aby przygotowała projekt reformy procesu małżeńskiego, z „pełnym poszanowaniem – jak to zaznaczył papież – zasady nierozzerwalności węzła małżeńskiego”²¹. Po trudnych i wnikliwych, ale sprawnych pracach Komisji nad rewizją postępowania procesowego i konsultacjach z ekspertami, a także uwzględniając postulaty wysunięte przez większość biskupów podczas Synodu Biskupów z października 2014 r., papież Franciszek dnia 15 VIII 2015 r., listem apostolskim motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus*, reformującym kanony Kodeksu prawa kanonicznego dotyczące spraw o orzeczenie nieważności, ogłosił nowe normy regulujące prowadzenie kanonicznego procesu o nieważność małżeństwa²².

Dokument ten, promulgowany 8 IX 2015 r., wszedł w życie 8 grudnia tegoż roku i ma na względzie nie tylko zagwarantowanie właściwego funkcjonowania sprawiedliwości w Kościele, ale przede wszystkim wychodzi naprzeciw potrzebie uproszczenia procedury orzekania nieważności małżeństwa, przy zagwarantowaniu ochrony jedności w wierze i dyscyplinie dotyczącej małżeństwa²³.

Swoimi nowymi regulacjami i rozwiązaniami motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* wzbudza żywe zainteresowanie, a nawet rozbieżne opinie. Celem zmian wprowadzonych do kanonicznego procesu małżeńskiego nie jest – jak to sugerują media świeckie – ułatwienie uzyskania orzeczenia nieważności małżeństwa, ale przede wszystkim przyspieszenie prowadzenia procesów kościelnych o nieważność małżeństwa, jak też uproszczenie niektórych procedur kanonicz-

²⁰ Pontificium Consilium de Legum Textibus, *Instructio servanda a tribunalibus dioecesanis et interdioecesanis in pertractandis causis nullitatis matrimonii „Dignitas connubii”*, Città del Vaticano 2005; Tekst dokumentu w j. łacińskim i w j. polskim zawiera *Komentarz do Instrukcji procesowej „Dignitas connubii”*, red. T. Rozkrut, Sandomierz 2007; por. R. Sobański, *Między rygoryzmem a laksyzmem. Kanoniczny proces o nieważność małżeństwa na tle kondycji małżeństw sakramentalnych w Polsce*, PrKan, 53(2010), nr 3–4, s. 161–169.

²¹ Franciszek, pap., List apostolski motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus...*, s. 7–9.

²² Tamże.

²³ Tamże, s. 9.

nych²⁴. Chodzi o to, jak napisał papież Franciszek, by przyspieszyć procesy stwierdzenia nieważności małżeństwa tak, aby szybciej służyć wiernym, którzy znaleźli się w takich sytuacjach, aby z powodu opóźnienia wydania sądowego orzeczenia czekający na nie wierni nie byli „gnębieni przez mroki wątpliwości”²⁵, ale „skorzystaliby z posługi i miłosierdzia, z jaką wychodzi do nich Kościół, dając możliwość zawarcia małżeństwa kanonicznego, jeżeli okaże się to możliwe”²⁶. Zasady przy tej zmianie są jasne i oczywiste, prowadzenie procesu stwierdzenia nieważności małżeństwa ma zostać w niektórych oczywistych dowodowo sytuacjach przyspieszone, jednakże musi się dokonywać z całkowitym poszanowaniem natury małżeństwa, którym jest poszanowanie prawdy.

Motu proprio składa się z trzech elementów redakcyjnych: 1) część wstępna wskazująca na genezę, motywy i cele reformy; 2) niektóre podstawowe założenia reformy; 3) dyspozycje modyfikujące przepisy rozdziału „Sprawy o stwierdzenie nieważności małżeństwa” (kan. 1671–1691 KPK). Do motu proprio dołączono „Zasady proceduralne w sprawach o stwierdzenie nieważności” uznane przez ustawodawcę za obowiązujące²⁷. Jak sugeruje ks. prof. W. Góralski, zostały one „opracowane najprawdopodobniej przez wspomniany zespół ekspertów kierowany przez dziekana Roty Rzymskiej i nie mają na celu przedstawiania całego procesu w szczegółach, lecz przede wszystkim wyjaśnienie podstawowych nowości legislacyjnych i ich uzupełnienie tam, gdzie jest to konieczne”²⁸.

Przeprowadzona reforma skutkuje uchycieniem lub zmodyfikowaniem dotychczasowych norm prawnych (kan. 1671–1691) obowiązującego Kodeksu prawa kanonicznego oraz wprowadzeniem nowych regulacji w tym zakresie. Ich celem jest przede wszystkim dobro duchowe, a w szczególności zbawienie małżonków związanych kanonicznym węzłem małżeńskim, którzy rozwiedli się i żyją w nowych (tzw. nieregularnych) związkach, i którzy pragną uregulować swój status cywilny na forum kościelnym albo już złożyli w sądzie kościelnym odpowiedni w tym celu wniosek²⁹.

²⁴ Pio Vito Pinto, *Reforma procesu w sprawie orzekania nieważności małżeństwa*, OsRomPol, 36(2015), nr 11, s. 44.

²⁵ Franciszek, pap., List apostolski motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus...*, s. 9.

²⁶ Pio Vito Pinto, *Reforma procesu w sprawie orzekania nieważności małżeństwa*, art. cyt., s. 44.

²⁷ Tamże, s. 5–45.

²⁸ W. Góralski, *Wprowadzenie do motu proprio „Mitis Iudex Dominus Iesus”...*, poz. cyt., s. 15.

²⁹ Tamże, s. 14–15.

2. Ochrona nierozzerwalności małżeństwa oraz zbawienie wiernych naczelną zasadą reformy

Dwie zasady stanowią niejako fundament reformy oraz najwyższe prawo, a mianowicie: ochrona nierozzerwalności małżeństwa i zbawienie wiernych (dobro dusz).

Papież wskazując na te dwie naczelne zasady reformy procesu małżeńskiego, pragnie zwrócić uwagę, iż zasada nierozzerwalności małżeństwa bywa we współczesnym świecie niezrozumiana, podważana i błędnie interpretowana. To powoduje, że stawiane są pytania o sensowność i praktyczny wymiar małżeństwa nierozzerwalnego, a także błędne pojmowanie natury procesu o nieważność małżeństwa, o jaki się zwracają do sądów kościelnych. Ponieważ jednak jednym z podstawowych praw wiernych jest prawo do legalnego dochodzenia przysługujących im uprawnień na właściwym forum sądowym³⁰, mogą oni i powinni dochodzić swoich uprawnień w tym względzie, szczególnie kiedy kierują się sumieniem niepozwalającym pozostawać na rozdrożu życia sakramentalnego, jak też mają na względzie chęć zawarcia nowego małżeństwa kościelnego. Kościół powinien im w tym pomóc wskazując, że związek nierozzerwalny tworzy zgoda stron, która jest przyczyną sprawczą każdego małżeństwa, o ile wyrażona jest pomiędzy osobami prawnie do tego zdolnymi. Wyrażona zgoda małżeńska nie powoduje zaistnienia małżeństwa, jeśli któryś z kontrahentów lub obydwójce są niezdolni prawnie według prawa naturalnego, pozytywnego czy kościelnego do jej wyrażenia³¹.

Już w części wstępnej dokumentu papież Franciszek zaznaczył, iż „w kwestii małżeństwa Kościół przez wieki, będąc coraz bardziej świadomy słów Chrystusa, rozumiał i przedstawiał w sposób dogłębny doktrynę o nierozzerwalności świętego węzła małżeńskiego”³². Podkreślił też, że swoją decyzję podtrzymującą rozpoznawanie spraw *nullitatis matrimonii* na drodze sądowej usprawiedliwia przede wszystkim „koniecznością zagwarantowania w najwyższym stopniu ochrony prawdy świętego węzła”³³. Dlatego – jak to zaznaczono wcześniej – powołany przez niego zespół ekspertów, z dziekanem Roty Rzymskiej na czele, otrzymał zadanie

³⁰ Zob. kan. 221 § 1 KPK.

³¹ Por. G. Leszczyński, *Założenia ogólne motu proprio „Mitis Iudex Dominus Iesus”*, w: *Proces małżeński według motu proprio „Mitis Iudex Dominus Iesus”*, dz. cyt., s. 25–27.

³² Franciszek, pap., List apostolski motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus...*, s. 7.

³³ Tamże, s. 11.

przygotowania projektu reformy „z pełnym poszanowaniem zasady nierozzerwalności węzła małżeńskiego”³⁴.

Zasada nierozzerwalności małżeństwa, określona w kan. 1056 KPK, została zatem bardzo wyraźnie potwierdzona w analizowanym dokumencie i nadal – czego nie zauważają świeckie środki masowego przekazu komentujące nowe normy prawne papieża Franciszka zawarte w motu proprio – pozostaje zasadą fundamentalną, określającą małżeństwo jako związek trwały, którego człowiek rozdzielić nie może i wskazującą, że związku małżeńskiego nie można zawierać na określony czas, lecz dożgonnie³⁵.

Jednocześnie papież Franciszek zauważa, że nadszedł w Kościele czas, aby nie tylko prowadzić analizy i zgłębianie elementów istotnych dla ważności małżeństwa, roli i znaczenia wiary przy zawarciu małżeństwa sakramentalnego, szukania rozwiązań prawno-duszpasterskich dla osób rozwiedzionych, które zawarły ponowne związki cywilne, zmuszonych żyć na obrzeżach Kościoła, ale by działać i w ten sposób zapoczątkować dzieło sprawiedliwości i miłosierdzia, od dłuższego czasu oczekiwane, reformując praktykę duszpasterską i kanoniczną. Dlatego szanując i wskazując na zasadę nierozzerwalności małżeństwa, jako fundamentu małżeństwa sakramentalnego, papież zauważając, że miłość i miłosierdzie wymagają, aby Kościół jak matka stał się bliski swoim dzieciom, które czują się odłączone i uważają, że Kościół się od nich odwrócił, podejmuje dzieło reformy procesu małżeńskiego, stawiając w centrum ubogich, czyli rozwiedzionych, którzy zawarli ponowne związki³⁶.

Drugą naczelną zasadą, na jaką wskazuje dokument papieski reformujący proces małżeński, jest zasada zbawienia dusz (dobro wiernych). *Salus animarum* pozostaje najwyższym celem oraz zasadniczą ideą i motywacją wprowadzonej reformy, która porządkuje i upraszcza przebieg procesu o orzeczenie nieważności małżeństwa, stając się szansą i nadzieją dla osób, które w obecnej swojej sytuacji małżeńskiej i rodzinnej, odwracają się od struktur prawnych Kościoła na skutek fizycznego i moralnego oddalenia. Uproszczenie procedur procesowych, na co wskazuje papież Franciszek, nie ma na celu promowania nieważności małżeństwa, ale przyspieszenie

³⁴ Tamże, s. 9.

³⁵ Por. L. Leszczyński, *Założenia ogólne motu proprio „Mitis Iudex Dominus Iesus” ...*, art. cyt., s. 25.

³⁶ Pio Vito Pinto, *Reforma procesu w sprawie orzekania nieważności małżeństwa...*, art. cyt., s. 45.

prowadzenia procesów, jak również ich uproszczenia w taki sposób, aby serca wiernych, którzy oczekują na wyjaśnienie swojej sytuacji, nie były zbyt długo zniewolone przez „mroki wątpliwości z powodu opóźnień w wydawaniu wyroku”³⁷.

3. Nie dwa zgodne wyroki za nieważnością małżeństwa, a jeden wyrok

Do tej pory, zgodnie z kan. 1682 § 1 KPK, wyrok orzekający nieważność małżeństwa w pierwszej instancji, wraz z apelacjami, jeżeli takie były, i pozostałymi aktami sądowymi, należało przesłać z urzędu do trybunału apelacyjnego, w ciągu dziesięciu dni od ogłoszenia wyroku. Dopiero po tym, gdy wyrok stwierdzający za pierwszym razem nieważność małżeństwa został potwierdzony przez trybunał apelacyjny dekretem lub drugim wyrokiem, ci, których małżeństwo zostało uznane za nieważne, mogli zawrzeć nowe małżeństwo zaraz po podaniu im do wiadomości dekretu lub wyroku. Jeżeli była dołączona do dekretu lub wyroku klauzula zakazująca zawarcia małżeństwa, należało zwrócić się do właściwego ordynariusza o jej zniesienie (zob. kan. 1684 § 1 KPK)³⁸.

Motu proprio papieża Franciszka wprowadza tutaj zasadniczą zmianę, otóż zasadą reformy jest to, że wyrok stwierdzający po raz pierwszy nieważność małżeństwa podlega wykonaniu i staje się prawomocny po terminie piętnastu dni użytecznych od wiadomości o ogłoszeniu wyroku, jeżeli strony, obrońca węzła małżeńskiego lub rzecznik sprawiedliwości nie wniosą apelacji od tego wyroku lub skargi o jego nieważność³⁹. W myśl zatem nowych norm, dla stwierdzenia nieważności małżeństwa nie będzie już konieczne zgodne orzeczenie dwóch instancji, czyli trybunału pierwszej i drugiej instancji. Sąd kościelny pierwszej instancji po wydaniu wyroku stwierdzającego nieważność małżeństwa nie będzie miał obowiązku z urzędu wysyłania akt sprawy do trybunału apelacyjnego drugiej instancji celem potwierdzenia lub też podważenia wydanej decyzji wyrokowej, poza oczywiście sytuacją, kiedy apelację taką złożą strony procesowe, obrońca węzła małżeńskiego lub rzecznik sprawiedliwości; oni nadal mają prawo do apelacji. Ich apelacja będzie rozpatrywana przez trybunał apelacyjny drugiej instancji. Jeżeli jednak w sposób oczywisty będzie wynikało, że

³⁷ Franciszek, pap., List apostolski motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus...*, s. 9–11.

³⁸ L. Leszczyński, *Założenia ogólne motu proprio „Mitis Iudex Dominus Iesus”...*, art. cyt., s. 27–28.

³⁹ Franciszek, pap., List apostolski motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus...*, kan. 1679 i 1680 § 1, s. 25; por. kan. 1630–1633 i 1619–1640 KPK.

apelacja ma na celu jedynie działanie na zwłokę, trybunał apelacyjny powinien potwierdzić swoim dekretem wyrok poprzedniej instancji⁴⁰. Jeżeli apelacja została przyjęta, należy postępować odpowiednio jak w pierwszej instancji. Jeżeli zaś na stopniu apelacyjnym zgłoszony zostanie nowy tytuł nieważności małżeństwa, trybunał apelacyjny może go dopuścić i rozstrzygnąć, tak jak w pierwszej instancji⁴¹.

Powyższa zmiana stanowiąca złagodzenie dotychczasowej dyscypliny dotyczącej konieczności dwóch wyroków zgodnych za nieważnością małżeństwa rodzi wśród kanonistów pewne dyskusje i przytacza różne argumenty za sensownością zarówno jednego, jak i drugiego rozwiązania⁴². Zakładając jednak uczciwość i rzetelną pracę sędziów rozstrzygających sprawy małżeńskie oraz obrońcy węzła małżeńskiego, nie znajdzie się przekonujących argumentów za wyższymi gwarancjami dotarcia do prawdy, jakie miałyby dawać postępowanie w trybunałach dwóch stopni, jeżeli założy się „moralną pewność osiągniętą przez pierwszego sędziego zgodnie z przepisami prawa”⁴³. Ponadto, należy podkreślić, że zachowana została jedna z fundamentalnych zasad procesu, a mianowicie zasada apelacji od wyroku. Wydaje się jednak, że nowa regulacja papieża Franciszka ma na celu przede wszystkim ekonomię procesową oraz czas trwania procesów, które przechodząc przez dwie instancje, a w niektórych przypadkach i trzy, przeciągały się i trwały czasami latami. Sytuacja taka nie jest do pogodzenia z myślą papieża Franciszka i jego pragnieniem, aby „serca wiernych, którzy oczekują na wyjaśnienie swojej sytuacji, nie były zbyt długo zniewolone przez mroki wątpliwości z powodu opóźnień w wydaniu wyroku”⁴⁴.

4. Możliwość rozstrzygania spraw przez sędziego jednoosobowego

Kolejną zmianą w przepisach dotyczących procesu o orzekanie nieważności małżeństwa stanowi założenie wprowadzenia sędziego jednoosobowego pod odpowiedzialnością biskupa diecezjalnego. Sędzia taki zawsze powinien być osobą duchowną gwarantującą, że nie dojdzie

⁴⁰ Franciszek, pap., List apostolski motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus...*, kan. 1680 § 2, s. 25.

⁴¹ Tamże, kan. 1680 § 3 i 4, s. 25.

⁴² Zob. G. Leszczyński, *Założenia ogólne motu proprio „Mitis Iudex Dominus Iesus”* ..., art. cyt., s. 28–29.

⁴³ Franciszek, pap., List apostolski motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus...*, s. 11.

⁴⁴ Tamże, s. 9–11.

w rozstrzygnięciu sprawy małżeńskiej do jakiegokolwiek formy laksyzmu⁴⁵. Sytuacja taka może zasadniczo dotyczyć jedynie diecezji, w których nie ma możliwości ukonstytuowania trybunałów kolegialnych. Zasadą bowiem pozostaje trybunał kolegialny, o czym wyraźnie mówi prawodawca w kan. 1673 § 3 zdefiniowanym w motu proprio, który wyraźnie stwierdza, że „sprawy o nieważność małżeństwa zastrzeżone są dla kolegium składającego się z trzech sędziów”. Powinien mu przewodniczyć sędzia będący duchownym, pozostałymi zaś sędziami mogą być także świeccy.

Nowatorskim rozwiązaniem jest natomiast wprowadzenie procesu skróconego, inaczej mówiąc biskupiego, gdzie biskup diecezjalny, jako sędzia jednoosobowy, będzie podejmował decyzję co do nieważności małżeństwa stron. Nowość ta oparta została na postanowieniach Soboru Watykańskiego II, który wyraźnie stwierdził, że biskup osobiście w swojej diecezji, w której jest ustanowiony pasterzem i głową, tym samym jest sędzią wobec wiernych, którzy zostali mu powierzeni. Znalazło to swoje odzwierciedlenie i potwierdzenie w kan. 1673 § 1, który stwierdza, że biskup diecezjalny jest najwyższym sędzią w swojej diecezji. Może on wykonywać władzę sądowniczą osobiście lub przez innych, według przepisów prawa. Nowość jednak polega na tym, że w procesie skróconym jedynie biskup diecezjalny może wydać wyrok za nieważnością małżeństwa, bądź zdecydować, aby proces był prowadzony w sposób zwyczajny. Ta wyłączna kompetencja biskupa, wykluczająca możliwość udzielenia delegacji komukolwiek, stanowi istotny i nowatorski element. Potwierdzają to dobitnie słowa papieża Franciszka: „Należy zatem oczekiwać, że zarówno w dużych, jak i małych diecezjach, biskup osobiście da sygnał do odnowy struktur kościelnych oraz że nie pozostawi on całkowicie funkcji sądowniczej w sprawach małżeńskich urzędowi kurialnym. Powinno się to odnosić szczególnie do procesu skróconego, który zostaje ustanowiony w celu rozpatrzenia spraw, w których istnieją najbardziej ewidentne przesłanki nieważności”⁴⁶.

Powyższa dość istotna i ważna zmiana sankcjonująca rozstrzygnięcie spraw małżeńskich przez jednego sędziego, jakim jest biskup diecezjalny w procesie skróconym, będzie wymagała właściwej współpracy i zaufania między biskupem a osobami przygotowującymi proces skrócony. Biskup diecezjalny występuje bowiem w tym procesie zasadniczo w wyrokowaniu, samo zaś przygotowanie sprawy, zbieranie dowodów leży w kompetencji

⁴⁵ Tamże, s. 11.

⁴⁶ Tamże, s. 11–13.

instruktora, zaś wydanie opinii przedstawianej biskupowi należy do występującego w procesie asesora⁴⁷. Stąd współpraca ta będzie stanowiła o jakości orzekanych spraw małżeńskich w procesie skróconym.

5. Proces skrócony – nowatorskie założenie reformy i podkreślenie roli sądowniczej biskupa diecezjalnego

Oprócz zmian i usprawnień poczynionych przez motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* papieża Franciszka w zwyczajnym procesie małżeńskim, została ustanowiona forma procesu skróconego (*processus brevior*), która stanowi kolejne nowatorskie założenie reformy, stanowiące pewne wyzwanie dla trybunałów kościelnych. Proces skrócony – oprócz obecnie obowiązującego procesu opartego na dokumentach – nie będzie się odnosił do wszystkich wnoszonych do sądów kościelnych spraw, ale będzie go można zastosować w przypadkach, w których skarga o nieważność małżeństwa będzie poparta szczególnie oczywistymi, pewnymi przesłankami i argumentami. Aby postępowanie skrócone nie zagroziło zasadzie nierozzerwalności małżeństwa, papież postanowił, aby „w takim procesie sędzią był ustanowiony osobiście biskup diecezjalny, który mocą swego urzędu i zadania pasterskiego daje największą gwarancję katolickiej jedności z Piotrem w wierze i dyscyplinie”⁴⁸. Jedyne zatem do biskupa diecezjalnego należy orzekanie w sprawach o nieważność małżeństwa w procesie skróconym, aby w ten sposób z większą mocą była chroniona zasada nierozzerwalności małżeństwa.

Proces ten będzie mógł być prowadzony po spełnieniu, o czym będzie decydował wikariusz sądowy⁴⁹, dwóch podstawowych warunków: jeżeli żądanie zostanie zgłoszone przez obydwoje małżonków lub jednego z nich za zgodą drugiego; jeżeli przytaczane będą okoliczności dotyczące faktów lub osób, poparte zeznaniami lub dokumentami, które nie wymagają przeprowadzenia dokładniejszego badania albo dochodzenia oraz w sposób oczywisty będą wskazywać na nieważność małżeństwa⁵⁰. Konieczne zatem

⁴⁷ Por. G. Leszczyński, *Założenia ogólne motu proprio Mitus Iudex Dominus Iesus...*, art. cyt., s. 30–31.

⁴⁸ Franciszek, pap., List apostolski motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus...*, s. 13; por. Pio Vito Pinto, *Reforma procesu w sprawie orzekania nieważności małżeństwa...*, art., cyt., s. 45–46.

⁴⁹ Franciszek, pap., List apostolski motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus...*, kan. 1676 § 2, s. 21.

⁵⁰ Por. tamże, kan. 1683, s. 27.

będą w tym przypadku jasne, pewne i oczywiste dowody nieważności małżeństwa, wtedy będzie możliwość zastosowania i przeprowadzenia procesu skróconego. Praktyka sądowa jednak wskazuje, że w niewielu tak naprawdę sprawach oczywistość faktów i dowodów, zwłaszcza w początkowym etapie postępowania, jest pewna i jednoznaczna. Oczywiście takie sprawy mogą się zdarzyć i wtedy jak najbardziej *processus brevior* będzie można prowadzić, ale tylko wtedy, kiedy zostanie spełniony drugi istotny warunek, a mianowicie zgodność obojga małżonków, co też w procesach małżeńskich nie jest takie proste.

Gdy jednak zostaną spełnione wspomniane dwa warunki, wikariusz sądowy w tym samym dekrete, w którym określił formułę wątpliwości, po powołaniu sędziego instruktora i asesora, wzywa wszystkich, którzy powinni wziąć udział, na posiedzenie, które powinno się odbyć w ciągu trzydziestu dni. Sędzia instruktor, o ile to możliwe, zbiera dowody podczas jednego posiedzenia i wyznacza termin piętnastu dni na przedstawienie uwag na korzyść węzła małżeńskiego oraz wniosków obrończych stron, jeżeli takie zgłaszają⁵¹. Wyrok wydawany jest przez biskupa diecezjalnego, który po otrzymaniu akt sprawy, po konsultacji z sędzią instruktorem oraz asesorem, wzięwszy pod uwagę uwagi obrońcy węzła małżeńskiego i wnioski obrończe stron, gdy takie zgłoszono, powinien osiągnąć moralną pewność co do nieważności małżeństwa. Pełny tekst wyroku wraz z uzasadnieniem powinien zostać jak najszybciej notyfikowany stronom. Gdy zebrany materiał dowodowy nie przekona biskupa diecezjalnego do wydania wyroku za nieważnością małżeństwa, sprawa powraca do postępowania zwyczajnego⁵².

Możliwa też jest apelacja od orzeczenia biskupiego do metropolity lub do Roty Rzymskiej. Jeżeli wyrok został wydany przez metropolitę, apelacja przysługuje do najstarszego sufragana; od wyroku innego biskupa, który nie ma zwierzchnika niższego niż Biskup Rzymski, przysługuje apelacja do biskupa wybranego na stałe przez siebie⁵³. Co ważne, jeżeli w sposób oczywisty wynika, że apelacja ma na celu jedynie działanie na zwłokę, metropolita lub biskup albo dziekan Roty Rzymskiej powinni ją od razu odrzucić swoim dekretem. Jeżeli zaś apelacja została przyjęta, sprawę należy przekazać do procesu zwykłego na drugim stopniu⁵⁴.

⁵¹ Por. tamże, kan. 1685 i 1686, s. 29.

⁵² Por. tamże, kan. 1687 § 1 i 2, s. 29.

⁵³ Por. tamże, kan. 1687 § 3, s. 29.

⁵⁴ Por. tamże, 1687 § 4, s. 29.

Wprowadzenie procesu skróconego, jako pewnego *novum* w procedurze sądowej, zasadniczo niczego poważniejszego nie zmieni w działaniach osób, które będą pragnęły wnieść do sądu kościelnego prośbę o orzeczenie nieważności małżeństwa. Jak wspomniano, wikariusz sądowy (oficjał) po zapoznaniu się ze skargą o nieważność małżeństwa zdecyduje, czy sprawa nadaje się do skierowania jej na drogę procesu skróconego, czy też nie. Decydować o tym będą argumenty i dowody przedstawione w sprawie przez strony procesowe. Jeżeli wikariusz sądowy uzna, że może być prowadzony proces skrócony, poinformuje o tym strony procesowe i wtedy proces będzie prowadzony przez biskupa diecezjalnego według formuły procesu skróconego.

6. Apelacja nie z urzędu, ale na życzenie stron procesowych i obrońcy węzła małżeńskiego

Nowe przepisy papieża Franciszka, jak już sygnalizowano wcześniej, wprowadzają wystarczalność jednego wyroku za nieważnością małżeństwa. Kan. 1679 motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* – wskazuje, iż wyrok stwierdzający po raz pierwszy nieważność małżeństwa, po upływie terminów ustalonych w kan. 1630–1622 Kodeksu prawa kanonicznego (piętnaście dni użytecznych od wiadomości o ogłoszeniu wyroku), staje się wykonalny⁵⁵. Nie oznacza to jednak, że w zreformowanym procesie małżeńskim traci na ważności i znaczeniu instytucja apelacji. Otóż pozostaje ona nadal fundamentalną i podstawową zasadą kanonicznego procesu małżeńskiego i stanowi nadal realizację przysługującego stronom prawa do obrony.

Według norm KPK z 1983 r. nikt, nawet obrońca węzła małżeńskiego, nie był zobowiązany do wniesienia apelacji od wyroku po raz pierwszy orzekającego nieważność małżeństwa. Jednakże taki wyrok, wydany przez pierwszą lub wyższą instancję, wraz z aktami sądowymi musiał być przesłany z urzędu do trybunału apelacyjnego celem ponownego rozpatrzenia sprawy. Jeżeli były apelacje czy to obrońcy węzła, czy strony pozwanej, przesyłano je wraz z wyrokiem i aktami do trybunału apelacyjnego⁵⁶.

W świetle nowych przepisów motu proprio papieża Franciszka, nie ma apelacji z urzędu, a pozostaje apelacja na życzenie stron lub obrońcy węzła małżeńskiego, a także promotora sprawiedliwości, jeżeli występuje

⁵⁵ Por. tamże, kan. 1679, s. 25.

⁵⁶ Por. kan. 1682 § 1 KPK.

w procesie. Apelacja ta może dotyczyć zarówno wyroków *pro nullitate*, jak i wyroków *pro validate*⁵⁷. Zatem strony procesowe, jeżeli czują się pokrzywdzone wyrokiem, obrońca wężła, jak i promotor sprawiedliwości, mają prawo wniesienia apelacji, zgodnie z kan. 1619–1640 KPK. Apelacja ta będzie rozpatrywana przez trybunał drugiej instancji. Nowością jest to, że jeżeli po wydaniu orzeczenia pozytywnego zgłaszana będzie apelacja, to może być ona odrzucona przez trybunał apelacyjny w przypadku ewidentnego braku argumentów, działania na zwłokę lub użycia apelacji instrumentalnie, aby zaszkodzić stronie przeciwnej⁵⁸. Wtedy trybunał apelacyjny powinien potwierdzić swoim dekretem wyrok poprzedniej instancji. Gdyby w postępowaniu apelacyjnym zgłoszony został nowy tytuł nieważności małżeństwa, trybunał apelacyjny może go dopuścić i rozstrzygnąć, podobnie jak to było w postępowaniu pierwszej instancji⁵⁹.

Z realizacją prawa do apelacji wiąże się ściśle kwestia opublikowania wyroku zgodnie z przepisami prawa. Jest to konieczne i niezbędne do zagwarantowania stronom możliwości poznania motywacji wyroku, a w konsekwencji – jeżeli strony czują się pokrzywdzone wyrokiem – możliwości złożenia stosownej, przewidzianej w konkretnym terminie, apelacji⁶⁰. Wskazuje na to jednoznacznie art. 257 § 1 Instrukcji procesowej *Dignitas connubii*, który stwierdza, że nawet wówczas, gdy część wyroku już podana została do wiadomości stron, wyrok nabiera mocy prawnej dopiero wraz z jego publikacją⁶¹. Bez poznania przez strony pełnego brzmienia wyroku dostarczonego (opublikowanego) stronom, trudno mówić o znajomości przez nich motywacji i uzasadnienia wyroku. Kan. 1630 § 1 KPK wskazuje również na termin złożenia apelacji. Liczy się on – jak wspomniano – od dnia otrzymania wiadomości o ogłoszeniu wyroku, co w świetle nowych przepisów jest niezwykle ważne⁶². Dla zagwarantowania stronom procesowym prawa do obrony, między innymi tym prawem jest

⁵⁷ Por. Franciszek, pap., List apostolski motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus...*, kan. 1680 § 1, s. 25.

⁵⁸ Por. tamże, kan. 1680 § 2, s. 25.

⁵⁹ Tamże, kan. 1680 § 3 i 4, s. 25.

⁶⁰ Kan. 1612 § 3 KPK; por. G. Leszczyński, *Założenia ogólne motu proprio „Mitis Iudex Dominus Iesus”...*, art. cyt., s. 33.

⁶¹ Por. Pontificium Consilium de Legum Textibus, *Instructio servanda a tribunalibus dioecesanis et interdioecesanis in pertractandis causis nullitatis matrimonii „Dignitas connubii”*, dz. cyt., art. 257 §1.

⁶² Zob. kan. 1630 §1 KPK.

apelacja; sędzia ogłaszając wyrok, jest zobowiązany wskazać konkretne środki przy pomocy których wyrok może być podważony⁶³.

STRESZCZENIE

Omówione główne założenia reformy procesu w sprawie orzekania nieważności małżeństwa, zawarte w motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* papieża Franciszka, wpisują się w długi ciąg ewolucji kościelnych norm prawnych regulujących instytucję kanonicznego procesu o nieważność małżeństwa. Stanowią jednocześnie wyraz troski najwyższego ustawodawcy kościelnego o dobro duchowe małżonków rozwiedzionych i trwających w nowych związkach, którzy pragną uregulować swój status cywilny na forum kościelnym, a tym samym poznać prawdę o swoim małżeństwie kościelnym. To oni – jako ubodzy, czyli rozwiedzeni – zostali postawieni w centrum reformy procesu o orzekanie nieważności małżeństwa. Papież promulgując nowe kanoniczne prawo procesowe o nieważność małżeństwa kieruje się zasadą *salus animarum suprema lex* (por. kan. 1572), która zawsze towarzyszyła Kościołowi i która ma na względzie przede wszystkim zbawienie dusz.

Ta najważniejsza i fundamentalna zasada prawa kościelnego znajduje realizację w konkretnych przepisach zreformowanego procesu, w którym wierny i jego duchowe dobro zdają się być wartościami nadrzędnymi. W tym kierunku idzie reforma i nowe regulacje papieża Franciszka, aby uprościć procedury sądowe, a poprzez to przyspieszyć prowadzenie procesów kościelnych o nieważność małżeństwa, aby w ten sposób służyć wiernym rozwiedzionym i żyjącym w nowych związkach. Zmiany te mają też ułatwić kontakt wiernych z trybunałami kościelnymi, co w konsekwencji ma się przyczynić do rozwiązania wątpliwości sumienia, które utrudniają życie wielu ludziom. We wprowadzonych zmianach – jak podkreśla papież – nie chodzi o naruszenie zasady nierozzerwalności małżeństwa, ale przeciwnie o jej zestawienie z konkretnymi przypadkami małżeństw zawieranych w sposób nieważny. Prowadzenie procesu o nieważność małżeństwa ma się dokonywać z całkowitym uwzględnieniem natury małżeństwa, którym jest poszanowanie prawdy. Dążenie do niej gwarantuje sprawiedliwy wyrok, który staje się realizacją prawa miłości.

Nowe przepisy, aby przyniosły oczekiwane rezultaty i spełniły zakładane cele oraz zostały wprowadzone i zastosowane w prawdzie i sprawiedliwości, wymagają całościowego, krytycznego „zamyślenia” nad dotychczasowym funkcjonowaniem sądownictwa Kościoła oraz otwarcia na *novum*, jakie przynoszą. Nadto wolności serca i umysłu biskupów, w znaku kolegalności – nie z zasady, lecz faktycznej, nowych struktur sądowno-duszpasterskich (poradni prawnych i rodzinnych), a także zmiany mentalności w podejściu do spraw i problemów sądownictwa kościelnego biskupów diecezjalnych oraz pracowników samego sądownictwa kościelnego.

Słowa kluczowe: proces o nieważność małżeństwa, papież Franciszek, motu proprio *Dominus Iesus Mitis Iudex*, reforma procesu małżeńskiego, nieważność małżeństwa.

⁶³ Franciszek, pap., List apostolski motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus...*, s. 15.

SUMMARY

Discussed the main principles of the reform process in the adjudication of nullity of marriage, contained in the motu proprio *Dominus Iesus Mitis Iudex* Pope Francis, are part of a long string of evolution of ecclesiastical legal rules governing the institution of canonical proceedings for the nullity of marriage. It is also an expression of concern for the supreme legislator of the Church for the good of the spouses and ongoing divorced and remarried who wish to regularize their marital status on ecclesiastical forum, and thus learn the truth about her marriage church. They – as poor, or divorced – were put in the center of the reform process of adjudication of nullity of marriage. Pope promulgating the new canonical procedural law of marriage annulled guided by the principle *salus animarum suprema lex* (kan. 1572), which has always accompanied the Church and who has in mind primarily the salvation of souls.

This important and fundamental principle of church law's implementation in specific provisions of the reformed process in which the faithful and its spiritual well-being seem to be paramount. In this direction the reform and new regulations Pope Francis to simplify judicial procedures and thus speed up the process leading church of nullity of marriage, in order to serve the faithful divorced and living in new relationships. The changes are also designed to facilitate contact with the faithful church tribunals, which in turn is expected to contribute to solve a problem of conscience which make life difficult for people. The changes introduced – as emphasized by the Pope – it is not about a violation of the principle of the indissolubility of marriage, but rather by its juxtaposition with specific cases of marriages as invalid. Conducting the process of nullity of marriage should take place in full respect of the nature of marriage, which is to respect the truth. The quest for the guarantees fair judgment, which becomes the realization of the law of love.

The new rules, to bring the expected results and its objectives, and have been introduced and applied in truth and justice, require a comprehensive, critical „thoughts” on the current functioning of the judiciary Church and openness to novelty they bring. Moreover, freedom of heart and mind of the bishops, in a sign of collegiality – not in principle, but real, as well as new structures forensic-pastoral (legal clinics and family), as well as a change of mentality in the approach to the issues and problems of the judiciary ecclesiastical diocesan bishops and employees of the judiciary of the Church.

Key words: process of nullity of marriage, Pope Francis, the motu proprio *Dominus Iesus Mitis Iudex*, reform process of marriage, nullity of marriage.

BIBLIOGRAFIA

Canones et decreta Concilii Tridentini ex editione Romana A. MDCCCXXXIV. Re-
petiti..., Lipsiae 1853.

Decretalium collectiones [...] editio Lipsiensis secunda, Lipsiae 1881.

Benedykt XIV, *Constitutio Dei miseratione* (1741), w: *Codicis iuris canonici fontes*, t. 1, red. P. Gasparri, Romae 1923, s. 695–701.

- Pius X, *Constitutio apostolica Sapientis Consilio* (29 VI 1908), AAS, 1(1909), s. 9–135.
- Paweł VI, *Constitutio apostolica Regimini Ecclesiae universae* (15 VIII 1967), AAS, 59(1967), s. 885–928.
- Paweł VI, *Litterae apostolicae motu proprio datae quibus normae quaedam statuuntur ad processus matrimoniales expeditus absolvendos*, AAS, 63(1971), s. 441–446.
- Franciszek, pap., *List apostolski motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, reformujący kanony Kodeksu prawa kanonicznego dotyczące spraw o orzeczenie nieważności małżeństwa (tekst łac.-pol.), Tarnów 2015.
- S. Congregatio pro Sacramentis, *Instructio servanda a tribunalibus dioecesanis in pertractandis causis de nullitate matrimoniorum*, AAS, 28(1936), s. 313–362.
- Pontificium Consilium de Legum Textibus, *Instructio servanda a tribunalibus dioecesanis et interdioecesanis in pertractandis causis nullitatis matrimonii „Dignitas connubii”*, Città del Vaticano 2005.
- Codex iuris canonici. Pii X Pontificis Maximi iussu digestus. Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, red. P. Gasparri, Romae 1934.
- Codex iuris canonici. Kodeks prawa kanonicznego*. Przekład polski, Poznań 1984.
- Góralski W., *Uprawnienia udzielone trybunałom kościelnym Belgii oraz Anglii i Walii w zakresie procesu małżeńskiego*, PrKan, 17(1974), nr 3–4, s. 107–115.
- Góralski W., *Wprowadzenie do motu proprio „Mitis Iudex Dominus Iesus”*, w: *Proces małżeński według motu proprio „Mitis Iudex Dominus Iesus”*, red. J. Krajczyński, Płock 2015, s. 7–21.
- Komentarz do Instrukcji procesowej „Dignitas connubii”*, red. T. Rozkrut, Sandomierz 2007.
- Leszczyński G., *Założenia ogólne motu proprio „Mitis Iudex Dominus Iesus”*, w: *Proces małżeński według motu proprio „Mitis Iudex Dominus Iesus”*, red. J. Krajczyński, Płock 2015, s. 23–36.
- Pawluk T., *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 4, Olsztyn 1990.
- Pawluk T., *Reforma kanonicznego procesu małżeńskiego w świetle motu proprio „Causas matrimoniales”*, PrKan, 16(1973), nr 3–4, s. 242–254.
- Pieronek T., *Normy postępowania w sprawach małżeńskich wydane przez Stolicę Apostolską dla diecezji Stanów Zjednoczonych*, PrKan 16(1973), nr 1–2, s. 177–204.
- Pio Vito Pinto, *Reforma procesu w sprawie orzekania nieważności małżeństwa*, OsRomPol, 36(2015), nr 11, s. 44–46.
- Przybyła A., *Prawo kanoniczne w świetle obrad Synodu Biskupów*, AtK, 71(1968), s. 157–168.
- Sobański R., *Między rygoryzmem a laksyzmem. Kanoniczny proces o nieważność małżeństwa na tle kondycji małżeństw sakramentalnych w Polsce*, PrKan, 53(2010), nr 3–4, s. 161–169.

KS. KRZYSZTOF GRACZYK

**DOWODZENIE NIEWAŻNOŚCI MAŁŻEŃSTWA
z tytułu poważnego braku rozeznania oceniającego
i z tytułu niezdolności do podjęcia i wypełnienia
istotnych obowiązków małżeńskich**

W każdej społeczności istnieją reguły, które określają zasady właściwego postępowania; najczęściej są to reguły prawne. W Kościele katolickim te reguły zostały zawarte w Kodeksie prawa kanonicznego. Zdefiniowano w nim także kanony dotyczące współżycia społecznego, w tym także małżeństwa. Prawo kanoniczne, podobnie jak i cywilne, przyjmuje, iż małżeństwo to umowa, specyficzny kontrakt między mężczyzną i kobietą¹.

Jednakże prawo kanoniczne bardzo wyraźnie podkreśla niezwykle istotny element małżeństwa, który jest obcy prawu świeckiemu, a mianowicie sakramentalność (kan. 1055 § 1 i 2 KPK). Dlatego kościelne

KS. KRZYSZTOF GRACZYK – studia specjalistyczne z zakresu prawa kanonicznego na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim odbył w latach 1994–1998. Był także wolnym słuchaczem na Akademii Medycznej w Lublinie i w Katedrze Psychologii na KUL. W 1998 r. uzyskał doktorat z kościelnego prawa małżeńskiego. W latach 1998–2001 był asystentem przy Katedrze Kościelnego Prawa Małżeńskiego i Rodzinnego na KUL. Od 2001 r. pracuje jako sędzia we wrocławskim Sądzie Biskupim oraz wykładowca w Wyższej Szkole Humanistyczno-Ekonomicznej we Wrocławku, a od 2003 r. na Studium Teologii we Wrocławku, Oddział w Koninie. W 2015 r. uzyskał habilitację na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Prowadzi badania z zakresu prawa małżeńskiego, ze szczególnym uwzględnieniem orzecznictwa Roty Rzymskiej w tych sprawach, a ponadto badania interdyscyplinarne, tj. z zakresu prawa, medycyny i psychologii. Zajmuje się wpływem chorób neurologicznych na skutki kanoniczne zgody małżeńskiej. Ma w swym dorobku naukowym kilkadziesiąt artykułów prawnych i prawno-duszpasterskich.

¹ Por. W. Góralski, *Poważny brak rozeznania oceniającego co do istotnych praw i obowiązków małżeńskich* (kan. 1095, n. 2 KPK), w: W. Góralski, G. Dzierżon, *Niezdolność konsensualna do zawarcia małżeństwa kanonicznego* (kan. 1095, nn. 1–3 KPK), Warszawa 2001, s. 157.

postępowanie sądowe o orzeczenie nieważności małżeństwa różni się od postępowania cywilnego, począwszy od nazewnictwa, poprzez przyczyny i skutki. Prowadzenia procesu o nieważność małżeństwa nie należy w żadnym przypadku mylić z postępowaniem rozwodowym. Prawo cywilne stanowi, że jeżeli pomiędzy małżonkami nastąpił zupełny i trwały rozkład pożycia, to każdy z małżonków może żądać, ażeby sąd rozwiązał małżeństwo przez rozwód. Oznacza to, że po pewnym czasie trwania małżeństwa, ważnie w świetle prawa cywilnego zawartego, w konsekwencji jakiegoś działania, następuje ustanie tego małżeństwa².

Trybunał Kościelny tę okoliczność rozstrzyga zupełnie inaczej. W takim przypadku Sąd Kościelny wydaje wyrok, stwierdzający, że dane małżeństwo w ogóle nie zaistniało, mimo iż zostały zachowane kanony, co do formy kanonicznej. Orzeczenie o nieważności małżeństwa w żadnym stopniu nie narusza nauki Kościoła o nierozzerwalności małżeństwa. Prawo kanoniczne stanowi, że „małżeństwo zawarte i dopełnione nie może być rozwiązane żadną ludzką władzą i z żadnej przyczyny, oprócz śmierci” (kan. 1141 KPK). Przy ustalaniu przyczyn nieważności, uwaga Sądu Kościelnego skupia się zasadniczo na wydarzeniach przedślubnych. Sąd wykazuje, że niezdolność lub jej symptomy, bądź też inny tytuł nieważności istniał już przed ślubem. Wyrażenie zgody małżeńskiej w myśl prawa kanonicznego, aby mogło być przyczyną sprawczą małżeństwa, musi być zgodne z prawem naturalnym oraz wymogami prawa kanonicznego. Z tego wynika, że prócz dojrzałości i wiedzy o małżeństwie ważność tej umowy zależna jest od zgody wewnętrznej, która w tym samym czasie powinna zostać wyrażona na zewnątrz. Kanon 1101 § 1 stanowi: „Domniemywa się, że wewnętrzna zgoda odpowiada słowom lub znakom, użytym przy zawieraniu małżeństwa”. Wartość tego aktu woli podkreśla dalej kanon 1104 § 1: „Do ważnego zawarcia małżeństwa konieczne jest, by nupturienci byli jednocześnie obecni, bądź osobiście, bądź też przez pełnomocnika”, § 2: „zgodę małżeńską nupturienci powinni wyrazić słowami, a gdy nie mogą mówić, równoznacznymi znakami”. Proces kanoniczny ma więc na celu ustalenie stanu fizycznego, wolitywnego i umysłowego stron w chwili wyrażania przez nich zgody małżeńskiej, czyli określenia zdolności podmiotu do podjęcia tej czynności prawnej³.

² Por. W. Góralski, *Kanoniczna zgoda małżeńska (kanony: 1095–1107)*, Gdańsk 1991, s. 4n.

³ Tamże.

Biorąc pod uwagę wszystkie te okoliczności, ustawodawca kościelny sformalizował podstawy, które stały się oparciem w prowadzeniu procesu o stwierdzenie nieważności małżeństwa. Zostały one pogrupowane na: 1) przeszkody kanoniczne, 2) wady zgody małżeńskiej, 3) brak formy kanonicznej.

Prowadzenie procesu o stwierdzenie nieważności małżeństwa to inaczey udowodnienie poprzez przewód sądowy ponad wszelką wątpliwość, iż określona przyczyna istniała w chwili zawierania małżeństwa⁴.

1. Dowodzenie braku rozeznania oceniającego co do istotnych obowiązków małżeńskich

Brak rozeznania oceniającego co do istotnych obowiązków małżeńskich polega na tym, że nupturient nie jest pozbawiony władzy używania rozumu i zdaje sobie sprawę z tego, jaka jest natura małżeństwa, ale nie ma rozeznania co do wartości i powagi istotnych praw i obowiązków, które przy zawieraniu małżeństwa są przekazywane i przyjmowane⁵.

Jeśli więc ktoś w swej lekkomyślności, niedojrzały psychicznie nie przywiązuje żadnego znaczenia do praw i obowiązków, do których się zobowiązuje zawierając małżeństwo, zawiera je nieważnie⁶.

Przedmiotem dowodzenia poważnego braku rozeznania oceniającego co do istotnych praw i obowiązków małżeńskich jest fakt występowania źródła tego braku oraz fakt jego ciężkości. Doniosłym środkiem dowodowym są tutaj zeznania stron i wiarygodnych świadków oraz różne okoliczności. Szczególną jednak rolę odgrywa tutaj dowód z opinii biegłych opisany w kanonie 1680 KPK, iż sędzia powinien skorzystać z pomocy jednego lub kilku biegłych. Biegłymi mogą być tutaj psychiatrzy i psychologowie, których ekspertyzy posiadają walor dowodowy⁷.

Zadaniem biegłego jest dostarczenie sędziemu odpowiedzi na następujące pytania: 1) czy w czasie zawierania małżeństwa strona była dotknięta zakłóceniem psychicznym; 2) jaka była natura, początek i stopień ciężkości tego zakłócenia; 3) jaki był wpływ tego zakłócenia w procesie podejmowania decyzji na zawarcie małżeństwa⁸.

⁴ Por. W. Góralski, *Ius matrimoniale. Ze studiów nad kościelnym prawem małżeńskim*, t. 1, Lublin 1990, s. 21n.

⁵ Por. P. Gajda, *Prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, Tarnów 2000, s. 134.

⁶ Por. KPK kan. 1095,2.

⁷ Por. W. Góralski, *Kanoniczna zgoda małżeńska...*, dz. cyt., s. 54.

⁸ Tamże.

Biegli powołani przez trybunały kościelne powinni być znakomitymi psychiatrami i psychologami. Jednakże najpoważniejszą ich cechą powinna być uczciwość i wierność doktrynie katolickiej w wykonywaniu swojej pracy. Biegły sądowy nie rozstrzyga danej sprawy, samo rozstrzygnięcie należy wyłącznie do sędziego. To on orzeka, czy kontrahent posiadał w chwili zawierania umowy małżeńskiej niezbędne rozeznanie oceniające co do istotnych praw i obowiązków małżeńskich wzajemnie przekazywanych i przyjmowanych⁹.

Dzięki opinii biegłych sędzia może zrobić sobie moralną pewność co do istnienia w momencie zawierania małżeństwa braku rozeznania oceniającego i to tak poważnego, iż stał się przyczyną nieważnego konsensu małżeńskiego. Bardzo ważną kwestią jest, aby biegły nie formułował wyników swoich badań w formie prawniczej, a sędzia wydając wyrok ma brać pod uwagę także inne materiały dowodowe. W sądach kościelnych biegli są tak zwanymi „świadkami technicznymi”. Sędziowie, którzy zbierają materiał dowodowy i wydają wyroki, są ostrzegani przed możliwością popełniania błędów polegających „na uznaniu nawet niewielkich patologii jako przyczyny powodującej niezdolność do wyrażenia zgody małżeńskiej, bądź też na swoistym, lekceważącym ujmowaniu *discretio iudicii*”¹⁰.

Nie wolno również zbyt łatwo ferować wyroków *pro invaliditate*. To ostrzeżenie jest kierowane głównie do sędziów trybunałów niższych stopni. Poważna przyczyna pozbawiająca nupturienta należnego rozeznania oceniającego powinna występować – choćby w sposób ukryty – w chwili zawierania małżeństwa, o czym sędzia powinien posiadać moralną pewność.

W rzędzie domniemań sędziowskich należy wymienić i takie, iż wystarczające rozeznanie oceniające istnieje zawsze u nupturienta, chyba że w oparciu o poważne argumenty udowodni się coś przeciwnego¹¹.

2. Dowodzenie niezdolności do podjęcia i wypełniania istotnych obowiązków małżeńskich

Dowodzenie nieważności z tego tytułu różni się dość znacznie od pozostałych. Mianowicie, we wszystkich tytułach nieważności małżeństwa, np. symulacji, przymusu, podstępnego wprowadzenia w błąd itd., bada

⁹ Por. tamże, s. 55.

¹⁰ Por. tamże, s. 56.

¹¹ Tamże, s. 57.

się szczegółowo czas i fakty przedślubne, próbując tam znaleźć symptomy czy to nieszczerego ślubowania, czy to poddania się zastraszeniu, czy to ukrywania czegoś, by wyłudzić zgodę małżeńską. Tylko istnienie tych stanów przed ślubem może suponować ich istnienie w momencie składania przysięgi małżeńskiej, czyniąc ją z gruntu nieważną. Natomiast niezdolności psychicznej do podjęcia obowiązków małżeńskich w wielu przypadkach przed ślubem się nie stwierdzi – ona objawia się dopiero po ślubie, gdy strony zamieszkają razem i są ze sobą bez przerwy, gdy pojawi się dziecko, codzienne obowiązki itd. Stąd w procesach z tytułu niezdolności psychicznej bada się z konieczności fakty poślubne, a potem przekazuje się sprawę biegłemu sądowemu – psychiatrze lub psychologowi, który z fachowego punktu widzenia musi wydać opinię o istnieniu bądź nieistnieniu niezdolności u danego osobnika¹².

Kanon 1095 § 3 stanowi: „niezdolni do zawarcia małżeństwa są ci, którzy z przyczyn natury psychicznej nie są zdolni podjąć istotne obowiązki małżeńskie”. Przepis ten dotyczy osób, które są zdolne ukształtować i wyrazić zgodę małżeńską, ale – z racji psychicznych – nie są w stanie podjąć i wypełnić obowiązków małżeńskich. Te racje psychiczne nie oznaczają choroby psychicznej, jak wielu sądzi. Chodzi tu o pewnego rodzaju anomalie psychiczne, które uniemożliwiają podjęcie istotnych obowiązków małżeńskich, takich jak tworzenie pełnej międzyosobowej wspólnoty małżeńskiej, podjęcie obowiązku zrodzenia i wychowania potomstwa oraz obowiązku troski o jedność i wyłączność więzi małżeńskiej¹³.

Nie należy jednak tego kanonu traktować jako swego rodzaju „worek”, do którego będzie można wrzucić wiele bliżej nieokreślonych zaburzeń i niezdolności¹⁴.

Sytuacja, która jest spowodowana wielością spraw w sądach kościelnych między innymi z tytułu niezdolności do podjęcia i wypełnienia istotnych obowiązków małżeńskich, nakłada na kanonistów obowiązek bardziej precyzyjnego określenia niezdolności uniemożliwiającej zawarcie ważnego małżeństwa. Mówi się wtedy o tak zwanej niezdolności kwalifikowanej, czyli powodującej nieważność małżeństwa. Analizując wyroki trybunałów kościelnych oraz wyroki Roty Rzymskiej w okresie po

¹² Por. F. Bersini, *Il nuovo diritto canonico matrimoniale*, Torino 1983, s. 79.

¹³ Por. W. Góralski, *Poważny brak rozeznania oceniającego...*, art. cyt., s. 157.

¹⁴ Por. G. Dzieżon, *Niezdolność do zawarcia małżeństwa jako kategoria kanoniczna*, Warszawa 2002, s. 23n.

ogłoszeniu KPK w 1983 r., można zauważyć, że zdecydowana większość wyroków trybunałów lokalnych wydanych na podstawie kanonu 1095 § 2 i 3 była przez Rotę uchylona. W latach ostatnich nastąpiła znaczna równowaga. Wypada przypomnieć, iż wiele wskazówek do interpretacji omawianych norm Rota Rzymska wypracowała już przed promulgacją nowego kodeksu¹⁵.

2.1. Przymioty kwalifikowanej niezdolności do podjęcia i wypełniania istotnych obowiązków małżeńskich

Aby niezdolność do małżeństwa, o której mowa w kanonie 1095 § 3, uniemożliwiła w rzeczywistości podjęcie przez kontrahenta istotnych obowiązków małżeńskich, a w konsekwencji tego spowodowała nieważność umowy małżeńskiej, musi posiadać pewne określone właściwości: powinna być przede wszystkim ciężka, inaczej poważna (*incapacitas gravis*). Co się zaś tyczy przymiotu uprzedniości (*incapacitas antecedens*), trwałości (*incapacitas perpetua*) i absolutności (*incapacitas absoluta*), to zarówno w nauce, jak i w orzecznictwie można spotkać opinie niejednolite¹⁶.

Ciężkość, czyli powaga, jest istotną cechą niezdolności do podjęcia istotnych obowiązków. Kryterium ciężkości jest relacja, jaka zachodzi pomiędzy niezdolnością podmiotu a istotnymi obowiązkami małżeńskimi. Zwykle stwierdzenie, że ciężką jest niezdolność, która jest „wyraźnie znaczna”¹⁷, to za mało. Również niewystarczające jest kryterium medyczne, które określa, że dana anomalia jest poważna. Ciężkość niezdolności polega na tym, iż kontrahent jest rzeczywiście niezdolny do podjęcia istotnego obowiązku małżeńskiego. Niezdolność ciężka, a więc rzeczywista, różni się od trudności, które kontrahent może przejawiać w stosunku do określonego istotnego obowiązku małżeńskiego, np. dochowania wierności drugiej stronie¹⁸.

Przemawiając do Roty Rzymskiej Jan Paweł II przestrzegał przed utożsamianiem niezdolności ze zwykłymi trudnościami. Aby orzec o nieważności małżeństwa z kanonu 1095 § 3, nie mogą wystarczyć takie braki psychiczne, które powodują trudności w każdym życiu małżeńskim i zmuszają do wyrzeczeń. Nie są również wystarczające takie cechy psychiczne,

¹⁵ Por. R. Sztymlicer, *Istotne obowiązki małżeńskie*, Warszawa 1997, s. 165.

¹⁶ Por. W. Góralski, *Kanoniczna zgoda małżeńska...*, dz. cyt., s. 70.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Por. J. Troska, *Moralność życia płciowego, małżeńskiego i rodzinnego*, Poznań 2006, s. 53.

które sprzyjają powstawaniu napięć pomiędzy małżonkami, które jednak nie wykluczają wolności w dążeniu do celu, jakim jest dobro współmałżonków i zrodzenie potomstwa¹⁹.

Upředniość niezdolności oznacza, że istniała ona już przed zawarciem małżeństwa. Aby udowodnić, iż niezdolność występowała w samym momencie zawierania umowy małżeńskiej, trzeba udowodnić – w większości przypadków – że ta niezdolność istniała już w okresie przedślubnym. Inna zaś opinia polega na tym, że „niezdolność należy uważać za upřednią także wówczas, gdy występuje dopiero po zawarciu małżeństwa, ale pochodzi z przyczyny istniejącej już w momencie wyrażania zgody małżeńskiej (*inacapacitas latens* – niezdolność ukryta, nieznaną)”. W takim przypadku w momencie zawierania małżeństwa zaistniało już wszystko, co składa się na powstanie niezdolności (*incapacitatis*). Gdy natomiast przyczyna niezdolności istniała w dniu zawierania małżeństwa *in actu proximo remoto*, to jest nie istniały wówczas wszystkie elementy niezbędne do wywołania skutku (niezdolności), takiej niezdolności nie można uznać za upřednią²⁰.

Małżeństwo dochodzi do skutku w momencie ważnego wyrażenia zgody małżeńskiej. Stąd też spotyka się opinie, według których wymóg upředniości niezdolności jest zbędny, gdyż wystarcza, by niezdolność ta występowała w chwili zawierania małżeństwa. Kanon 1134 KPK stwierdza: „Z ważnego małżeństwa powstaje między małżonkami węzeł, z natury swej wieczysty i wyłączny. W małżeństwie chrześcijańskim małżonkowie zostają ponadto przez specjalny sakrament wzmocnieni i jakby konsekrowani do obowiązków swego stanu i godności”, które zaczynają obowiązywać dopiero w chwili wyrażenia ważnej zgody małżeńskiej, wcześniej prawnie one nie istnieją. Jednakże nie ulega najmniejszej wątpliwości, że niezdolność tak zwana następcza nie może uczynić nieważną ważnie zawartej umowy małżeńskiej. Dalej kanoniści doszli do wniosku, że o ile na ważność małżeństwa ma wpływ niezdolność istniejąca w czasie zawierania związku małżeńskiego, to nie ma wpływu ta, która zaistniała już po jego zawarciu. Z jednej i drugiej opinii można wysnuć wniosek, że niezdolność powinna istnieć w chwili zawierania umowy małżeńskiej²¹.

¹⁹ Por. G. Dzierżon, *Niezdolność do zawarcia małżeństwa...*, dz. cyt., s. 28n.

²⁰ Por. J. Tróska, *Moralność życia płciowego...*, s. 54.

²¹ Tamże, s. 55.

Upředniość niezdolności wymagana jest szczególnie, gdy poprzez przewód procesowy dowodzi się niezdolność do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich. Zakłada się wtedy, iż jeśli niezdolność nie występowała w okresie przedślubnym, to niemożliwe jest udowodnienie, że zaistniała w samym momencie zawierania związku małżeńskiego. Ma ona źródło w okresie wcześniejszym. W teorii na pewno upředniość niezdolności nie jest konieczna. Być może, dlatego w jednej z ostatnich swoich publikacji dotyczącej niezdolności do zawarcia małżeństwa W. Góralski wyraził opinię, „iż przedmiotu upředniości nie można wymagać”²².

Wystarczy, aby niezdolność wystąpiła rzeczywiście w momencie zawierania umowy małżeńskiej. Jednakże ogólne stanowisko jest takie, że niezdolność istniejąca w momencie zawierania umowy małżeńskiej nie powstaje w sposób nagły w tej właśnie chwili. „Jeśli nie istniała wcześniej, nie istnieje również w momencie wyrażania zgody małżeńskiej”²³.

Trwałość niezdolności oznacza, że jest ona nieusuwalna (nieuleczalna), nie da się jej przezwyciężyć, usunąć zwykłymi i godziwymi środkami²⁴. Chodzi tu o to, czy *incapacitas* musi być nieuleczalna lub nieusuwalna, by spowodować nieważność zgody małżeńskiej. Aby choć w jakimś stopniu odpowiedzieć na to pytanie, należy przypomnieć, iż jedne obowiązki małżeńskie mają charakter negatywny, inne zaś pozytywne. Orzecznictwo sądowe stosuje zasadę, w myśl której prawo negatywne, które czegoś zakazuje, obowiązuje zawsze (*semper et pro semper*) – to znaczy w każdym momencie. Tak więc, kto wyraża zgodę małżeńską i nie jest zdolny – w chwili jej wyrażania i w jakimkolwiek innym okresie czasu – do wypełnienia obowiązku zachowania wyłączności w relacjach małżeńskich, ponieważ wstrzemięźliwość małżeńska przekracza jego siły psychiczne, jest niezdolny do zawarcia małżeństwa. Trwałość zatem niezdolności w odniesieniu do obowiązków negatywnych nie jest wymagana do nieważności²⁵.

Jeśli natomiast chodzi o obowiązki małżeńskie o charakterze pozytywnym, które wiążą zawsze, lecz nie ustawicznie (*semper, sed non pro semper*), to niezdolnym do podjęcia tych obowiązków w małżeństwie jest ten, kto nigdy nie może ich wypełnić, ponieważ z konieczności nie mógłby

²² Por. S. Paździór, *Przyczyny psychiczne niezdolności osoby do zawarcia małżeństwa w świetle kanonu 1095*, Lublin 1999, s. 55.

²³ Tamże.

²⁴ Por. Decisio z 6 IV 1990, coram Palestro, „Il Diritto Ecclesiastico”, 101(1990), s. 219.

²⁵ Por. W. Góralski, *Kanoniczna zgoda małżeńska...*, dz. cyt., s. 73.

ich wypełnić w tym momencie, w którym wreszcie obowiązywałyby²⁶. Niezdolnym zatem do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich o charakterze pozytywnym jest ten, kto nie może ich wypełnić, gdy obowiązują²⁷.

Istnieją również opinie, w myśl których *incapacitas*, zarówno jeśli chodzi o obowiązki o charakterze negatywnym jak i pozytywnym, powinna być trwała to znaczy nieusuwalna.

Jeszcze inne stanowisko podziela pogląd, iż trwałość, czyli nieusuwalność niezdolności do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich, nie jest wymagana w odniesieniu do żadnej kategorii obowiązków małżeńskich²⁸.

Analizując zagadnienie trwałości niezdolności do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich można wymienić następujące opinie:

- a) niezdolność nie musi być trwała z wyjątkiem obowiązku spełniania aktów małżeńskich (*bonum prolis*);
- b) niezdolność musi być trwała – to znaczy nie można jej usunąć w stosunku do wszystkich istotnych obowiązków małżeńskich;
- c) niezdolność nie musi być trwała w odniesieniu do żadnego z obowiązków, wystarczy że istnieje w momencie, w którym zawierany jest związek małżeński²⁹.

Absolutność niezdolności oznacza, że nie jest ona relatywna. Niezdolność relatywna polega na tym, że jakkolwiek żadna ze stron nie jest dotknięta patologią osobowości, to jednak z powodu pewnej przeszkody osoby te nie mogą ustanowić żadnej innej więzi, jak tylko więź patologiczną. Niezdolność absolutna to taka niezdolność, która uniemożliwia kontrahentowi podjęcie istotnych obowiązków w stosunku do każdego współpartnera. Większość kanonistów jak również audytorów Roty Rzymskiej opowiada się za niezdolnością absolutną. Istnieje tu jednak niebezpieczeństwo mylenia problemu ważności lub nieważności małżeństwa z życiem małżeńskim, które jest szczęśliwe. Jest jednak wielu takich, którzy głoszą pogląd, iż do spowodowania nieważności małżeństwa wystarczy niezdolność relatywna (względna)³⁰.

²⁶ Por. tenże, *Ius matrimoniale. Ze studiów nad kościelnym prawem małżeńskim...*, dz. cyt., 23n.

²⁷ Por. tenże, *Kanoniczna zgoda małżeńska...*, dz. cyt., s. 74.

²⁸ Tamże, s. 77.

²⁹ Por. R. Sztymiler, *Znaczenie osobowości kandydata do małżeństwa w świetle obowiązującego prawa kanonicznego*, PrKan, 40(1997), nr 1–2, s. 201.

³⁰ Por. E. Díaz Pentado, *El impedimento de edad en el Derecho español*, „Revista Española de Derecho Canonico”, 45(1988), s. 657.

2.2. Formy niezdolności

Dojrzałość psychologiczna łączy się z takimi cechami, jak: autonomia wewnętrzna, określony system wartości funkcjonujący jako autonomiczny system motywacyjny, a także nastawienie prospołeczne w kontaktach interpersonalnych³¹. Można przyjąć, iż dojrzałość psychiczna jest takim punktem w rozwoju osobowości, w którym osoba jest świadoma i wolna w działaniu oraz dostosowaniu się do pewnych swoich ideałów. Ta dojrzałość łączy się ze zdolnością do zmierzania się z wewnętrznymi i zewnętrznymi trudnościami³².

Stopień dojrzałości lub niedojrzałości osobowej jest jednym z czynników istotnie wpływających na funkcjonowanie małżeństwa. Niedojrzałość może dotyczyć wielu sfer; w tym miejscu należy wspomnieć o tych, które – jak się wydaje – mają kluczowe znaczenie. Chodzi mianowicie o sferę psychoseksualną i osobowościową. Nieprawidłowości w sferze psychoseksualnej prowadzą do braku lub nieumiejętności właściwego odczytania swojej płciowości, a w konsekwencji traktowania jej w sposób instrumentalny i zabawowy. Dotyczą one również braku kontroli własnej impulsywności i niezdolności przewidywania skutków zachowań seksualnych. W konsekwencji niedojrzałość psychoseksualna może prowadzić do przerostu troski o siebie, egocentryzmu i różnych form dewiacji, które utrudniają wyłączność i sposób relacji między małżonkami w tym zakresie³³.

Nieprawidłowości w sferze osobowościowej pozostają poza sferą psychoseksualną; chodzi tu o różne formy niedojrzałej osobowości, a także jej zaburzenia. Można przyjąć, że osoba niedojrzała ujawnia w zachowaniu cechy właściwe dla osób znajdujących się poniżej jej poziomu

³¹ Por. W. Prężyńska, *Problem psychologicznych kryteriów niezdolności do podjęcia i wypełnienia zobowiązań małżeńskich*, w: *Kościół i prawo*, red. J. Krukowski, t. 6, Lublin 1988, s. 104; A. Mendonca, *The Effects of Personality Disorders on Matrimonial Consent*, „*Studia Canonica*”, 21(1987), s. 71–77; C.H. Hall, G. Lindzey, *Theories of Personality*, ed. 2, New York 1972, s. 669.

³² Por. R.W. Guiry, *Immaturity, Maturity, and Christian Marriage*, „*Studia Canonica*”, 25(1991), s. 111–113.

³³ Por. M. Trawińska, *Niedojrzałość społeczna do życia seksualnego*, w: *Seksuologia – zarys encyklopedyczny*, red. K. Imieliński, Warszawa 1985, s. 210; S. Steuden, *Zadania psychologa w sprawach o stwierdzenie nieważności małżeństwa*, w: Z. Płużek, *Psychologia pastoralna*, Kraków 1991, s. 202–223; S. Steuden, *Psychologiczne problemy ujawniające się w procesie orzekania o nieważności małżeństwa*, w: *Wybrane zagadnienia z psychologii klinicznej*, red. S. Steuden, Lublin 1992, s. 32–34.

wieku i wykształcenia. Niedojrzałość może odnosić się do pojedynczego lub wielu aspektów zachowania. W odniesieniu do małżeństwa ważna jest niedojrzałość społeczna i emocjonalna; stanowi ona bowiem istotne zagrożenie dla trwałości małżeństwa³⁴.

Nedojrzałość społeczna przejawia się w takich zachowaniach, jak: niski poziom aktywności społecznej, obniżona samodzielność, nieumiejętność długotrwałego wysiłku nastawionego na realizację odległego celu. Niedojrzałość emocjonalna wyraża się słabo zróżnicowanymi i nieadekwatnymi reakcjami emocjonalnymi, egocentryzmem, brakiem zrównoważenia emocjonalnego, obniżoną odpornością na stres. Osoba niedojrzała może wprawdzie podejmować działania i oceniać je z punktu widzenia użyteczności własnej, ale o jej postępowaniu często decydują przypadkowe czynniki sytuacyjne i wzbudzona potrzeba, które nadają kierunek jej aktywności³⁵.

Wiele osób w okresie kojarzenia się małżeństwa ujawnia cechy osobowości niedojrzałej lub jeszcze niedojrzałej. Przy czym pojawia się istotny problem w różnicowaniu cech niedojrzałości wynikłych w racji młodego wieku od tych, które już mają charakter patologiczny. Odróżnienie to nie jest proste, zwłaszcza gdy się uwzględni fakt, że dojrzałość na danym poziomie wieku może być różna w różnych sferach osobowościowych. Przejawem niedojrzałości związanej z młodym wiekiem mogą być: pochopne podjęcie decyzji o zawarciu małżeństwa (np. w sytuacji ciąży), krótka i powierzchowna znajomość partnera, która w opinii stron jest uważana za w pełni wystarczającą, niewiedza na temat istoty małżeństwa oraz związanych z nim wzajemnych praw i zobowiązań, brak podstawowych doświadczeń życiowych, np. dotyczących prowadzenia gospodarstwa domowego. Te formy niedojrzałości najczęściej mają charakter przejściowy, choć należy przyznać, iż proces dojrzewania u tych osób niejednokrotnie może przebiegać dramatycznie³⁶.

W praktyce psychologicznej spotyka się osoby, które zawarły drugi związek małżeński, w ich ocenie szczęśliwy. Uzasadniając przyczynę niepowodzenia w pierwszym małżeństwie, podkreślają zarówno niedojrzałość swoją, partnera lub ich obojga. Niedojrzałość ta w ich opinii

³⁴ Por. A. Mendonca, *The Effects of Personality Disorders on Matrimonial Consent...*, art. cyt., s. 77–82; P. Wesełman, *Psychiczna niezdolność do małżeństwa jako problem sądownictwa kościelnego*, w: *Kościół i prawo*, t. 3, red. J. Krukowski, Lublin 1984, s. 79–80.

³⁵ Por. R.W. Guiry, *Immaturity, and Christian Marriage...*, art. cyt., s. 93–95.

³⁶ Por. A. Mendonca, *The Effects of Personality...*, art. cyt., s. 82n.

wyrażała się uporem, nieliczeniem się ze stanowiskiem partnera, egoizmem, brakiem wyrozumiałości, preferowaniem życia bez obowiązków, przedkładaniem własnych racji ponad inne, niezauważeniem potrzeb partnera, niechęci do posiadania potomstwa z racji jego uciążliwości. Te osoby najczęściej uważają, iż pierwszy nieudany związek małżeński miał przebieg trudny, a niejednokrotnie dramatyczny, lecz to wszystko stanowiło jednocześnie okazję do refleksji nad sobą i własnym udziałem w rozegranym dramacie życiowym. Stało się także podstawą poszukiwania innych niż dotychczasowe sposobów zachowania i oceny prawdziwej istoty małżeństwa³⁷.

Specyficznym przejawem niedojrzałości, mającym kluczowy wpływ na funkcjonowanie małżeństwa, jest nadmierne, patologiczne uzależnienie od rodziców. Wyrazem takiej zależności może być całkowite podporządkowanie się ich woli, przestrzeganie ustalonych przez nich norm, brak samodzielności w zakresie decyzji i działania. W skrajnej postaci może dochodzić do przejmowania ich postaw i opinii, nierzadko negatywnych, wobec współmałżonka. U osób tych jeszcze przed zawarciem małżeństwa daje się zauważyć nadmierne przywiązanie do rodziców, niechęć do odejścia od nich. Po zawarciu małżeństwa może występować chęć pozostania przy nich, pomimo iż inne były ustalenia dotyczące miejsca zamieszkania. W krótkim okresie po zawarciu małżeństwa może dojść do powstania koalicji rodziców z własnym dzieckiem przeciwko drugiej stronie³⁸.

Powstawaniu nadmiernej zależności sprzyja obniżona dojrzałość psychiczna, infantyлизм, niezaradność, obniżony poziom funkcji intelektualnych – głównie w zakresie planowania, przewidywania, samodzielnego myślenia i podejmowania decyzji. Nasilenie różnych form niedojrzałości jest szczególnie widoczne w różnych typach zaburzenia osobowości. Ich obecność często uniemożliwia nawiązanie relacji we wspólnocie małżeńskiej. Zaburzenia te obejmują takie cechy, jak: trwała niezdolność do nawiązania głębokiej więzi uczuciowej, bezosobowy stosunek do życia seksualnego, brak poczucia winy, wstydu i odpowiedzialności, nieumiejętność odraczania zaspokajania potrzeb, autodestrukcyjny sposób życia, brak wglądu w przyczyny własnych niepowodzeń, szybkie zniechęcanie się i wycofywanie z podjętych działań, niezdolność planowania odległych

³⁷ Por. R.W. Guiry, *Immaturity, and Christian Marriage...*, art. cyt., s. 94n.

³⁸ Por. H. Clecley, *The Mask of Sanity*, ed. 5, Saint Louis 1976, s. 336.

celów i przewidywania skutków własnego postępowania, niezdolność do wyciągania wniosków z własnych doświadczeń³⁹.

Konsekwencjami powyższych cech, mających najczęściej charakter trwałe, są: brak stabilizacji życiowej pomimo dobrego poziomu intelektualnego, brak trwałych związków z innymi ludźmi, zrywanie więzi małżeńskich i rodzinnych, powierzchowne angażowanie się w układy interpersonalne ze skłonnością do wrogości i manipulacji innymi, uleganie nałogom, skłonność do zachowań przestępczych i antysocjalnych. Znaczne zaburzenie osobowości uniemożliwia tworzenie wspólnoty małżeńskiej i realizację podjętych zobowiązań⁴⁰.

Problem ten od strony prawnej reguluje zarówno prawodawca cywilny, jak i kościelny. Im większy jest stopień zaburzenia osobowości, tym większe prawdopodobieństwo niepowodzenia w małżeństwie⁴¹.

Niezdolność do podjęcia i wypełniania istotnych obowiązków małżeńskich może się przejawiać w różnych formach. Większość z nich pokrywa się z przyczynami niezdolności, które też mogą się przejawiać w różnych formach. Przyjmuje się, że *incapacitas* objawiać się może w następujących formach: w niezdolności do pożycia intymnego odbywanego w sposób ludzki; w homoseksualizmie, lesbijstwie, nimfomanii, satyryzmie, transseksualizmie, sadyzmie itp. zaburzeniach seksualnych, następnie w niezdolności do jedności małżeńskiej, w nieprzewycięzalnej awersji do zrodzenia dziecka, w niezdolności wychowania potomstwa, w niezdolności podjęcia się realizacji *bonum coniugum*, a więc w niezdolności utworzenia wspólnoty życia małżeńskiego, w niezdolności nawiązania międzyosobowych relacji małżeńskich; te ostatnie formy wynikają często z alkoholizmu lub narkomanii albo z innych zaburzeń psychicznych, uniezdalniających na przykład do świadczenia współmałżonkowi pomocy⁴².

Niektórzy kanoniści konkretyzują obowiązki mające istotne znaczenie w małżeństwie i określają nowe formy niezdolności. I tak, zwraca się

³⁹ Por. tamże, s. 337–338; A. Mendonca, *The Effects of Personality...*, art. cyt., s. 77–81, 85–120.

⁴⁰ Por. J.C. Coleman, J.N. Butcher, R.C. Carson, *Abnormal Psychology and Modern Life*, ed. 6, Glenview 1980, s. 275–286; J. Jaroszyński, *Zespoły zaburzeń psychicznych*, w: *Psychiatria*, red. W.S. Dąbrowski [i in.], t. 1, Warszawa 1987, s. 20–41; American Psychiatric Association: *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (3rd ed.), Washington 1980; *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (3rd revised), Washington 1987.

⁴¹ Por. KPK, kan. 1095.

⁴² Por. R. Sztymiler, *Istotne obowiązki małżeńskie...*, dz. cyt., s. 473.

uwagę na to, iż pożycie małżeńskie ma się odbywać w sposób „ludzki i naturalny”, a więc niezdolni do zawarcia małżeństwa są ci, którzy nie potrafią w taki sposób prowadzić pożycia intymnego.

W wyniku postępu medycyny, zwłaszcza psychiatrii, a także psychologii i antropologii określa się coraz to nowe formy niezdolności podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich z przyczyn natury psychicznej. Niektóre zaburzenia i anomalie mają jednak charakter względny i to, czy powodują one niezdolność, czy nie, zależy od zaawansowania choroby oraz innych okoliczności⁴³.

Przejawem niezdolności realizacji *bonum coniugum* jest także niezdolność nawiązania relacji interpersonalnych i utworzenia wspólnoty życia małżeńskiego. Mażonkowie mają prawo wspólnego zamieszkiwania, gdyż bez tego nie mogliby stworzyć jedności duchowej i prawdziwej wspólnoty życia. Osoba niezdolna z powodów natury psychicznej do wspólnego zamieszkiwania ze współmałżonkiem nie jest zdolna do ważnego zawarcia małżeństwa. Niezdolnymi do zawarcia małżeństwa są nupturienci, którzy nie są zdolni do ofiarności i postawy altruistycznej wobec współmałżonka, do wzajemnego darowania się, co zakłada określony stopień dojrzałości. W przypadku stwierdzenia rozsianego czy innych chorób o podłożu neurologicznym, należy dokładnie zbadać, czy zaburzenia powodujące ewentualną niezdolność rzeczywiście mogą być zaliczone do kategorii przyczyn psychicznych. Jeśli zaburzenia są tylko natury fizycznej, neurologicznej, nie można mówić o niezdolności do małżeństwa w sensie kanonicznym. Jeśli natomiast istnieją poważne zaburzenia psychiczne, sędzia musi mieć pewność, czy to właśnie one powodują niezdolność⁴⁴.

3. Rola biegłego sądowego

Udział biegłych w procesie prawodawca kodeksowy nazywa „pomocą”, która obejmuje zbadanie osób lub zapoznanie się z aktami, bądź też obydwaj sposoby razem⁴⁵. Z pomocy biegłych psychiatrów, psychologów, seksuologów, ginekologów itp. należy korzystać, ilekroć na podstawie nakazu prawa lub sędziego jest konieczne ich przesłuchanie i opinia

⁴³ Tamże, s. 475.

⁴⁴ Por. K. Graczyk, *Niezdolność do wypełniania zobowiązań „bonum prolis” przez nupturientów na skutek choroby neurologicznej*, StWł, 10(2007), s. 324.

⁴⁵ Por. P. Gajda, *Prawo małżeńskie Kościoła katolickiego...*, dz. cyt., s. 306.

oparta na doświadczeniu lub wiedzy, dla potwierdzenia jakiegoś faktu lub poznania prawdziwej natury jakiejś rzeczy⁴⁶.

W sprawach dotyczących impotencji lub braku zgody spowodowanego chorobą umysłową sędzia jest zobowiązany do skorzystania z co najmniej jednego biegłego, chyba że z okoliczności wyraźnie wynika, że jest to bezużyteczne⁴⁷.

Nominacja biegłych, po wysłuchaniu lub na wnioski stron, albo dopuszczenie relacji opracowanych już przez innych biegłych, należy do sędziego⁴⁸. Biegłymi „z urzędu” mogą być lekarze, którzy wcześniej badali strony prywatnie lub przesłuchiwali ich jako świadków. Biegłych można również (jak świadków) wykluczyć lub się ich zrzec⁴⁹.

Sędzia uwzględniając propozycje wskazane ewentualnie przez strony, powinien określić swoim pismem poszczególne pytania, których ma dotyczyć opinia biegłego⁵⁰. Biegłemu daje się do wglądu akta sprawy wraz z innymi dokumentami i pomocami niezbędnymi do właściwego i wiernego wypełnienia zadania⁵¹. Sędzia, po wysłuchaniu zdania samego biegłego, wyznacza czas, w którym należy dokonać przesłuchania i przedstawić opinię⁵². Każdy z biegłych sporządza własną relację, niezależną od innych, chyba że sędzia poleci sporządzić jedną relację podpisaną przez wszystkich⁵³. W tych przypadkach należy dbać o to, aby jeden biegły nie ujawnił wyników badania drugiemu (choćby KPK z 1983 r. o tym nie mówi). Sędzia może powołać superbiegłego, gdy biegli różnią się w swoich wnioskach⁵⁴.

Biegli powinni jasno wskazać, na podstawie jakich dokumentów lub innych sposobów upewnili się o tożsamości osób (badanych), rzeczy lub miejsc, jaką metodą i w jaki sposób postępowali w opracowaniu opinii oraz na jakich argumentach opierają przede wszystkim swoje wnioski⁵⁵. Biegły

⁴⁶ KPK, kan. 1574.

⁴⁷ KPK, kan. 1680.

⁴⁸ Por. KPK, kan. 1575.

⁴⁹ Por. KPK, kan. 1576, 1550, 1555.

⁵⁰ Por. KPK, kan. 1577 § 1.

⁵¹ Por. KPK, kan. 1577 § 2.

⁵² Por. KPK, kan. 1577 § 3, 1578 § 3.

⁵³ Por. KPK, kan. 1578 § 1.

⁵⁴ Por. K. Graczyk, *Obowiązek powołania superbiegłego, przy dwóch różnych opiniach biegłych*, w: *Kościełne Prawo Procesowe. Materiały i Studia*, t. 1, Lublin 1999, s. 263–274.

⁵⁵ Por. KPK, kan. 1578 § 2.

może zostać wezwany przed sędziego, by udzielił dalszych wyjaśnień, które wydają się konieczne⁵⁶. Tak więc już niekonieczne jest przesłuchanie biegłych wymagane przez KPK z 1917 r. w kanonie 1981. Sędzia powinien uważnie rozważyć nie tylko wnioski biegłych, lecz także pozostałe okoliczności⁵⁷. Podając w wyroku uzasadnienie decyzji, powinien zaznaczyć, jakie argumenty skłoniły go do przyjęcia lub odrzucenia wniosków biegłych⁵⁸. Sędzia nie jest zobowiązany iść za opinią biegłych, choćby i zgodną, gdyż ma do swojej dyspozycji także inne źródła poznania prawdy.

Strony mogą wyznaczyć prywatnych biegłych, którzy muszą jednak być zatwierdzeni przez sędziego⁵⁹. Uzasadnieniem tego nowego przepisu jest wyjście naprzeciw stronie, która przez zaufanie, jakie ma do tego biegłego, pragnie upewnić się, czy badania zarządzone z urzędu przebiegają prawidłowo, względnie – o ile to byłoby możliwe – bronić swego zdania przy pomocy własnego biegłego. Biegli prywatni mogą, za zezwoleniem sędziego, w razie potrzeby przejrzeć akta sprawy, być obecni przy wykonywaniu ekspertyzy; zawsze zaś mogą przedstawić własną opinię⁶⁰.

Biegłym należy zapłacić wydatki i honoraria, jakie powinny być określone przez sędziego, według dobra i słuszności (kanon 1580)⁶¹.

4. Zeznania stron i świadków

Strony, świadków i biegłych z reguły przesłuchuje sędzia⁶², jego delegat lub audytor; powinien mu towarzyszyć notariusz⁶³. Przesłuchanie w zasadzie odbywa się w samej siedzibie trybunału, chyba że sędzia uzna inaczej⁶⁴ lub gdy prawo inaczej postanawia⁶⁵.

Podczas przesłuchania stron, świadków i biegłych mają prawo być obecni: obrońca wężła małżeńskiego, obrońcy stron, a także rzecznik sprawiedliwości, jeśli występuje w procesie⁶⁶, chyba że sędzia uzna, iż

⁵⁶ Por. KPK, kan. 1578 § 3.

⁵⁷ Por. KPK, kan. 1579 § 1.

⁵⁸ Por. KPK, kan. 1579 § 2.

⁵⁹ Por. KPK, kan. 1581 § 1.

⁶⁰ Por. KPK, kan. 1581 § 2.

⁶¹ Por. P. Gajda, *Prawo małżeńskie Kościoła katolickiego...*, dz. cyt., s. 307–308.

⁶² Por. KPK, kan. 1530, 1561, 1577 § 3, 1578 § 3.

⁶³ Por. KPK, kan. 1561, 1528.

⁶⁴ Por. KPK, kan. 1558 § 1, 1528.

⁶⁵ Por. KPK, kan. 1558 § 2–3.

⁶⁶ Por. KPK, kan. 1559.

należy postępować z zachowaniem tajemnicy; w czasie tego przesłuchania jednak strony nie mogą być obecne⁶⁷.

W sprawach dotyczących dobra publicznego sędzia powinien nakazać stronom złożenie przysięgi, że będą mówiły prawdę lub przynajmniej po przesłuchaniu, że zeznały prawdę, chyba że poważna przyczyna sugeruje coś innego; w innych przypadkach można postąpić według swojej roztropności⁶⁸. Kodeks Jana Pawła II wydaje się przykładać większą wagę do przysięgi o tym, że zeznano prawdę. Sędzia powinien przypomnieć świadkowi, że ma obowiązek mówić całą i samą prawdę⁶⁹ i nakazać mu złożenie przysięgi⁷⁰; jeżeli świadek odmówił jej złożenia, ma być przesłuchany jako niezaprzyśiężony⁷¹.

Sędzia przesłuchuje strony i świadków po stwierdzeniu tożsamości osób, zawsze dodaje przesłuchiwanym pytanie o źródło ich wiadomości i w jakim czasie dokładnie dowiedzieli się o tym, co zeznali⁷². Czy w czasie „niepodejrzany”, czyli nie wtedy, gdy strona powodowa postanowiła prosić o orzeczenie nieważności. Strony, rzecznik sprawiedliwości i obrońca węzła małżeńskiego mogą przedstawić sędziemu zagadnienia, pytania; według nich sędzia przesłuchuje strony, świadków i biegłych⁷³. Wypada, aby w czasie przesłuchania sędzia mógł zadawać pytania „z urzędu”⁷⁴.

Strony i świadkowie powinni być przesłuchiwanym osobno i pojedynczo. Sędzia może skonfrontować różniących się między sobą w rzeczy poważnej – strony i świadków⁷⁵. Strony, świadkowie i biegli mogą być wzywani do zeznań więcej razy⁷⁶. Protokół ze złożonych zeznań ma być na końcu przeczytany zeznającemu, dając mu możliwość uzupełnienia, skreślenia, poprawienia, zmiany⁷⁷. Protokół ze złożonych zeznań podpisują: zeznający, sędzia i notariusz. Notariusz między innymi powinien odnotować

⁶⁷ Por. KPK, kan. 1678 § 1, n. 1 i 2.

⁶⁸ Por. KPK, kan. 1532.

⁶⁹ Por. KPK, kan. 1562 § 1.

⁷⁰ Zgodnie z przepisem KPK, kan. 1532.

⁷¹ Por. KPK, kan. 1562 § 2.

⁷² Por. KPK, kan. 1563.

⁷³ Por. KPK, kan. 1533, 1561.

⁷⁴ Por. KPK, kan. 1452 § 1, 1568.

⁷⁵ Por. KPK, kan. 1560 § 1–2.

⁷⁶ Por. KPK, kan. 1530, 1570, 1578 § 3.

⁷⁷ KPK, kan. 1569.

w aktach wszystko, co godne wzmianki lub wydarzyło się przypadkowo w czasie przesłuchiwania stron lub świadków⁷⁸.

5. Wnioski kanoniczne i postulaty procesowe

Zważywszy, że tylko w przypadku poważnych zaburzeń i chorób psychicznych może nastąpić ograniczenie podstawowej wolności osoby i że pojęcia z zakresu psychologii nie zawsze pokrywają się z pojęciami kanonicznymi, sprawą zasadniczą jest to, aby z jednej strony stwierdzenie u danej osoby poważnej, nie zaś umiarkowanej, patologii psychicznej następowało przy pomocy niezawodnych metod naukowych, z drugiej zaś, by kategorie pojęciowe z zakresu psychiatrii lub psychologii nie były przenoszone w sposób automatyczny na płaszczyznę prawa kanonicznego, z pominięciem niezbędnych przystosowań uwzględniających specyficzny charakter obu nauk. Nie można przy tym zapominać, że trudności i kontrowersje związane z definicją patologii psychicznej występują w obrębie samej psychiatrii i psychologii. Istnieją oczywiście opisy i klasyfikacje, co do których istnieje *consensus* większości, bo umożliwia porozumiewanie się uczonych. Ale właśnie owe klasyfikacje i opisy podstawowych zaburzeń psychicznych mogą stać się przyczyną poważnych nieporozumień w dialogu pomiędzy ekspertem i kanonistą⁷⁹.

Nie należy do rzadkości sytuacja, kiedy badania psychologiczne i psychiatryczne, którym poddaje się kontrahentów, zamiast oceniać charakter i stan procesów psychicznych dotyczących zgody małżeńskiej oraz zdolności danej osoby do podjęcia zasadniczych obowiązków małżeńskich, ograniczają się jedynie do opisu ich zachowań w różnych okresach życia, stwierdzając na tej podstawie istnienie anomalii sklasyfikowanych wstępnie według diagnostycznych schematów. Trzeba przyznać z całą otwartością, że tego rodzaju działanie – skądinąd cenne – nie daje wystarczająco jasnej odpowiedzi, jakiej sędzia kościelny oczekuje od biegłego. Sędzia powinien żądać od biegłego, by posunął się jeszcze dalej, to znaczy, by w swojej analizie dokonał oceny przyczyn i dynamiki procesów, a nie zatrzymywał się wyłącznie na wynikających z nich symptomach. Tylko taka właśnie, całościowa analiza podmiotu,

⁷⁸ Por. P. Gajda, *Prawo małżeńskie Kościoła katolickiego...*, dz. cyt., s. 308–310.

⁷⁹ Por. W. Prężyńska, *Problem psychologicznych kryteriów niezdolności do podjęcia i wypełnienia zobowiązań małżeńskich...*, art. cyt., s. 104; A. Mendonca, *The Effects of Personality...*, art. cyt., s. 71–77; C.H. Hall, G. Lindzey, *Theories of Personality*, ed. 2, New York 1972, s. 669.

jego stanu psychicznego, stopnia jego wolności w dążeniu do wartości i samorealizacji poprzez nie, może być przez sędziego przełożona na język kategorii kanonicznych⁸⁰.

W postępowaniu w sprawach dotyczących orzeczenia nieważności małżeństwa należy także brać pod uwagę wszystkie ewentualne przyczyny załamania się związku, nie tylko zaś te, które wiążą się z zaburzeniami psychicznymi. Ekspertyza, która ogranicza się do analizy opisowej poszczególnych zachowań, a nie troszczy się o wyjaśnienie ich dynamiki ani o globalną ocenę wszystkich elementów tworzących osobowość podmiotu, zmierza do z góry założonych wniosków⁸¹. W takim bowiem ujęciu oznaki infantylnizmu i skłonności do konfliktów psychicznych, które bez trudu można odnaleźć w kontrahentach, stają się bezspornym „dowodem” ich anormalności, podczas gdy w rzeczywistości są to może osoby zasadniczo normalne, które byłyby w stanie przezwyciężyć zaistniałe trudności, gdyby nie zrezygnowały z walki i poświęcenia⁸².

Inną dość częstą przyczynę nieporozumień w ocenie objawów patologii psychicznej stanowi nie tyle przesadne jej wyolbrzymianie, co bezpodstawne zawężanie kryteriów stanowiących o zdolności do życia w małżeństwie. Nieporozumienie może powstać wtedy, gdy biegły uznaje kontrahenta za niezdolnego do małżeństwa, przyjmując za kryterium nie minimum wystarczające do ważnej zgody małżeńskiej, ale ideał pełnej dojrzałości jako warunek szczęśliwego pożycia małżeńskiego⁸³.

STRESZCZENIE

Rozpatrując postępowanie procesowe o stwierdzenie nieważności małżeństwa z tytułu poważnego braku rozeznania oceniającego i niezdolności do podjęcia i wypełnienia istotnych obowiązków małżeńskich należy podkreślić, że jego celem

⁸⁰ Jan Paweł II, *Allocutio ad Rotae romanae auditores coram admissos* (5 II 1987), AAS, 79(1987), s. 1453; Ch. Lefebvre, *De peritorum iudicumque habitudine in causis matrimonialibus ex capite amentiae*, „Periodica”, 65(1976), s. 109; Decisio coram Anné, 22 VII 1969, „Sacrae Romanae Rotae Tribunal. Decisiones seu Sententiae”, 61(1969), s. 865–876; Decisio coram Raad, 13 XI 1979, „Monitor Ecclesiasticus”, 105(1980), s. 37; Decisio coram Pinto, 9 XI 1984, „Monitor Ecclesiasticus”, 110(1985), s. 326.

⁸¹ Por. A. Mendonca, *The Effects of Personality...*, art. cyt., s. 77–82; P. Weseman, *Psychiczna niezdolność do małżeństwa jako problem sądownictwa kościelnego...*, art. cyt., s. 79–80.

⁸² Por. R.W. Guiry, *Immaturity, Maturity, and Christian Marriage...*, art. cyt., s. 111n.

⁸³ Por. M. Trawińska, *Niedojrzałość społeczna do życia seksualnego...*, art. cyt., s. 210; S. Steuden, *Zadania psychologa w sprawach o stwierdzenie nieważności małżeństwa...*, art. cyt., s. 23–25.

właściwym jest ustalenie przedmiotu sporu, poznanie całokształtu sprawy, krytyczna ocena materiału dowodowego, właściwe rozstrzygnięcie wątpliwości, wyrokowanie oraz zapewnienie możliwości apelacji od wyroku.

Celem i skutkiem procesu o nieważność małżeństwa z tytułu poważnego braku rozeznania oceniającego i niezdolności do podjęcia i wypełnienia istotnych obowiązków małżeńskich jest również stwierdzenie przez sędziego istnienia bądź nieistnienia faktu prawnego. Skutki prawne przychodzą automatycznie. Jeżeli fakt prawny miał miejsce, osoby są związane z mocy prawa. Jeżeli fakt nie istniał, strony są wolne od skutków prawnych, których mogłyby unikać, np. postępowania o nieważność małżeństwa.

Słowa kluczowe: proces, niezdolność wypełnienia obowiązków małżeńskich, biegły sądowy, zeznania świadków, trybunał kościelny, rozeznanie oceniające, sędzia kościelny, przedmiot dowodzenia, dowodzenie sądowe.

SUMMARY

Taking into consideration both the judicial proceedings of the nullity of marriage because of the serious lack of the assessing insight and the inability of taking and fulfilling the essential conjugal duties, it has to be highlighted that its appropriate goal is to establish the object of the dispute, getting to know the entirety of the matter, the criticism of the evidence, the appropriate judgement of doubt, and what is more, adjudicating and providing the possibility for the appeal from the sentence too.

The goal of the litigation and the result of the nullity of the marriage because of the serious lack of the assessing insight and the inability of taking as well as fulfilling the essential conjugal duties is also the judge's statement of the existence or non-existence of the legal fact. The legal effects come automatically. If the legal fact takes place, the persons are associated with the legal validity of the law. If such a fact does not exist, the sides are free from the legal effects, which they could avoid, for instance, the judicial proceedings about the nullity of the marriage.

Key words: trial, inability of fulfilling the essential conjugal duties, Expert Witness, witness statements, Church Tribunal, assessing insight, competent Church Judge, object of the the judicial proceedings, judicial proceedings.

BIBLIOGRAFIA

- American Psychiatric Association, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (3rd ed.), Washington 1980; *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (3rd revised), Washington 1987.
- Bersini F., *IL nuovo diritto canonico matrimoniale*, Torino 1983.
- Chioyenda G., *Instituciones de Derecho Procesal civil*, vol. 1, Madrid 1948.
- Cleley H., *The Mask of Sanity*, ed. 5, Saint Louis 1976.

- Coleman J.C., Butcher J.N., Carson R.C., *Abnormal Psychology and Modern Life*, ed. 6, Glenview 1980.
- Decisio coram Anné z 22 VII 1969, „Sacrae Romanae Rotae Tribunal. Decisiones seu Sententiae”, 61(1969), s. 865–876.
- Decisio coram Pinto, 9 XI 1984, „Monitor Ecclesiasticus” 110(1985), s. 326–336.
- Decisio coram Raad, 13 XI 1979, „Monitor Ecclesiasticus” 105(1980), s. 37–47.
- Decisio coram Palestro, z 6 IV 1990, „Il Diritto Ecclesiastico”, 101(1990), s. 218–229.
- Diaz Pentado E., *El impedimento de edad en el Derecho español*, „Revista Española de Derecho Canonico”, 45(1988), s. 34–58.
- Dzierżon G., *Niezdolność do zawarcia małżeństwa jako kategoria kanoniczna*, Warszawa 2002.
- Dzięga A., *Strony sporu w kanonicznym procesie o nieważność małżeństwa*, Warszawa 1994.
- Gajda P., *Prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, Tarnów 2000.
- Góralski W., *Ius matrimoniale. Ze studiów nad kościelnym prawem małżeńskim*, t. 1, Lublin 1990.
- Góralski W., *Kanoniczna zgoda małżeńska (kanony: 1095–1107)*, Gdańsk 1991.
- Góralski W., *Poważny brak rozeznania oceniającego co do istotnych praw i obowiązków małżeńskich (kan. 1095, n. 2 KPK)*, w: W. Góralski, G. Dzierżon, *Niezdolność konsensualna do zawarcia małżeństwa kanonicznego (kan. 1095, nn. 1–3 KPK)*, Warszawa 2001, s. 147–189.
- Graczyk K., *Niezdolność do wypełniania zobowiązań „bonum prolis” przez nupturientów na skutek choroby neurologicznej*, StWł, 10(2007), s. 320–330.
- Graczyk K., *Obowiązek powołania superbiegłego, przy dwóch różnych opiniach biegłych*, w: *Kościelne prawo procesowe. Materiały i Studia*, t. 1, Lublin 1999, s. 263–276.
- Guiry R.W., *Immaturity, Maturity, and Christian Marriage*, „Studia Canonica”, 25(1991), s. 111–123.
- Hall C.H., Lindzey G., *Theories of Personality*, ed. 2, New York 1972.
- Jan Paweł II, *Allocutio ad Rotae romanae auditores coram admissos* (5 II 1987), AAS, 79(1987), s. 1453–1459.
- Jaroszyński J., *Zespoły zaburzeń psychicznych*, w: *Psychiatria*, red. W.S. Dąbrowski, t. 1, [i in.], Warszawa 1987, s. 20–41.
- Kodeks prawa kanonicznego*, Poznań 1984.
- Lefebvre Ch., *De peritorum iudiciumque habitudine in causis matrimonialibus ex capite amentiae*, „Periodica”, 65(1976), s. 107–122.
- Mendonca A., *The Effects of Personality Disorders on Matrimonial Consent*, „Studia Canonica”, 21(1987), s. 67–173.

- Pawluk T., *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 4, Olsztyn 1990.
- Paździor S., *Przyczyny psychiczne niezdolności osoby do zawarcia małżeństwa w świetle kanonu 1095*, Lublin 1999.
- Prężyna W., *Problem psychologicznych kryteriów niezdolności do podjęcia i wypełnienia zobowiązań małżeńskich*, w: *Kościół i prawo*, red. J. Krukowski, t. 6, Lublin 1988, s. 103–114.
- Steuden S., *Psychologiczne problemy ujawniające się w procesie orzekania o nieważności małżeństwa*, w: *Wybrane zagadnienia z psychologii klinicznej*, red. S. Steuden, Lublin 1992, s. 21–38.
- Steuden S., *Zadania psychologa w sprawach o stwierdzenie nieważności małżeństwa*, w: Z. Płużek, *Psychologia pastoralna*, Kraków 1991, s. 202–223.
- Sztymmler R., *Istotne obowiązki małżeńskie*, Warszawa 1997.
- Sztymmler R., *Znaczenie osobowości kandydata do małżeństwa w świetle obowiązującego prawa kanonicznego*, *PrKan*, 40(1997), nr 1–2, s. 201–217.
- Trawińska M., *Niedojrzałość społeczna do życia seksualnego*, w: *Seksuologia – zarys encyklopedyczny*, red. K. Imieliński, Warszawa 1985.
- Troska J., *Moralność życia płciowego, małżeńskiego i rodzinnego*, Poznań 2006.
- Weseman P., *Psychiczna niezdolność do małżeństwa jako problem sądownictwa kościelnego*, w: *Kościół i prawo*, t. 3, Lublin 1984, s. 87–100.

KS. MATEUSZ POTOCZNY

**BÓG CHRZEŚCIJAN I BÓG MUŻULMANÓW.
CZY JEST TO TEN SAM BÓG?
Refleksje przy okazji spotkania kultur**

Aktualna sytuacja Europy stawia jej mieszkańców wobec wielu nieznanym dotąd współczesności wyzwań. Wraz ze wzrostem migrujących zwłaszcza z krajów Bliskiego Wschodu ludzi rodzą się pytania o to, w jakim stopniu możliwe jest do pogodzenia współistnienie różnych kultur, światopoglądów, religii. Palące kwestie stają się jeszcze bardziej aktualne, gdy Europejczycy muszą się konfrontować z narastającymi aktami przemocy, które nie są już tylko przekazami informacyjnymi, ale coraz częściej dotyczą ich samych, kontekstu ich codziennego życia. Coraz głośniejsze stają się więc dyskusje, które w oczywisty sposób dotyczą religii i prezentowanej w nich wizji Boga. Jaki jest Bóg, którego czczą przybywający do Europy ludzie, w większości muzułmanie. Czy jest to ten sam Bóg, którego obraz wpisany jest w dotychczasową cywilizację europejską?

Znany z kart Pisma Świętego Bóg jest Bogiem sprawiedliwym, ale i miłosiernym, który przecież nie chce śmierci grzesznika, lecz aby się nawrócił i miał życie (por. Ez 33, 11). Czy zatem czczony przez muzułmanów Allah, który dla wielu mieszkańców naszego kontynentu coraz częściej jawi się jako bezlitosny, ma coś wspólnego z objawionym przez Jezusa Chrystusa Ojcem? Wydaje się, że bezpośrednie spotkanie kultur, do jakiego niewątpliwie dochodzi dziś na Starym Kontynencie, wymaga bliższego przyjrzenia się szerszemu kontekstowi religijnemu – zarówno

KS. MATEUSZ POTOCZNY – doktor kościelnych nauk wschodnich (PIO Rzym), birytualista. Specjalizuje się w liturgiach Kościołów syryjskich (studia: SEERI, Kottayam, Kerala-Indie). Adiunkt w Instytucie Liturgiki, Sztuki i Muzyki Sakralnej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego.

chrześcijańskiemu jak i muzułmańskiemu. W poszukiwaniu odpowiedzi na postawione powyżej pytania trzeba najpierw sięgnąć do fundamentalnych podstaw naszej wiedzy o Bogu, by następnie przyrzeć się Jego obrazowi w tych dwóch religiach i w świetle wyników badań ukazać, kim jest Ten, którego zarówno jedni jak i drudzy uznają za Stwórcę i Pana wszechświata.

1. Jest jeden Bóg

Pierwsza prawda chrześcijańskiej wiary, która jest zarazem jej wyznaniem, głosi, że Bóg jest tylko jeden i nie ma innego. Wyjaśniając tę prawdę będącą jednocześnie pierwszym artykułem chrześcijańskiego *Credo*¹ *Katechizm Kościoła katolickiego* przypomina, że opiera się ona na objawieniu Bożym Starego Przymierza, „jest nieodłączne od wyznania istnienia Boga i jest, podobnie jak ono, podstawowe”². Dalej *Katechizm* precyzuje, że „Bóg jest jedyny; jest tylko jeden Bóg. «Wiara chrześcijańska wyznaje, że jest jeden Bóg co do natury, substancji i istoty»”³.

Podobnie w tradycji islamu znajdujemy wezwanie, które praktykujący muzułmanin powtarza przy każdym zwróceniu się do Boga słowami wyznania zwanego *shahāda: lā ilāha illa Allāh* (nie ma Boga prócz Allaha)⁴. Zatrzymując się na tych dwóch świadectwach można by w tym miejscu dać twierdzącą odpowiedź na postawione w temacie pytanie. Ponieważ Bóg obiektywnie jest jeden, poza Nim nie ma innego, i obie przywołane religie tak Go wyznają, to Bóg chrześcijan i Bóg muzułmanów jest tym samym Bogiem.

Jednakże refleksja oparta jedynie na zewnętrznym wyznaniu wiary wydaje się być w kontekście naszej problematyki dalece niepełną. Bo w ujęciu metafizycznym, stojącym całkowicie ponad wszelkimi systemami religijnymi, sformułowany wniosek mógłby być zastosowany do każdej religii. Wszak jeśli Wszechmogący Bóg stworzył cały świat

¹ „Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεόν, πατέρα, παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς”, zob. H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. 4, Bologna 2003, s. 150.

² KKK, n. 200.

³ Tamże.

⁴ Pełna wersja tego wyznania wiary brzmi: *ashhadu an lā ilāha illā llāh wa-ashhadu anna Muḥammadan rasūlu llāh* – „Wyznaję, że nie ma boga prócz Allaha, i wyznaję, że Mahomet jest jego Prorokiem”. A. Rippin, *Witness of Faith*, w: *Encyclopedia of the Qur’ān*, red. J. Dammen McAuliffe [i in.], vol. 5, Leiden – Boston 2006, s. 488; zob. G. Bowering, *God and his Attributes*, w: *Encyclopedia of the Qur’ān*, vol. 2, Leiden 2002, s. 317.

i bez względu na szerokość geograficzną uporządkował go zgodnie ze swą Boską wolą, to bez względu na to, jak został odnaleziony przez człowieka – jeśli został odnaleziony i uznany – jest tym samym Jedynym Bogiem. W tym miejscu bardzo plastyczny wydaje się obraz zaczerpnięty z Dziejów Apostolskich, opisujący słynne wystąpienie św. Pawła na ateńskim Areopagu, gdy zwrócił się do słuchających go Greków następującymi słowami: „Mężowie ateńscy [...] widzę, że jesteście pod każdym względem bardzo religijni. Przechodząc bowiem i oglądając wasze świętości jedną po drugiej, znalazłem też ołtarz z napisem: «Nieznanemu Bogu». Ja wam głoszę to, co czcicie, nie znając. Bóg, który stworzył świat i wszystko na nim, On, który jest Panem nieba i ziemi, nie mieszka w świątyniach zbudowanych ręką ludzką i nie odbiera posługi z rąk ludzkich, jak gdyby czegoś potrzebował, bo sam daje wszystkim życie i oddech, i wszystko” (Dz 17, 22–25).

W tym samym kluczu zdaje się wypowiadać również Sobór Watykański II. Mówiąc o pobożności wyrażającej się w różnych religiach Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* zaznacza: „Kościół katolicki nie odrzuca niczego, co w tych religiach jest prawdziwe i święte [...], często odbija się w nich promień tej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi”⁵.

Trzeba więc zauważyć, że wszechmogącego Boga nie można umieścić w przestrzeni zamkniętych paradygmatów i w żaden sposób ograniczyć. Nie możemy powiedzieć, że tylko my chrześcijanie czy ewentualnie Żydzi czcimy Boga prawdziwego, a inni jedynie jakieś zupełnie nieokreślone bóstwa. Jeden z najwybitniejszych teologów XX w., Karl Rahner, zdefiniował tzw. anonimową wiarę („anonimowi chrześcijanie”), która z jednej strony jest prawdziwą wiarą, gdyż zawiera to, co prowadzi do zbawienia, a z drugiej strony brakuje jej świadomego odniesienia *explicite* do objawienia Starego i Nowego Testamentu⁶. Chodzi więc o to, co współcześnie często określa się mianem kręgów przynależności do Kościoła, koncentrycznie okalających wiarę Kościoła katolickiego. Anna Dziegielewska zauważa, że przytoczonemu rahnerowskiemu stwierdzeniu bliska jest nauka Soboru Watykańskiego II⁷. Przypomnijmy, że w Konstytucji

⁵ DRN, n. 2.

⁶ Por. K. Rahner, *Anonymer und expliziter Glaube*, w: *t e n z e*, *Schriften zur Theologie*, vol. 12, Zurich 1975, s. 76–84.

⁷ Por. A. Dziegielewska, *Przynależność do Kościoła a problem zbawienia według „Lumen gentium” i „Dominus Iesus”*, „Rocznik Teologii Katolickiej”, 8(2009), s. 158.

dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* ojcowie soborowi wymieniają cztery grupy ludzi, którzy mogą osiągnąć zbawienie, czyli w jakiś sposób czczą jedynego i prawdziwego Boga. Najbliższy stanowią chrześcijanie katolicy, nieco dalej plasują się chrześcijanie innych wyznań, jeszcze dalej niechrześcijanie, zaś na ostatni składają się wszyscy ludzie dobrej woli szukający szczerym sercem Boga i wypełniający Jego wolę, działając zgodnie z poruszeniami sumienia⁸. Z punktu widzenia niniejszej analizy na szczególną uwagę zasługuje grupa trzecia, o której czytamy: „plan zbawienia obejmuje także i tych, którzy uznają Stworzyciela, wśród nich głównie muzułmanów; oni bowiem wyznając, iż zachowują wiarę Abrahama, czczą wraz z nami jedynego i miłosiernego Boga, który będzie sądził ludzi w dniu ostatecznym” (KK, n. 16).

Podsumowując powyższe założenia należałoby więc stwierdzić, że rzeczywiście na meta-płaszczyźnie pojmowania jedynego Boga, Bóg chrześcijan i Bóg muzułmanów jest tym samym Bogiem Stworzycielem nieba i ziemi.

2. Ten sam Bóg – różne pojmowanie

Nie ulega jednak wątpliwości, że chrześcijanie nie są muzułmanami ani muzułmanie chrześcijanami. Skoro jest jeden jedyny Bóg, gdzie zatem tkwi różnica? Odpowiadając na tę kwestę należy zauważyć, że choć Bóg jako Byt Absolutny jest jeden, to jednak w każdej religii znacznie różne jest Jego postrzeganie, dlatego poza meta-spojrzeniem na Istotę Najwyższą należy przyjrzeć się również obrazowi Boga, jaki wyryty jest w świadomości omawianych religii. Chociaż dość powszechnie twierdzi się, że w przypadku chrześcijan i muzułmanów trzeba patrzeć głównie na podobieństwa, to jednak takie stwierdzenie łatwo może stać się zbyt wielkim uproszczeniem, naiwnością, a czasem wręcz idealistycznym zaklianiem rzeczywistości. Dlatego też szukając odpowiedzi na postawione na wstępie pytania trzeba zejść z płaszczyzny języka metafizycznego i spróbować naszkicować ów obraz Boga, w którego wierzą zarówno chrześcijanie jak i muzułmanie.

Próbując syntetycznie zdefiniować Boga chrześcijan najogólniej można powiedzieć, że jest On jedynym Bogiem żyjącym w Trójcy Osób: Ojciec – Syn – Duch Święty. Chrześcijanie uznają, że ten będący pełnią

⁸ KK, n. 16; por. S.J. Stasiak, R. Zawila, A. Małachowski, *ABC teologii dogmatycznej. Notatki z wykładów ks. prof. Romana E. Rogowskiego*, Wrocław 1999, s. 215–217.

dobry jedyny Bóg jest całkowicie różny od stworzonego przez siebie świata, choć jednocześnie w tym świecie objawia się człowiekowi na różne sposoby, przy czym w szczególności i pełny sposób (por. KO, n. 2) objawił się w ciele w swym Synu Jezusie Chrystusie. Transcendencja Boga, czyli jego absolutna przekraczalność bytu stworzonego, zakłada, że człowiek w życiu doczesnym nie jest w stanie poznać Go rozumem w sposób jasny, wyraźny i jednoznaczny. W odniesieniu do ludzi Bóg Stwórca jawi się jako Osoba (choć nie chodzi tu o ujęcie antropomorficzne), zaś w świecie możemy Go poznać z rzeczy stworzonych⁹. Choć Bóg jest transcendentny, niewidzialny i nieskończenie większy od człowieka, to jednocześnie pozostaje mu bliski i wciąż jest przy nim obecny; zna wszystko i niczego nie potrzebuje poznawać. Z biblijnego przekazu wiemy, że Bóg wchodzi w relacje z człowiekiem i zawiera z nim przymierze. W swym wcielonym Logosie – Jezusie Chrystusie – Bóg objawił się jako Ojciec. Należy dodać, że chrześcijaństwo wierzy w możliwość oglądania Boga twarzą w twarz, co jest skutkiem zbawienia, jednakże również w tym oglądzie Bóg na zawsze pozostanie dla nich Nieskończony i Niepojęty¹⁰.

Z kolei Bóg muzułmanów, choć przyjmuje pewne atrybuty bliskie człowiekowi, jest przede wszystkim Bogiem dalekim¹¹. W głośnym wykładzie z 12 IX 2006 r. na uniwersytecie w Ratyźbonie papież Benedykt XVI

⁹ Teologia katolicka wskazuje wiele dróg poznania Boga. Do najbardziej rozpowszechnionego ujęcia należy tu pięć dróg św. Tomasza z Akwinu. Akwinata wskazywał, że Boga możemy poznać: z faktu istnienia zmian (ruchu) w świecie; z przyczynowości; z przygodności świata; ze stopniowości bytów; z celowości. Por. *Pięć dróg*, w: G. O'Collins, E.G. Farrugia, *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych*, Kraków 2002, s. 241. Ciekawą inspirację dla kwestii poznania Boga czytelnik znajdzie również w: Z. Zdybicka, *Drogi poznania Boga według „Fides et ratio”*, SPhCh, 36(2002), nr 2, s. 299–316. Bardziej mistyczne sposoby znajdujemy u orientalnych ojców Kościoła. Na przykład św. Efreem Syryjczyk (zm. 373) w obrazowy sposób mówi o istnieniu w człowieku niewidzialnego zmysłu poznania Boga, nazywając go „blyszczącym okiem” (syr. *ayno shiftho*), które zdolne jest dostrzec typy i symbole Boga ukryte w Biblii i otaczającym nas świecie naturalnym. To wewnętrzne oko duszy (umysłu lub serca) ma dwie istotne cechy. Po pierwsze działa z pomocą wiary, podobnie jak oko fizyczne spełnia swoje funkcje z pomocą światła; po drugie, jest ono zaciemnione obecnością grzechu. Dlatego, jeśli to wewnętrzne oko ma działać dobrze, musi być czyste i klarowne, tzn. wolne od grzechu. Efreem zaznacza, że istotną cechą tegoż oka jest jasność (syr. *shafutho*). Por. Efreem Syryjczyk, *On Faith*, 67, 8, tłum. J. Wickes, Washington 2015, s. 332; zob. S. Brock, *Spirituality in the Syriac Tradition*, Kottayam 2005.

¹⁰ J. Misiurek, *Bóg*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki [i in.], Lublin – Kraków 2002, s. 172–174.

¹¹ Por. S.M. Zwemer, *The Moslem Doctrine of God. An Essay on the Character and Attributes of Allah according to the Koran and Orthodox Tradition*, Boston 1905, s. 88.

zacytował fragment dialogu cesarza Manuela II Paleologa z pewnym uczonym Persem, a następnie przywołał uwagę redaktora i tłumacza tego dzieła – Adela Teodora Khoury, który w jednym z przypisów tak skomentował ów kontrowersyjny tekst: „dla nauczania muzułmańskiego, Bóg jest całkowicie transcendentny. Jego wola nie jest związana żadnymi naszymi kategoriami, nawet kategorią racjonalności. Ibn Hazn [średnio-wieczny teolog islamski z Kordoby – dod. autora (zm. 1069)] utrzymywał, że Bóg nie jest związany swoim własnym słowem i że nic nie może go zmusić, aby objawił nam prawdę: gdyby chciał, człowiek musiałby stać się bałwochwalcą”¹². Ten Bóg nie jest więc podobny do nikogo i do niczego; istnieje poza światem ludzkich doznań i nie ma sobie równych. Jako Absolut i istota najdoskonalsza jest zmysłowo nieosiągalny dla swoich stworzeń, a o losach świata decyduje w sposób bezwzględny¹³. Najcięższym grzechem, jaki może popełnić względem Niego człowiek, jest przypisywanie Mu „wspólników” czy dodawanie „towarzyszy”. Bóg nie ma żadnych cech fizycznych, a określa się go poprzez 99 różnych imion zapisanych w Koranie¹⁴. Jediną słuszną postawą, jaką stworzony człowiek może wobec Niego przyjąć, jest całkowite podporządkowanie się Mu (samo słowo „islam” w religijnym ujęciu oznacza właśnie tyle, co podporządkowanie się Allahowi¹⁵).

3. Monoteizm islamu – zarys historii

By lepiej zrozumieć specyfikę i różnicę między pojmowaniem Boga w islamie i w chrześcijaństwie warto choć pokrótce sięgnąć do prehistorii i nomenklatury.

Samo imię Boga – *Allāh* nie jest specyficzne tylko dla islamu. Pochodzi ono z kręgu języków semickich i możemy odnaleźć je w Starym

¹² Manuel II Paleolog, *Entretiens avec un musulman. 7^e Controverse*, ed. T. Khoury, Paris 1966, s. 144, przyp. 1 (*Sources Chrétiennes*, vol. 115); por. Benedykt XVI, *Wiara, rozum i uniwersytet. Wspomnienia i refleksje. Wykład na uniwersytecie w Ratyzbonie*, 12 IX 2006, *OsRomPol*, 27(2006), nr 11, s. 29. Warto przypomnieć, że przywołane przez Benedykta XVI słowa cesarza bizantyjskiego wywołały wielką polemikę i falę krytyki, jaka z różnych środowisk niesłusznie spłynęła na papieża.

¹³ J. Nosowski, *Bóg w islamie*, w: EK, t. 2, kol. 901.

¹⁴ S. Grodź, *Islam, w: Religia w świecie współczesnym*, red. H. Zimoń, Lublin 2000, s. 411–412. Listę i analizę koranicznych imion Allaha czytelnik znajdzie w: S.M. Z w e m e r, *The Moslem Doctrine of God...*, dz. cyt., s. 34–46.

¹⁵ Por. V. P o g g i, *Islam*, w: *Dizionario enciclopedico dell'Oriente cristiano*, red. E.G. Farugia, Roma 2000, s. 397.

Testamencie (hebr. *Elohim*) oraz w języku syriackim (*Alaha/Alāhā*). Język aramejski znał dwie wersje tego imienia: *ilāh* oznaczające bóstwo oraz *Allāh* na określenie jedyne Boga. W okresie przedislamskim w środowiskach arabskich *Allāh* był częścią panteonu bóstw, zaś wielu Arabów tego czasu (w tym ojca Mahometa) nazywano *‘abd Allāh* – sługa Allaha. Jest wielce prawdopodobne, że wielu Arabów z okresu przed islamem używało tego imienia na określenie potężnej boskości, przypisując jej przydomek *al-Rahmin* (łagodny, miłosierny) i nazywając w ten sposób największego z panteonu 360 bóstw, które czczone były również w politeistycznej Mekce¹⁶.

Według podań muzułmańskich Mahomet miał doświadczyć objawienia, na mocy którego w tej właśnie Mekce zaczął głosić konieczność wiary w jedyne Boga¹⁷. Jego przepowiadanie nie od razu spotkało się z akceptacją miejscowej ludności (zwłaszcza możnych) i wraz z grupą zwolenników musiał uciekać z Mekki (*hidżra* – 622 r.). Schronienie znalazł w miejscowości Jasrib (późniejsza Medyna), z której po trzech bitwach zwycięsko powrócił do Mekki (630 r.), gdzie też zmarł dwa lata później. Po śmierci jego zwolennicy coraz silniej zaczęli nawiązywać do postaci Abrahama – pierwszego monoteisty – i podkreślać, że islam jest odnową postawy życiowej i kultu sprawowanego przez tego starotestamentowego patriarchę. W tym sensie Mahomet w swym zamiarze nie tyle był założycielem religii, ile odnowicielem tej objawionej przez Boga w czasach Starego Przymierza, która wypaczona została przez Żydów i chrześcijan¹⁸: w Koranie wprost się mówi o fałszowaniu przez chrześcijan prawdziwej doktryny wiary (np. sury 5, 17¹⁹; 18, 5²⁰).

Badania pokazują, że Mahomet pierwotnie nie dążył do zniszczenia chrześcijaństwa, lecz do ukazania objawionych treści według własnego ro-

¹⁶ Por. S.M. Zwemer, *The Moslem Doctrine of God...*, dz. cyt., s. 25; L. Gardet, *Allāh*, w: *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 1, Leiden 1986, s. 406; S. Khalil Samir, *111 Questions on Islam*, San Francisco 2008, s. 33–34.

¹⁷ Muzułmańska tradycja przekazuje, że pierwszą surą, jaka cudownie „zstąpiła” z nieba na Mahometa była sura 96, w której powierzona mu została misja głoszenia wiary w Allāha jako jedyne Boga. Zob. L. Gardet, *Allāh*, poz. cyt., s. 406.

¹⁸ Por. S. Grodz, *Islam*, poz. cyt., s. 404–407.

¹⁹ „Nie uwierzyli ci, którzy powiedzieli: «Zaprawdę, Bogiem jest Mesjasz, syn Marii!»”. Cytaty sur koranicznych za polskim wydaniem Koranu: *Koran*, tłum. J. Bielawski, Warszawa 1986.

²⁰ „Ani oni nie posiadają o tym wiedzy, ani ich ojcowie. To słowo wielkiej wagi, które wychodzi z ich ust! Oni głośzą jedynie kłamstwo”.

zumienia. Zarówno w chrześcijaństwie jak i w judaizmie upatrywał trzech gałęzi jednego drzewa – jednakże sprzeciw chrześcijan w utożsamianiu tych trzech religii wzbudził gniew Mahometa i uczynił z nich obywateli drugiej kategorii²¹. Niektórzy badacze twierdzą również, że w pierwotnym zamysle Mahomet chciał jedynie napomnieć politeistyczne społeczeństwo Mekki o zbliżającym się dniu sądu²².

Mówiąc o głoszeniu przez Mahometa monoteizmu można też przypuszczać z dużą dozą prawdopodobieństwa, że w zerwaniu z wielobóstwem i w zwróceniu się ku monoteizmowi upatrywał on najlepszą drogę do zjednoczenia nomadycznych ludów arabskich. Jeden Bóg, którego sanktuarium stał się z czasem słynny *al-ka'ba* w Mekce (zawierające *hadżar* – czarny kamień kultyczny), miał być niejako zwornikiem społeczeństwa, co sprawia, że niektórzy autorzy widzą w pierwotnym islamie bardziej projekt polityczny aniżeli religijny, który dał muzułmańskim władcom najwyższą sankcję wynikającą z przeżytych przez Mahometa angelofanii²³.

4. Ten sam obraz Boga?

Chociaż w powyższych rozważaniach pojawiły się pewne istotne różnice w pojmowaniu Boga w chrześcijaństwie i w islamie, to patrząc na główną ideę monoteizmu wciąż jeszcze można ulec pokusie nazwania wizji Boga chrześcijan i Boga islamu tą samą. Skoro więc wyznawcy obu religii są monoteistami, wierzą w jednego i jedynego Boga, to gdzie leży problem? Otóż wielu współczesnych protagonistów dialogu, którzy często wydają się być domorosłymi teologami pojednania, skupiając się jedynie na podobieństwach, chce wykazać, że wizja Boga w chrześcijaństwie i w islamie jest taka sama. Tymczasem takie podejście już z założenia można uznać za błędne: wszak wyróżnikami są nie podobieństwa, a różnice²⁴. I tak też jest z pojmowaniem Boga. To, co chrześcijanie dzielą z islamem, to głównie powoływanie się na tradycję Abrahama i nazywanie Boga kilkoma podobnymi czy wręcz jednakowymi imionami wskazującymi Jego atrybuty. Jednak czy to wystarczy, by Boga chrześcijan i Boga muzułmanów (tj. Jego obraz u jednych i drugich) uznać za jednego i tego

²¹ K. Kościelniak, *Chrześcijaństwo a islam*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, dz. cyt., s. 251.

²² S. Khalil Samir, *111 Questions...*, dz. cyt., s. 35.

²³ Por. J. Nosowski, *Bóg w islamie*, poz. cyt., kol. 901.

²⁴ Wyróżnik – cecha różniąca jedną rzecz od innych.

samego? W czasach politycznej poprawności i jednostronnie rozumianej tolerancji kilka podobieństw pewnie wystarczyłoby do zrelatywizowanego potraktowania niniejszej kwestii. Jednak rzetelność refleksji naukowej wymaga jednoznacznego stwierdzenia, że zestawienia najistotniejszych prawd chrześcijańskiej wiary z prawdami islamu ukazują szereg różnic, które znacząco wpływają na negatywne ustosunkowanie się do zadanego w temacie pytania.

Patrząc wstecz trzeba zauważyć, że od samego początku chrześcijańskie podejście do islamu cechowała pewna doza wartościowania dogmatycznego. Ostatni z ojców Kościoła, Jan Damasceński (zm. 750) w słynnym dziele *De haeresibus* nazwał islam „herezją Izmaelitów”. Na taki obraz zapoczątkowanej przez Mahometa (nazywany tu imieniem Mamed) drogi złożyła się przede wszystkim negacja dwóch podstawowych prawd chrześcijańskiej wiary: obraz Boga jako żyjącego w Trzech Osobach oraz inkarnacja Jego Syna. Źródła, które wpłynęły na ostateczny kształt myśli Mahometa, ów ojciec Kościoła upatrywał w dialogach, jakie miał on w młodości przeprowadzić z pewnym ariańskim mnichem²⁵. Jan z Damaszku zwrócił uwagę na istotną prawdę chrześcijańskiej wiary, o której wspomnieliśmy powyżej: Bóg chrześcijan to Trójca Osób – Bóg jest Ojcem, jest Synem i jest Duchem Świętym. Każda z tych Osób jest w pełni Bogiem i jednocześnie jest jednym Bogiem.

Tymczasem dla muzułmanów taki obraz Boga jest nie do przyjęcia. Skoro Bóg jest jeden, nie może mieć pomocników: ani boskich, ani ludzkich. Trynitarna wizja Jedynego jest dla nich niczym innym jak bluźnierstwem i mniej lub bardziej jawną formą politeizmu: „Nie uwierzyli ci, którzy powiedzieli: «Zaprawdę, Bóg – to trzeci z trzech!»” (Sura 5, 73); „I nie mówcie: «Trzy!». Zaprzestańcie! Bóg – Allah – to tylko jeden Bóg. On jest nazbyt wyniosły, by mieć syna” (S. 4,171)²⁶.

²⁵ Jan Damasceński, *De haeresibus*, PG, 94, k. 763–766.

²⁶ Warto wspomnieć, że Koran mówiąc o Trójcy chrześcijan nie zauważa Ducha Świętego: w surze 4, 171 czytamy o „trzech” w kontekście zestawienia Allah, Jezus i Maryja. Koran wymienia trzykrotnie Ducha Świętego z imienia, jednakże, jak zauważa S.M. Zwemer, wszyscy islamscy komentatorzy w Duchu Świętym upatrują archanioła Gabriela. Przywołany Zwemer docieka, skąd u Mahometa rozumienie Trójcy jako boskiej triady Boga – Jezusa – Maryi. Wydaje się, że wynikało to z braku dobrej woli rzetelnego poznania prawd chrześcijańskiej wiary. Sam Mahomet żył przecież w środowisku, w którym chrześcijanie byli obecni, jedną z jego żon była wierna Kościoła koptyjskiego, miał przyjaciół wśród chrześcijańskich mnichów, kontaktował się z chrześcijanami z Najran i Jemenu. Jest więc wielce prawdopodobnym, że hipoteza o braku zwyczajnej dobrej woli rzetelnego poznania może być prawdziwa. Zob. S.M. Zwemer, *The Moslem Doctrine of God...*, dz. cyt., s. 88. Istnieje również hipoteza

Z kolei dla chrześcijan negowanie Trójcy Świętej jest negowaniem Boga, takiego jakim się objawił człowiekowi, zatem wizja muzułmańska już w tym najistotniejszym punkcie jest nie do pogodzenia z wizją chrześcijańską, a mówiąc dosadniej: taka wizja jest z punktu widzenia chrześcijan wyrazem idolatrii.

Z tego ujęcia trynitarnego w logiczny sposób przechodzimy do kolejnego, który jeszcze bardziej oddala wizję Boga islamu od wizji Boga chrześcijan. Skoro Bóg jest jeden i daleki i nie ma w Nim mowy o żadnej mnogości, Jezus Chrystus nie jest wcielonym Bogiem. Ktokolwiek twierdzi, że jest inaczej, popełnia najwyższe świętokradztwo – *shirk*²⁷. Choć muzułmanie nie gardzą Jezusem, to jednak szacunek, jakim Go darzą, równy jest temu, jaki przysługuje wszystkim innym prorokom. Wszak według islamu Jezus, owszem, jest boskim posłańcem, apostołem, ale absolutnie nie jest Bogiem (por. S. 61, 7). I chociaż Koran mówi o cudownym poczęciu Jezusa w łonie Maryi, to jednak ów fakt nie czyni Go Bogiem, ale człowiekiem, który żyje w bożej bliskości jak każdy inny prorok (por. S. 3, 48nn). W tym aspekcie muzułmanie wydają się odrzucać również obraz Boga jako Ojca²⁸. Odnosząc się do boskiego synostwa Jezusa Chrystusa patrzą nań wyłączenie przez pryzmat ludzki:

„Nie uwierzyli ci, którzy powiedzieli: «Zaprawdę, Bóg – to Mesjasz, syn Marii»” (S. 5, 72).

„I fałszywie przypisali Mu [Allahowi] synów i córki, bez żadnej wiedzy. [...] On jest wyniosły ponad to, co Jemu dodają jako współtowarzyszy. Stwórcą niebios i ziemi. Jakże On mógłby mieć syna – przecież On nie miał wcale towarzyszek! (S. 6, 101–1–2).

twierdząca, że takie spojrzenie na Trójcę jest wynikiem wpływu niewielkiej sekty kolyrydian, skupiającej arabskie kobiety, opisanej przez Epifaniusza z Salaminy (zm. 403). Wydaje się jednak, że tak mała grupa wyznawczyń raczej nie zdołałaby sprawić, że Mahomet zignorowałby przekazy innych, wielkich grup chrześcijańskich. David Thomas z kolei twierdzi, że sury traktujące o triadzie Bóg – Jezus – Maryja są raczej przestrożą przed popełnianiem świętokradztwa połączonego z przesadnym oddawaniem kultu Maryi aniżeli potraktowaniem jej jako osoby Trójcy w rozumieniu chrześcijańskim. Zob. D. Thomas, *Trinity*, w: *Encyclopedia of the Qurʾān*, vol. 5, dz. cyt., s. 368–372.

²⁷ Komentatorzy Koranu wyróżniają cztery rodzaje owego świętokradztwa: przypisywanie wiedzy komukolwiek innemu niż Allah – *Shirk-ul-Ilm*; przypisywanie działania w sposób niezależny – *Shirk-ul-Tassarūf*; przypisywanie Allahowi partnera, któremu można oddawać cześć – *Shirk-ul-Abāda*; organizacja ceremonii i pokładanie zaufania wobec czegokolwiek lub kogokolwiek innego niż Allah – *Shirk-ul-ʿAdat*. S.M. Zwemer, *The Moslem Doctrine of God...*, dz. cyt., s. 82.

²⁸ Zob. tamże, s. 110.

„Bóg nie wziął sobie żadnego syna i nie było z Nim żadnego Boga” (S. 23, 91).

Zatem Bóg islamu nie jest Ojcem. Nie może też być uznany w ogóle za Osobę, gdyż to zaprzeczyłoby Jego istocie jako Bytu transcendentnego, żyjącego poza wszelkimi ludzkimi wyobrażeniami i nie wchodzącego w żadne układy z człowiekiem²⁹.

Tymczasem Pan Jezus wielokrotnie Boga nazywa Ojcem, a siebie przedstawia jako Jedynego, który poznał Ojca i w którym Jego obraz staje się dostępny dla człowieka: „Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca” (J 14, 9).

W tym miejscu warto przywołać ciekawostkę, która kilka lat temu wywołała w świecie islamskim prawdziwe tsunami. Rzecz dotyczy inskrypcji znajdujących się w jednym z najświętszych miejsc muzułmanów, w słynnej budowli *Kopuła na Skale* w Jerozolimie. Na jednej z nich czytamy słowa, które popularnie tłumaczy się następująco: „W imię Boga, Miłosiernego i Współczującego [...] Mahomet, syn Sługi Allaha, jest Jego Posłańcem”. Pewien językoznawca, ukrywający się pod pseudonimem Christof Luxenberg, sięgając do języka czasów, z których ów napis pochodzi (ok. 694 r.) nieco inaczej tłumaczy znajdujące się tam słowa: „W imię kochającego i miłowanego Boga [...]; niech będzie błogosławiony sługa Boga i Jego posłaniec”. Na czym polega rzeczone tsunami? Jeśli przyjąć, że tłumaczenie Luxenberga jest wierniejsze (sam tekst zapisany w budowli jest starszy niż najstarsze spisane wersy Koranu), okaże się, że słowo „muhammad” niekoniecznie jest tu imieniem własnym proroka, ale formą odnoszącą się do JEDYNEGO Boskiego Posłańca, którym – jak może wynikać z kontekstu – jest... Jezus Chrystus. Interpretacja Luxenberga wskazywałaby więc, że słowa zaprzeczające boskości Chrystusa, które weszły do Koranu, są późniejszą manipulacją i przekłamaniami³⁰.

Wróćmy jednak do różnic oddzielających Boga islamu od Boga chrześcijan. Podobnie jak z dogmatami trynitarnym i chrystologicznym rzecz nie współgra również z nauczaniem chrześcijan odnośnie do śmierci i zmartwychwstania Jezusa. W wyznawanym przez nas *Credo* jasno wyrażamy artykuł: „Ukrzyżowany również za nas, pod Poncjuszem Piłatem został umęczony i pogrzebany. I zmartwychwstał dnia trzeciego, jak oznajmia Pismo”³¹. Tymczasem w surze 4, 157 czytamy: „oni ani Go nie

²⁹ Por. tamże, s. 30n.

³⁰ Zob. N.G. Pressburg, *Good Bye Mohammed. Das neue Bild des Islam*, Norderstedt 2012, s. 85–96.

³¹ „Σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντ...ου Πιλάτου καὶ παθόντα καὶ ταφέντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ κατὰ τὰς Γραφάς”. H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum...*, dz. cyt., s. 150.

zabili, ani Go nie ukrzyżowali, tylko im się tak zdawało”. Twierdzenie islamu, że Jezus nie umarł na krzyżu i w konsekwencji nie zmartwychwstał, staje więc w jawnej opozycji nie tylko wobec artykułu z *Wyznania wiary*, ale także wobec tego, o czym w jasny sposób uczy św. Paweł: „Jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, daremne jest nasze nauczanie, próżna jest także wasza wiara. Okazuje się bowiem, żeśmy byli fałszywymi świadkami Boga, skoro umarli nie zmartwychwstają, przeciwko Bogu świadczylśmy, że z martwych wskrzesił Chrystusa. Skoro umarli nie zmartwychwstają, to i Chrystus nie zmartwychwstał. A jeżeli Chrystus nie zmartwychwstał, daremna jest wasza wiara i aż dotąd pozostajecie w swoich grzechach. Tak więc i ci, co pomarli w Chrystusie, poszli na zatracenie. Jeżeli tylko w tym życiu w Chrystusie nadzieję pokładamy, jesteśmy bardziej od wszystkich ludzi godni politowania. Tymczasem jednak Chrystus zmartwychwstał jako pierwszy spośród tych, co pomarli” (1Kor 15, 14–20)

Z powyższych argumentów wyłaniają się dwie zupełnie inne definicje Boga. Do tych głównych aspektów różniących Boga Biblii od Boga Koranu możemy dodać jeszcze szereg innych. Oparta na Koranie teologia islamska utrzymuje, że Bóg jest dobry, bo czyni dobro, jednakże to dobro nie jest częścią Jego istoty³². Tymczasem Bóg chrześcijan jest pełnią dobroci³³.

Jeszcze inną różnicą zachodząca między chrześcijańską a muzułmańską wizją Boga jest to, że Bóg chrześcijan jest święty, doskonały w każdym wymiarze: jest doskonale sprawiedliwy, wierny, kochający, wszystkowiedzący. W Koranie Allah jawi się jako zmienny – zmienia swoje plany, obietnice i nie gwarantuje zbawienia³⁴: „Zaprawdę, Bóg nie przebacza tego, żeby Mu dodawano współtowarzyszy, lecz On przebacza, komu chce, inne przewinienia. Ale kto dodaje Bogu współtowarzyszy, ten zablądził zablądzeniem dalekim” (S. 4, 116).

Jest jeszcze jedna zasadnicza różnica, o której należy tu wspomnieć. Bóg chrześcijan jest Miłością. Z miłości stworzył człowieka, z miłości zesłał swojego Syna, aby nas zbawił, i do tej miłości wzywa każdego z nas. Uczy św. Jan: „Bóg jest miłością” (1J 4, 8); „Kto trwa w miłości trwa

³² *Christianity vs. Islam*, <http://www.faithfacts.org/world-religions-and-theology/christianity-vs.-islam> [28.11.2015].

³³ Z. Zdybicka, *Bóg a świat*, w: EK, t. 2, kol. 933.

³⁴ Zob. S.M. Zwemer, *The Moslem Doctrine of God...*, dz. cyt., s. 112–114; por. *Christianity vs. Islam*, poz. cyt.

w Bogu, a Bóg trwa w nim” (1J 4, 16). W Koranie, wśród 99 imion Boga znajdujemy między innymi takie jak: *al-Wadud* – Kochający, czy bardzo popularne w islamie *al-Rahim* – Miłosierny. Jednakże w tym samym czasie święta księga islamu ukazuje Go jako Boga pochwalającego przemoc, zwłaszcza wobec niewiernych:

„Zwalczajcie na drodze Boga tych, którzy was zwalczają, lecz nie bądźcie najeźdźcami. Zaprawdę; Bóg nie miłuje najeźdźców! I zabijajcie ich, gdziekolwiek ich spotkacie, i wypędzajcie ich, skąd oni was wypędzili! – Prześladowanie jest gorsze niż zabicie. – I nie zwalczajcie ich przy świętym Meczecie, dopóki oni nie będą was tam zwalczać. Gdziekolwiek oni będą walczyć przeciw wam, zabijajcie ich! – Taka jest odplata niewiernym” (S. 2, 190–191).

„My wrzucimy w serca tych, którzy nie uwierzyli, przerażenie za to, iż oni dodawali Bogu jako współtowarzyszy to, czemu On nie zesłał żadnej władzy. Ich miejscem schronienia będzie ogień. A jakże złe to miejsce pobytu dla niesprawiedliwych!” (S. 3, 151).

„Zaprawdę, tych, którzy nie uwierzyli w Nasze znaki, będziemy palić w ogniu. I za każdym razem, kiedy się ich skóra spali, zamienimy im skóry na inne, aby zaszkodziły im. Zaprawdę, Bóg jest potężny, mądry!” (S. 4, 56).

„A jeśli się odwrócą, to chwytajcie i zabijajcie ich, gdziekolwiek ich znajdziecie! I nie bierzcie sobie spośród nich ani opiekuna, ani pomocnika!” (S. 4, 89).

„Kiedy więc spotkacie tych, którzy nie wierzą, to uderzcie ich mieczem po szyi; a kiedy ich całkiem rozbijecie, to mocno zaciśnijcie na nich pęta” (S. 47, 4).

A co na to Bóg chrześcijan?

„Miłujcie waszych nieprzyjaciół; dobrze czyńcie tym, którzy was nienawidzą; błogosławcie tym, którzy was przeklinają, i módlcie się za tych, którzy was oczerniają. Jeśli cię kto uderzy w [jeden] policzek, nadstaw mu i drugi! Jeśli bierze ci płaszcz, nie broń mu i szaty! Daj każdemu, kto cię prosi, a nie dopominaj się zwrotu od tego, który bierze twoje” (Łk 6, 27–30).

Oczywiście w tym miejscu może zostać podniesiony argument, że również w Starym Testamencie Bóg nie stronił od wzywania do walki, co niewątpliwie jest prawdą. Jednakże po tym etapie Bóg objawił się jako Miłość, zatem wezwania islamu jawiłyby się tutaj jako potężny krok wstecz, krok pomijający wydarzenie Jezusa Chrystusa³⁵. Przywoływany już wielokrotnie S.M. Swemer zauważa, że przez takie ukazanie Boga Mahomet powrócił do teologii naturalnej, zupełnie pomijając kanał wiedzy otwarty człowiekowi przez Wcielenie³⁶.

³⁵ Por. M. Małyga, *Islam – zniekształcone oblicze Jedynego*, „Nowe Życie”, 32(2015), nr 11, s. 20.

³⁶ S.M. Swemer, *The Moslem Doctrine of God...*, dz. cyt., s. 109.

Ostatni argument w zestawieniu: Bóg chrześcijan – Bóg muzułmanów łączy się z poprzednim, a dotyczy kwestii wolności. Bóg chrześcijan przychodzi z obietnicą zbawienia do każdego człowieka, jednakże nigdy nie depcze jego woli, pozwala mu dokonywać wyborów, także tych najistotniejszych. Tymczasem islam jawi się jako droga jednokierunkowa: można na nią wejść, ale nie da się cofnąć. Świat islamu kompletnie nie interesuje się wolnością sumienia – jest systemem zamkniętym i dalekim od proponowanego przez Boga chrześcijan³⁷.

W książce *Przekroczyć próg nadziei* Jan Paweł II zamieścił znamienite słowa, które wypada przytoczyć w całości:

„Dla każdego, kto znając Stary i Nowy Testament, czyta z kolei Koran, staje się rzeczą jasną, że dokonał się w nim jakiś proces redukcji Bożego objawienia. Nie można nie dostrzec odejścia od tego, co Bóg sam o sobie powiedział, naprzód w Starym Testamencie przez Proroków, a ostatecznie w Nowym Testamencie przez swojego Syna. Całe bogactwo samoobjawienia się Boga, które stanowi dziedzictwo Starego i Nowego Przymierza, w jakiś sposób zostało w islamie odsunięte na bok.

Bóg Koranu obdarzany zostaje najpiękniejszymi imionami, jakie zna ludzki język, ale ostatecznie jest to Bóg poza-światowy, Bóg, który pozostaje tylko Majestatem, a nie jest nigdy Emmanuel, Bogiem-z-nami. Islam nie jest religią odkupienia. Nie ma w nim miejsca dla krzyża i zmartwychwstania, chociaż wspomniany jest Jezus, ale jedynie jako prorok przygotowujący na przyjście ostatecznego proroka Mahometa. Wspomniana jest Maryja, Jego dziewicza Matka. Ale tylko tyle. Nie ma całego dramatu odkupienia. Dlatego nie tylko teologia, ale także i antropologia islamu tak bardzo różni się od antropologii chrześcijańskiej³⁸.

5. Wnioski

Z punktu widzenia refleksji naukowej podjęty w niniejszym opracowaniu temat z całą pewnością może stać się kanwą o wiele szerszego opracowania. Wydaje się jednak, że zebrane i zestawione tu elementy wystarczają, by dać odpowiedź na postawione we wstępie pytania. Zgodnie z przeprowadzoną analizą należy stwierdzić, że wiara w jednego Boga – monoteizm czyni chrześcijan i muzułmanów w pewien sposób bliskimi. Wszak Bóg Stwórca jest Jeden i nie ma innego. Jednakże obraz Boga proponowany przez chrześcijan w żaden sposób nie może być utożsamiany z obrazem Boga muzułmanów, w konsekwencji czego wyznawany przez nich Allah, w tym znaczeniu, nie jest Bogiem

³⁷ Por. S. Khalil Samir, *Islam. Dall'apostasia alla violenza*, Siena 2008, s. 65.

³⁸ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1995, s. 86–87.

Abrahama, Bogiem Izaaka i Bogiem Jakuba, który został w pełni objawiony w Jego Synu Jezusie Chrystusie. Dlatego też utrzymywanie, że Bóg chrześcijan i Bóg muzułmanów jest tym samym Bogiem, z punktu widzenia tak podjętej refleksji wydaje się być błędem lub dalece idącą ignorancją, która ostatecznie do błędu prowadzi. W obu omawianych religiach Bóg jest zupełnie inaczej definiowany, dlatego też obie wizje nie są ze sobą do pogodzenia.

Współczesne spotkanie kultury świata islamu z kulturą chrześcijańską wymaga, aby refleksja naukowa nie zatrzymywała się jedynie na sformułowaniu „suchych” wniosków. Potrzeba swoistego wzbogacenia jej o parenezę – praktyczne wskazówki – które mogą ogniskować się wokół ważnego pytania: jak chrześcijanin powinien odnosić się do proponowanej przez islam wizji Boga? Wydaje się, że w pierwszym rzędzie powinien dobrze poznać swoją własną religię. Chrześcijanin nie może pozostawać jedynie nominalnym członkiem wspólnoty wierzących, który wierzy dlatego, że tak jest. Istotną umiejętnością człowieka wierzącego jest argumentacja wiary, oparta na poznanych prawdach. Ponadto chrześcijanie powinni strzec się tak bardzo popularnej tzw. politycznej poprawności, która jest „piętą achillesową” zachodniej cywilizacji (patrz: cywilizacji z założenia chrześcijańskiej). Kolejnym elementem jest chęć głoszenia Ewangelii, także muzułmanom, i czynienie zadość misyjnemu nakazowi Chrystusa „Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu!” (Mk 16, 15). Ostatnim elementem, na który warto zwrócić uwagę, jest konieczność prowadzenia dialogu, który jednak nie powinien być dialogiem „za wszelką cenę”, tzn. musi on być prowadzony zgodnie z elementarnymi zasadami dyskusji, z poszanowaniem wszystkich uczestniczących w nim stron. Bo tylko taki ma szansę być dialogiem dobrym i skutecznym, który spotkanie kultur uczyni budującym, a nie destrukcyjnym.

STRESZCZENIE

W historii chrześcijaństwa i islamu możemy wskazać okresy, w których obie te religie i zbudowane na nich kultury stawały w obliczu bezpośredniej konfrontacji. Taka konfrontacja zakładała wzajemne poznanie najistotniejszych elementów, jakie wyróżniały każdą z nich. Dlatego w obliczu współczesnego spotkania kultur nie można pominąć poznania Boga i jego obrazu, jaki proponują obie religie. Punktem wyjścia niniejszego opracowania stało się pytanie, czy Boga muzułmanów i Boga chrześcijan można utożsamić. Wychodząc od wspólnego dla islamu

i chrześcijaństwa monoteizmu, w oparciu o nauczanie Kościoła wykazano, że jeden Bóg, bez względu na to, jak został przez człowieka odnaleziony, jest zawsze ten sam. Jednakże spojrzenie metafizyczne nie daje pełnego obrazu Boga obecnego w poszczególnych religiach. Dlatego też koniecznym było zestawienie głównych prawd wiary chrześcijańskiej (rozumienie dogmatu trynitarnego, istoty Boga oraz podejście do osoby Jezusa Chrystusa) z nauczaniem Koranu, by w konsekwencji możliwe było sformułowanie wniosków końcowych, zawierających odpowiedź na postawione w temacie pytanie.

Słowa kluczowe: Bóg, obraz Boga, chrześcijaństwo, islam, Koran.

SUMMARY

In the history of both Christianity and Islam one can indicate the periods of confrontation, when these two religions and cultures founded in them, had to face each other. Such a confrontation assumed a mutual knowledge of the essential elements of the faith which they profess. Therefore taking into account the contemporary encounter of cultures which today's Europe is facing, it seems to be advisable to further consider who is that God whom both Christians and Muslims worship and what is His image that they visualise in their hearts and mind. The starting point of this study is based on the question whether the God of Muslims and the God of Christians can be identified. The common area of faith for both of them is without any doubt the monotheism: one God, regardless of how He has been found by man, He is always the same: one God who is the Creator of heaven and of the earth. However, looking at the metaphysical idea of God does not fully encompass the image of God present in these different religions. Therefore, it was necessary to compare the essential truths of the Christian faith (i.e. the dogma of the Trinity, the nature of God and the approach to the person of Jesus Christ) with teaching of the Koran, and in consequence, it was possible to formulate final conclusions, thus answering the question posed in the title.

Key words: God, image of God, Christianity, Islam, Koran.

BIBLIOGRAFIA

- Sobór Watykański II, Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*, 1965.
- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 1964.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994.
- Koran*, tłum. J. Bielawski, Warszawa 1986.
- Jan Damasceński, *De haeresibus*, w: PG, 94, k. 678–780.
- Efrem Syryjczyk, *On Faith*, 67, 8, tłum. J. Wickes, Washington 2015.

- Manuel II Paleolog, *Entretiens avec un musulman. 7^e Controverse*, red. T. Khoury, Paris 1966 (*Sources Chretienne*, vol. 115).
- Benedykt XVI, *Wiara, rozum i uniwersytet. Wspomnienia i refleksje. Wykład na uniwersytecie w Ratzbonie*, 12 IX 2006, *OsRomPol*, 27(2006), nr 11, s. 29.
- Böwering G., *God and his Attributes*, w: *Encyclopedia of the Qur'ān*, red. J.D. McAuliffe [i in.], vol. 2, Leiden 2002, s. 316–331.
- Brock S., *Spirituality in the Syriac Tradition*, Kottayam 2005.
- Christianity vs. Islam*, <http://www.faithfacts.org/world-religions-and-theology/christianity-vs.-islam> [28.11.2015].
- Denzinger H., *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. 4, Bologna 2003.
- Dzięgielewska A., *Przynależność do Kościoła a problem zbawienia według „Lumen gentium” i „Dominus Iesus”*, „Rocznik Teologii Katolickiej”, 8(2009), s. 149–166.
- Gardet L., *Allāh*, w: *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 1, Leiden 1986, s. 406–417.
- Grodź S., *Islam*, w: *Religia w świecie współczesnym*, red. H. Zimoń, Lublin 2000, s. 403–427.
- Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1995.
- Khalil Samir S., *111 Questions on Islam*, San Francisco 2008.
- Khalil Samir S., *Islam. Dall'apostasia alla violenza*, Siena 2008.
- Kościelniak K., *Chrześcijaństwo a islam*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki [i in.], Lublin – Kraków 2002, s. 251–256.
- Małyga M., *Islam – zniekształcone oblicze Jedynego*, „Nowe Życie”, 32(2015), nr 11, s. 20–21.
- Misiurek J., Wojtysiak J., *Bóg*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki [i in.], Lublin – Kraków 2002, s. 161–174.
- Nosowski J., *Bóg w islamie*, w: *EK*, t. 2, kol. 901–902.
- O'Collins G., Farrugia E.G., *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych*, Kraków 2002.
- Poggi V., *Islam*, w: *Dizionario enciclopedico dell'Oriente cristiano*, red. E.G. Farrugia, Roma 2000, s. 397–398.
- Pressburg N.G., *Good Bye Mohammed. Das neue Bild des Islam*, Norderstedt 2012.
- Rahner K., *Anonymer und expliziter Glaube*, w: tenże, *Schriften zur Theologie*, vol. 12, Zurich 1975, s. 76–84.
- Rippin A., *Witness of Faith*, w: *Encyclopedia of the Qur'ān*, red. J.D. McAuliffe [i in.], vol. 5, Leiden – Boston 2006, s. 488–491.

- Stasiak S.J., Zawila R., Małachowski A., *ABC teologii dogmatycznej. Notatki z wykładów ks. prof. Romana E. Rogowskiego*, Wrocław 1999.
- Thomas D., *Trinity*, w: *Encyclopedia of the Qur'ān*, red. J.D. McAuliffe [i in.], vol. 5, Leiden – Boston 2006, s. 368–372.
- Zdybicka Z., *Bóg a świat*, w: EK, t. 2, kol. 932–934.
- Zdybicka Z., *Drogi poznania Boga według „Fides et ratio”*, SPhCh, 36(2002), nr 2, s. 299–316.
- Zwemer S.M., *The Moslem Doctrine of God. An Essay on the Character and Attributes of Allah according to the Koran and Orthodox Tradition*, Boston 1905.

KS. LEONARD FIC

APOLOGETYCZNE MODELE RECEPCJI BUDDYZMU NA ZACHODZIE W XX WIEKU¹

Do ogłoszenia w 1965 r. przez Sobór Watykański II Deklaracji o stosunku Kościoła katolickiego do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*, strona katolicka nie wypowiadała się raczej oficjalnie na temat religii niechrześcijańskich, w tym również buddyzmu. Do tego czasu recepcja buddyzmu przez teologów chrześcijańskich dokonywana była przez pryzmat typowo zachodniej mentalności oraz pojęć charakterystycznych dla zachodniej filozofii religii. Problematyka związana z analizą tego rodzaju recepcji buddyzmu obejmuje bardzo szeroki zakres badawczy². W niniejszym artykule ograniczymy się jedynie do zaprezentowania ważniejszych modeli tej recepcji w okresie poprzedzającym reformę Kościoła katolickiego podczas *Vaticanum II*. Powołamy się m.in. na badania przeprowadzone w tym temacie przez Perry'ego Schmitd-Leukela (ur. 1954)³ oraz dzieła polskich autorów piszących o buddyzmie, pochodzące z przełomu XIX i XX w.

KS. LEONARD FIC – dr. hab., prof. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, kierownik Katedry Religiologii i Dialogu Międzyreligijnego. Autor opracowań m.in. z zakresu dialogu międzyreligijnego z hinduizmem i buddyzmem.

¹ Niniejszy artykuł stanowi skróconą i przepracowaną wersję wcześniej opublikowanego autorskiego tekstu: L. Fic, *Buddyzm w kulturze Zachodu*, Lublin 2016, s. 111–144 (rozdz. V pt. *Wiek XX – Apologetyczne modele recepcji buddyzmu*).

² Obszerną analizę tej tematyki czytelnik może odnaleźć m.in. w dziełach takich autorów jak: J.W. de Jong, *A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America*, Delhi 1987, Tokyo 1997; S. Batchelor, *The Awakening of the West. The Encounter of Buddhism and Western Culture: 542 B.C. – 1992*, London – San Francisco 1994; H. de Lubac, *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Milano 1987; L.R. Lancaster, *Buddhist studies*, w: *The Encyclopedia of Religion*, red. M. Eliade, t. 2, New York – London 1987, s. 554–560; V. Zotz, *Zur Rezeption, Interpretation und Kritik des Buddhismus in deutschen Sprachraum vom Fin-de-Siècle bis 1930. Historische Skizze und Hauptmotive*, Wien 1986.

³ P. Schmidt-Leukel, „Den Löwen brüllen hören”. *Zur Hermeneutik eines christlichen Verständnisses der buddhistischen Heilsbotschaft*, Paderborn – München – Wien – Zürich 1992.

1. Pierwsze próby recepcji buddyzmu na Zachodzie

Zważywszy na fakt, że teologowie katoliccy wiedzę na temat buddyzmu czerpali przede wszystkim z dorobku indologów i buddologów, należy wspomnieć, iż pierwsza większa partia oryginalnych tekstów buddyjskich z Kathmandu w Nepalu dotarła na Zachód dzięki Anglikowi Brianowi Houghton Hodgsonowi (1800–1894). W 1837 r. angielskie Towarzystwo „Asiatique” otrzymało 88 manuskryptów zawierających oryginalne teksty *Mahāyāny*. Ich tłumaczeniem zajął się wówczas francuski orientalista Gerard Eugène Burnouf (1801–1852), który w 1839 r. ukończył francuski przekład *Saddharmapundarika* (znany jako *Sutra Lotosu Dobrego Prawa*), wydany drukiem dopiero po jego śmierci w 1852 r. Autor ten uważany jest za pioniera zachodnich badań nad buddyzmem. Opublikowane przez niego w 1844 r. dzieło pt. *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien* (*Wprowadzanie do historii indyjskiego buddyzmu*) uważa się za pierwszą naukową prezentację tej religii w kulturze europejskiej⁴.

W tym czasie na Zachodzie zaczęły pojawiać się liczne opracowania poświęcone buddyzmowi, opierające się w przeważającej części na tekstach *Mahāyāny*, spisanych w sanskrycie bądź języku tybetańskim. Teksty palijskie buddyzmu *Theravādy* były wówczas prawie nieznanne. Sytuacja ta uległa zmianie dopiero w siedemdziesiątych latach XIX w., kiedy Anglicy przejęli władzę zwierzchnią nad Cejlonem oraz Birma. Za pośrednictwem angielskich podróżników i orientalistów na Zachód zaczęły napływać buddyjskie teksty źródłowe spisane w języku palijskim. Publikacją, przekładem i rozpowszechnianiem tych pism na Zachodzie zajął się Thomas William Rhys Davids (1843–1922), który w tym właśnie celu powołał w 1881 r. w Londynie „Pāli Text Society”. Skupieni wokół niego uczeni w badaniach nad buddyzmem opierali się przede wszystkim na źródłach palijskich. Analizie poddawali zwłaszcza te fragmenty, w których było jak najmniej mitologicznych odniesień. Doszli do wniosku, iż manuskrypty palijskie, w przeciwieństwie do bogatych w mityczną symbolikę pism sanskryckich, zawierają najstarszy przekaz nauk samego Buddy. Sytuacja ta – jak wykazał niemiecki uczony P. Schmidt-Leukel⁵

⁴ Tamże, s. 10.

⁵ Z ważniejszych prac poświęconych dialogowi chrześcijan z buddyzmem autorstwa P. Schmidt-Leukela należałoby wymienić m.in.: *Understanding Buddhism* (Edinburgh 2006), *Buddhism and the Idea of Human Rights: Resonances and Dissonances* („Journal of Buddhist-Christian Studies”, 26(2006), s. 33–49), *Light and Darkness or Looking Through a Dim Mirror? A Reply to Paul Williams from a Christian Perspective* (w: *Converging Ways?*

– była następstwem rozwoju w ramach chrześcijaństwa historyczno-krytycznej egzegezy Nowego Testamentu, w której nacisk położony był przede wszystkim na najstarsze źródła, mające zawierać pierwotną naukę pierwszych chrześcijan. Idąc tym tropem, europejscy uczeni wprowadzili rozróżnienie pomiędzy tekstami tradycji *Mahāyāny* (spisanymi w sanskrycie) i *Theravādy* (zredagowanymi po palijsku), uznając za najbardziej historyczne, a tym samym i autentyczne, te ostatnie⁶.

Podział buddyjskiego kanonu posiadał daleko idące konsekwencje dla zachodniej recepcji buddyzmu. Z racji bowiem bogatej w legendy i mity biografii Buddy, znajdującej się w pismach należących do tradycji *Mahāyāny* (której teksty uznano za późniejsze), niektórzy uczeni podważali jego historyczność. Kwestia ta, podobnie jak to było w przypadku historyczności osoby Jezusa Chrystusa, stała się w owym czasie sprawą sporną. Najbardziej skrajny pogląd w tym temacie ogłosił Heinrich Kern (1833–1917)⁷, który osobę Gautamy Buddy uznał za postać całkowicie legendarną, związaną z kosmologicznym mitem solarnym. W rezultacie uczeni podzielili się na dwa obozy. Pierwsi z nich, wśród których znaleźli się m.in. wspomniany H. Kern, francuski indolog Émile Senart (1847–1928) oraz myśliciel hinduistyczny Ananda Coomaraswamy (1877–1947), opierając się na tekstach spisanych w sanskrycie uznali, iż Budda Gautama nie był postacią historyczną, lecz personifikacją indyjskiego mitu o bogu-słońcu. Z kolei druga grupa badaczy, którą reprezentowali przede wszystkim Hermann Oldenberg (1854–1920) i T.W. Rhys Davids, na podstawie historyczno-krytycznej analizy fragmentów z kanonu palijskiego wykazała, iż Budda był jak najbardziej postacią historyczną, a obecne w jego biografii legendy stanowią późniejsze dodatki, będące wyrazem pobożności ludowej⁸. Dopiero późniejsze badania archeologiczne, dzięki którym odkryto inskrypcje cesarza Aśoki i zidentyfikowano historyczność miast z życia Buddy, całkowicie obaliły hipotezę o jego mitologicznym rodowodzie⁹.

Z perspektywy czasu można powiedzieć, że metoda historycznego badania tekstów źródłowych buddyzmu, zapoczątkowana przez euro-

Conversion and Belonging in Buddhism and Christianity, red. J. May, St. Ottilien 2007, s. 67–88), *Buddhism, Christianity and the Question of Creation* (Burlington 2006).

⁶ P. Schmidt-Leukel, „Den Löwen brüllen hören”..., dz. cyt., s. 10.

⁷ Zob. H. Kern, *Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien*, t. 2, Leipzig 1884.

⁸ F.E. Reynolds, Ch. Hallisey, *Buddha*, w: *The Encyclopedia of Religion*, t. 2, dz. cyt., s. 320n.

⁹ P. Schmidt-Leukel, „Den Löwen brüllen hören”..., dz. cyt., s. 10n.

pejskich badaczy, wzorowała się przede wszystkim na chrześcijańskim modelu egzegezy Pisma Świętego. W pierwszym etapie badań nad buddyzmem uczeni skupiali się na krytycznej analizie buddyjskich tekstów źródłowych, starając się wyodrębnić te fragmenty, które potwierdzałyby historyczność Buddy oraz autentyczność głoszonej przez niego nauki. Nie brakowało jednak wielu błędnych interpretacji. Analizując wczesną recepcję buddyzmu na gruncie XIX-wiecznej Europy, Krzysztof Kosior wykazał, że w pierwszych opracowaniach buddyzmu osoba jego założyciela traktowana była bądź jako jedno z wielu hinduskich bóstw¹⁰, bądź wyłącznie jako jedna z inkarnacji (wcieleń) boga Wisznu¹¹.

Dziś wiemy, że zarówno przy badaniu osoby Jezusa, jak i Buddy, trudno jest ustalić, które z ich mów stanowią najbardziej wiarygodny przekaz, a które były dodane przez redaktora danego tekstu. Z tego względu raczej nie dokonuje się rozróżnienia między nauką Buddy samą w sobie a nauką, jaką odnajdujemy w buddyjskich tekstach¹². Z takim stanowiskiem zgadza się współcześnie większość buddologów. Równocześnie niektórzy uczeni skłonni są odróżniać buddyzm pierwotny od jego późniejszej fazy rozwojowej w szkołach *Hīnayāny* i *Māhāyāny*. Głównym zwolennikiem tego stanowiska był m.in. Stanisław Schayer (1899–1941 lub 1942), który, podobnie jak wcześniej Georg Grimm (1868–1945), zasugerował hipotezę, jakoby autorzy tekstów *Theravādy* wypaczyli pierwotną naukę Buddy, przepracowując ją pod kątem nowego ideału soteriologicznego, wprowadzając antypersonalistyczne ujęcie ludzkiego bytu oraz odpowiadającą mu koncepcję nirwany¹³. Należy zwrócić uwagę, że hipoteza Schayera nie wydaje się obecnie całkiem chybiona. We współczesnych badaniach nad buddyzmem przyjmuje się bowiem, iż nie jest możliwe przedstawienie życia i nauki Buddy poprzez odwoływanie się jedynie do kanonu pism południowego buddyzmu zredagowanego w języku palijskim. Ważną rolę w tym względzie, w przekonaniu Hansa-Joachima J. Klimkeita (1939–1999), odgrywają odnalezione na terenach Azji Centralnej pozostałości kanonu sanskryckiego, których nie można przypisać żadnej buddyjskiej szkole. Teksty te zostały bowiem spisane w prakrycie, języku

¹⁰ E. Upham, *The History and Doctrine of Buddhism*, London 1829.

¹¹ K. Kosior, *Wprawienie w ruch Koła Dharmy na Zachodzie. Początki recepcji buddyzmu w Europie Zachodniej*, „Nomos” 1997, nr 18/19, s. 184.

¹² H.J. Klimkeit, *Der Buddha. Leben und Lehre*, Stuttgart – Berlin – Köln 1990, s. 25.

¹³ Zob. S. Schayer, *Buddyzm indyjski*, w: *Religie Wschodu*, Warszawa [b.r.w.], s. 216, 219–223.

Gandhary (państwa położonego na terenie dzisiejszego Afganistanu i Pakistanu, odgrywającego znaczną rolę w rozwoju buddyzmu) i są starsze od tekstów spisanych zarówno w sanskrycie, jak i starsze o 1000 lat od najstarszych manuskryptów w języku palijskim¹⁴.

Pierwszym historykiem religii, który zwrócił uwagę na to, że nie wszystkie teksty palijskie przechowują najstarszą naukę Buddy, był Ernst Waldschmidt (1897–1985). Niemiecki uczony, prowadząc badania nad buddyzmem pod kątem komparatystyki tekstów i historii form, udowodnił, że przy języku palijskim chodzi o pewien północno-zachodni indyjski dialekt, którym posługiwali się mieszkańcy północno-wschodniej Magadhy, gdzie żył i działał Budda¹⁵. Badania prowadzone przez Waldschmidta dowiodły, że teksty odnalezione w Azji Centralnej nie zostały przepracowane w tradycji palijskiej, lecz mają swoje odpowiedniki chińskie i tybetańskie, spisane w sanskrycie. Porównawcze badania Waldschmidta nad tymi centralno-azjatyckimi manuskryptami, których fragmenty można odnaleźć w kanonie *Mahāyāny*, wykazały ich pierwszeństwo nad tekstami palijskimi¹⁶. Dziś teksty spisane w sanskrycie, należące do tradycji *Mahāyāny*, uznaje się za równie ważne w poszukiwaniu wierności przekazu nauki Buddy, co teksty należące do palijskiego kanonu *Theravādy*. W opinii S. Schayera błędne uznanie pierwszeństwa palijskich tekstów nad sanskryckimi we wczesnych badaniach nad buddyzmem było rezultatem transpozycji „protestanckich poszukiwań pierwotnego, ewangelicznego, przez «papizm» nie skażonego chrześcijaństwa”¹⁷. Jak wykazał ten autor, materiałów dla rekonstrukcji pierwotnej nauki Buddy „dostarcza jednako hinajanim jak i mahajanim. [...] Niekiedy mahajanim jest bliższy prabuddyzmowi, kiedy indziej hinajanim. Generalna reguła, jakoby mahajanim był mniej «buddyjski» niż hinajanim, w żadnym razie – jak pisał S. Schayer – nie wytrzymuje krytyki”¹⁸.

Analizując pierwsze próby recepcji buddyzmu na Zachodzie (z perspektywy katolickiej) wspomniany P. Schmidt-Leukel wykazał, że w dużej mierze na jej merytoryczny kształt miały wpływ materialistyczne, nihilistyczne i antychrześcijańskie stanowiska światopoglądowe obecne w Europie

¹⁴ Tamże, s. 26.

¹⁵ P. Schmidt-Leukel, „Den Löwen brüllen hören”..., dz. cyt., s. 11.

¹⁶ H.J. Klimkeit, *Der Buddha. Leben und Lehre*, dz. cyt., s. 26.

¹⁷ S. Schayer, *Buddyzm indyjski*, art. cyt., s. 191n.

¹⁸ Tamże, s. 196.

od czasów Oświecenia. Biorąc pod uwagę taki stan rzeczy, w pierwszej kolejności należałoby powiedzieć, iż błędne interpretacje buddyzmu, które odnajdujemy w pracach XIX-wiecznych teologów chrześcijańskich, są rezultatem poszukiwania odpowiedzi na pytanie: czy buddyzm jest przeciwnikiem, czy sprzymierzeńcem chrześcijaństwa? Ów spór wśród teologów, dotyczący odpowiedzi na to pytanie, potęgowały antychrześcijańsko nastawione organizacje, m.in. założone w 1866 r. w Anglii National Secular Society, których przedstawiciele, angażując się w religioznawstwo komparatystyczne, prezentowali buddyzm jako religię naturalną, w której nie ma dogmatycznej wiary w Boga, nieśmiertelną duszę, życie po śmierci itd.¹⁹. Również niektóre ówczesne kręgi społeczne dostrzegały w buddyzmie dogodny oręż w ideologicznej walce z chrześcijaństwem, czego przykładem jest m.in. *Katechizm buddyjski*²⁰ napisany przez teozofa Henry'ego Stella Olcotta (1832–1907), opublikowany w 1881 r.²¹ Ogólnie można powiedzieć, że w XIX w. buddyzm przyciągał na ogół osoby cechujące się przede wszystkim autonomią działania, krytyków chrześcijaństwa oraz byłych zwolenników okultyzmu i spirytyzmu²². Dlatego nie powinno dziwić, że w pierwszych chrześcijańskich opracowaniach poświęconych buddyzmowi odnajdujemy nieprzychylnie wypowiedzi i negatywne ustosunkowanie się to tej religii.

2. Uprzedzenie teologów katolickich XIX w. do buddyzmu

Niechęć XIX-wiecznych teologów katolickich do buddyzmu spotęgowana była przede wszystkim przez zjawisko gloryfikowania tej religii przez teozofów, co potwierdzają choćby słowa polskiego publicysty, filozofa i pedagoga, ks. Władysława Michała Dębickiego (1853–1911): „Najgorszą atoli propagatorką tego odświeżonego czyli «neo-buddyzmu» w Europie i Ameryce jest marzycielsko-szalbierska sekta tzw. teozofów, założona przez osławioną Helenę Bławatską i jej przyjaciela «pułkownika» Olcott'a”, która „głosi metempsychozę i nirwanę, a jednocześnie rozpowiada androny o cudach swojej założycielki”²³.

¹⁹ Tamże, s. 13n.

²⁰ Zob. H.S. Olcott, *Ein Buddhistischer Katechismus nach dem Kanon der Kirche des südlichen Indiens*, bearb. von Henry S. Olcott, Leipzig 1887.

²¹ K. Kosior, *Wprawienie w Ruch Koła Dharmy na Zachodzie*, art. cyt., s. 185.

²² Tenże, *Krótką historia buddyzmu w Europie (A Short History of Buddhism in Europe)*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska Lublin – Polonia. Sectio I. Wydział Filozofii i Socjologii UMCS”, 27(2002), nr 9, s. 173.

²³ W.M. Dębicki, *Filozofia nicości. Rzecz o istocie buddyzmu*, Warszawa 1896, s. 10.

Należy w tym miejscu nadmienić, że fascynacja teozofii religiami Orientu, a zwłaszcza buddyzmem, nie tylko przyczyniła się do rozpowszechnienia na Zachodzie religijno-mistycznych idei Wschodu. Owszem, zasługą teozofów było przeszczepienie wschodnich idei religijnych na grunt XIX-wiecznej Europy. Z drugiej jednak strony to właśnie owa promocja buddyzmu w wydaniu teozofów przyczyniła się – podkreślmy – do negatywnego ustosunkowania się doń chrześcijańskich teologów. Antychrześcijańska, a zwłaszcza antykatolicka postawa przedstawicieli Towarzystwa Teozoficznego zrodziła bowiem podejrzenie, że gloryfikacja buddyzmu w ideach animatorów teozofii jest walką wymierzoną przeciwko Kościołowi katolickiemu. Znamiennym pozostaje również fakt, iż w XIX-wiecznej Europie samych teozofów utożsamiano z wyznawcami buddyzmu, co również przyczyniło się do powstania błędnego wyobrażenia o tej religii. Teozofowie nie byli wyznawcami buddyzmu, lecz głosicielami tzw. „religii mądrości”. Relatywizując idee pochodzące z różnych systemów religijnych, pragnęli stworzyć wspólną dla wszystkich ludzi religię, którą miała być właśnie teozofia, a nie buddyzm. W związku z tym w buddyzmie w wydaniu teozofów teologia chrześcijańska upatrywała odbicie ówczesnych tendencji światopoglądowych, takich jak nihilizm, materializm, ateizm oraz oręż w walce z Kościołem katolickim. W takiej sytuacji naturalną reakcją strony katolickiej stała się postawa apologetyczna, broniąca wyższości chrześcijaństwa nad buddyzmem, któremu odmówiono wówczas miana religii.

Wobec tendencji wrogich chrześcijaństwu niektórzy uczeni, zwłaszcza Jules Barthélemy Saint-Hilaire (1805–1895)²⁴, zaczęli dostrzegać w naukach buddyzmu przejaw czystego nihilizmu, w którym zaprzeczając istnieniu Boga i duszy oferuje się człowiekowi całkowite unicestwienie²⁵. J.B. Saint-Hilaire dowodził więc, że w buddyzmie, w którym odrzucono naukę Upaniszad o mistycznej unii *ātmanā* z *brahmanem*, jedyną ucieczką od cierpienia może być tylko całkowite unicestwienie jednostki ludzkiej²⁶.

²⁴ Zainteresowanych rozumieniem buddyzmu w ujęciu tego chrześcijańskiego apologety odsyłamy do jego pozycji poświęconych buddyzmowi, takich jak: *Du Bouddhisme* (Paris 1855), *Le Bouddha et sa religion* (Paris 1860), *Du Bouddhisme et de sa littérature à Ceylan et en Birmanie* (Hamburg 1866), *Le Christianisme et le bouddhisme: trois lettres adressées à M. l'abbé Deschamps...* (Paris 1880).

²⁵ P. Schmidt-Leukel, „Den Löwen brüllen hören”..., dz. cyt., s. 14.

²⁶ Tamże, s. 15.

Również na polskim gruncie obecne były koncepcje uznające buddyzm za nihilistyczny system filozoficzny. Za jedną z pierwszych polskich prac napisanych w tym właśnie tonie należy uznać dzieło ks. Władysława Michała Dębickiego pt. *Filozofia nicości. Rzecz o istocie buddyzmu* (Warszawa 1896). Autor tej rozprawy dowodził, iż buddyzm jest jedynie filozofią, i to filozofią nicości, w której wyzwolenie nie jest niczym więcej jak całkowitym unicestwieniem osobowej egzystencji, czyli nihilizmem. Twierdził: „Kto zna przeważający dziś w sferach liberalnej intelligencji europejskiej nastrój duchowy, dla tego jasną jest rzeczą, iż powodem entuzjastycznej sympatii dla sytemu Sakya-Muni’ego jest przede wszystkim negatywizm, jego skrajny sceptycyzm i ponura teoria życia”²⁷. W.M. Dębicki posunął się jeszcze dalej. Porównał buddyzm do choroby psychicznej, w której pacjenci, podobnie jak buddyści, twierdzą, że „wszystko jest tajemnicą, wszystko jest złudzeniem, nic nie istnieje rzeczywiście”²⁸.

W powyższym dziele W.M. Dębickiego można odnaleźć prawie wszystkie błędne opinie na temat buddyzmu, jakie istniały w XIX w. Podobnie jak większość ówczesnych teologów autor ten bronił wyższości chrześcijaństwa nad buddyzmem. W stosunku do Buddy oraz jego nauki zajmował nieprzychylny, a nawet wrogi stanowisko. Według tego autora istotę buddyzmu stanowią: nihilizm, obojętność wobec świata, skrajny pesymizm, życiowy fatalizm, indyferentyzm, bałwochwalstwo, antynaukowość.

Wobec stanowisk posądzających buddyzm o propagowanie filozofii nihilizmu sanskrytolog (Friedrich) Max Müller (1823–1900), chcąc uniknąć związanych z tym nieporozumień, w dziele *O nihilizmie buddyjskim*²⁹ całą spekulatywną myśl *Mahāyāny* (szczególnie zaś naukę o pustce, głoszoną przez żyjącego w II w. filozofa Nagardżunę) uznał za naukę nihilistyczną, dodaną znacznie później do oryginalnego kanonu palijskiego. W swoich badaniach skupił się przede wszystkim na dominujących w tym kanonie wskazaniach moralno-etycznych. Nauka Buddy zredukowana została do moralności, co spotkało się z pozytywnym odzewem wśród ówczesnych środowisk pozytywistów.

Zasygnalizowany powyżej stan recepcji buddyzmu w znacznej mierze ukierunkował apologetycznie wczesne modele chrześcijańskich interpretacji tej religii, których celem stało się wykazanie wyższości chrześcijań-

²⁷ W.M. Dębicki, *Filozofia nicości...*, dz. cyt., s. 84.

²⁸ Tamże, s. 60.

²⁹ Zob. F.M. Müller, *Über den buddhistischen Nihilismus*, Kiel 1869.

stwa nad wyznawcami nauki Buddy. Ponadto na ówczesne rozumienie buddyzmu wpłynęło również to, iż jego interpretacji dokonywano poprzez pryzmat zachodnio-chrześcijańskich wartości kulturowych, nie uwzględniając przy tym kontekstu społeczno-kulturowego, w którym ta religia powstała. Brakowało również bezpośredniego spotkania z przedstawicielami żywych tradycji buddyjskich³⁰.

Współcześnie, na co zwrócił uwagę P. Schmid-Leukel, za dwa główne modele wczesnej recepcji buddyzmu w okresie poprzedzającym Sobór Watykański II należy uznać model historycznych zależności między chrześcijaństwem i buddyzmem, ukształtowany w osiemdziesiątych latach XIX w., a także model apologetycznej komparatystyki religijnej³¹. Błędny obraz buddyzmu, który zrodził się na podstawie wyników badań prowadzonych przez teologów XIX w., posługujących się tymi modelami, na długi czas zdominował chrześcijańskie rozumienie tej religii.

3. Model historycznych zależności

Pierwszy model – historycznych zależności w badaniach nad buddyzmem, powstał na bazie XIX-wiecznej historyczno-krytycznej analizy Nowego Testamentu. W okresie tym większość uczonych w badaniach nad buddyzmem koncentrowała się przede wszystkim na paralelach występujących pomiędzy nauką zawartą w Ewangeliach a tekstach buddyjskich, zwłaszcza tradycji *Mahāyāny*. Prowadziło to do swoistego synkretyzmu chrześcijaństwa z buddyzmem. Problem ewentualnych historycznych zależności między tymi dwoma religiami zaowocował w końcu postawieniem dwóch hipotetycznych pytań: Czy chrześcijaństwo od początku zawierało elementy buddyjskie?, czy też było odwrotnie: Czy to dzięki chrześcijańskiemu orędziu zrodziły się innowacyjne ideały w *Mahāyānie*?³².

Pierwszym uczonym, który ułożył listę 51 paraleli występujących zarówno w tekstach Nowego Testamentu, jak i w pismach tradycji *Mahāyāny*, był Rudolf Seydel (1835–1892). Uczony ten „dowodził”, że Ewangelie musiały opierać się na przenikniętych ideałami buddyzmu źródłach pisanych, które zaginęły. Hipotezę R. Seydela przepracował później Gustaw Adolf van den Bergh van Eysinga (1874–1957)³³, który

³⁰ P. Schmidt-Leukel, „Den Löwen brüllen hören” ..., dz. cyt., s. 17.

³¹ Tamże, s. 21–35, 36–68.

³² Tamże, s. 20.

³³ Zob. G.A. van den Bergh van Eysing, *Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen. Mit einem Nachwort von Ernst Kuhn*, Aufl. 2, Göttingen 1909.

również był skłonny dopatrywać się buddyjskich wpływów w przynajmniej 11 paralelach występujących w Nowym Testamencie. W kontekście „filiacji” (związków genealogicznych) buddyjsko-chrześcijańskich za najważniejsze paralele uznał on m.in.: prorocstwo Symeona, kuszenie na pustyni, uwielbienie Matki Jezusa, przypowieść o wdowim groszu, chodzenie św. Piotra po wodzie, mowę św. Piotra o „spaleniu światów” zamieszczoną w jego drugim liście. Ponadto G.A. van den Bergh van Eysing, odrzuciwszy hipotezę R. Seydela o wpływie buddyzmu na pisane źródła ewangeliczne, dowodził, że krążące w kręgach gnostyckich buddyjskie legendy i idee musiały na drodze ustnego przekazu przedostać się do wczesnochrześcijańskiej tradycji, nie mając jednak wpływu na centralną treść tego orędzia³⁴.

Wyczerpujące studium poświęcone hipotezom historycznych zależności chrześcijaństwa i buddyzmu opublikował w 1914 r. Richard Garbe (1876–1957)³⁵. Polemizując z teoriami R. Seydela i G.A. van den Bergh van Eysinga, uczony ten zredukował liczbę wcześniejszych buddyjsko-chrześcijańskich paraleli do trzech, tj. do: prorocstwa Symeona, kuszenia Jezusa oraz chodzenia Piotra po wodzie. Dodał do nich jeszcze dwie: cudowne rozmnożenie chleba oraz wyrażenie „krąg życia” występujące u Jk 3, 6 (mające stanowić odpowiednik buddyjskiego „kołowrotu narodzin”)³⁶. W przeciwieństwie do hipotezy G.A. van den Bergh van Eysinga o buddyjskich wpływach na Nowy Testament, R. Garbe uważał, że nie należy doszukiwać się w nich gnostyckiego pochodzenia, lecz przypisać trzeba je kupcom, którzy podczas kwitnącej w owym czasie wymiany handlowej między Rzymem a Indiami importowali na Zachód cudowne opowieści, w tym buddyjskie legendy i mitologie. Bez względu jednak, jak dalece owi uczeni zaszli w udowadnianiu historycznego wpływu buddyzmu na chrześcijaństwo, zgadzali się co do tego, że wpływy buddyjskie nie odcisnęły się na centralnych ideach chrześcijańskiej wiary³⁷.

Nie wchodząc w szczegółową analizę problematyki związanej z metodą historycznych zależności między chrześcijaństwem a buddyzmem³⁸, wska-

³⁴ P. Schmidt-Leukel, „Den Löwen brüllen hören”..., dz. cyt., s. 21.

³⁵ Zob. R. Grabe, *Indien und das Christentum. Eine Untersuchung religionsgeschichtlicher Zusammenhänge*, Tübingen 1914.

³⁶ P. Schmidt-Leukel, „Den Löwen brüllen hören”..., dz. cyt., s. 22.

³⁷ Tamże.

³⁸ Więcej w tym względzie zob. N. Klatt, *Literarkristische Beiträge zum Problem christlich-buddhistischer Parallelen*, Köln 1982.

żemy najbardziej znany przykład wykorzystania tej metody w badaniach nad buddyzmem. Zaprezentowany on został w książce autorstwa Elmara R. Grubera (ur. 1955) i Holgera Kerstena (ur. 1951) pt. *The Original Jesus: The Buddhist Sources of Christianity* (Shaftesbury 1996)³⁹. Autorzy, dokonując analizy historycznych zależności buddyjsko-chrześcijańskich, usiłowali udowodnić, iż powstania chrześcijaństwa nie należy przypisywać osobie Jezusa Chrystusa, lecz wpływowi buddyzmu, a nawet samemu Buddzie. Model historycznych zależności można również odnaleźć u tych autorów, którzy doszukują się buddyjskich wpływów nie tylko na myśl chrześcijańską, lecz ogólnie na kulturę Zachodu, a zwłaszcza na filozofię neoplatońską czy idee gnostyków⁴⁰.

Uczeni posługujący się modelem historycznych zależności we wczesnej recepcji buddyzmu wykazywali podobieństwa tej religii z tradycją nowotestamentową oraz nurtem chrześcijańskiej mistyki. Z perspektywy czasu badanie tych historycznych zależności nie udowodniło jednak nic, co w sensie wspólnego dziedzictwa mogłoby rozjaśnić hermeneutyczne rozumienie buddyzmu. Ta wczesna próba porównania buddyzmu i chrześcijaństwa, mająca na celu wykazanie zależności między nimi, charakteryzowała się bowiem wybiórczą komparatystyką paralelnych motywów, obrazów czy sentencji⁴¹. Apologetyczne stanowisko w tej kwestii dobrze ilustruje wypowiedź Teodora Taczaka (1878–1941), zamieszczona w jednej z pierwszych polskojęzycznych pozycji poświęconych analizie chrześcijaństwa i buddyzmu pt. *Buddyzm i chrześcijaństwo* (Poznań 1918). Badając poszczególne hipotezy o ewentualnym buddyjskim wpływie na chrześcijaństwo, autor ten tak podsumował rezultat swych dociekań: „Zachodzi więc między buddyzmem a chrześcijaństwem różnica tak wielka i zasadnicza, że obłędem można by nazwać usiłowanie, ażeby tę religię tak doskonałą, jednolitą i logiczną wyprowadzać z buddyzmu, który mimo wielu pięknych zasad moralnych, wyrażonych zwłaszcza w tekstach późniejszych, przedstawia istny chaos w swej budowie i nihilizm filozoficzny w tem, co stanowi podstawę jakiegokolwiek religii. [...] Buddyzm to wyraz zupełnego do wszystkich naukowych i filozoficznych badań zniechęcenia. [...] Nie może więc kościołowi naszemu

³⁹ Wydanie polskie: *Pra-Jezus. Buddyjskie źródła chrześcijaństwa*, Gdynia 1996.

⁴⁰ Zob. J. Sieradzian, *Gnostycyzm i buddyzm*, w: *Oblicza gnozy*, red. E. Przybył, Kraków 2000, s. 129–179.

⁴¹ P. Schmidt-Leukel, „Den Löwen brüllen hören”..., dz. cyt., s. 36.

grozić poważniejsze niebezpieczeństwo ze strony buddyzmu. [...] Minie też bez śladu choroba buddystyczna naszych czasów, a skała Piotrowa pozostanie nie wzruszona”⁴².

4. Model apologetycznej komparatystyki religijnej

W metodzie apologetycznej komparatystyki religii, którą posługiwali się XIX-wieczni uczeni w badaniach nad buddyzmem, mamy właściwie do czynienia z walką nie tyle przeciwko samemu buddyzmowi, ile ówczesnym prądom światopoglądowym, takim jak: ateizm, nihilizm, determinizm, pesymizm, pozytywistyczna etyka czy materializm praktyczny. W związku z taką sytuacją, w opinii P. Schmidt-Leukela, to „nie buddyzm jest właściwie tym namierzonym przeciwnikiem, lecz owe zachodnie prądy umysłowe, w świetle których go rozpatrywano i wierzono, że one dzięki niemu w najlepszym razie będą promowane”⁴³. Tym sposobem walka przeciwko chrześcijaństwu, wymierzona przez przedstawicieli ówczesnych prądów filozoficznych, wpłynęła również na stosunek katolików do buddyzmu. Dyskusje prowadzone w tym czasie nad buddyzmem prowadziły do ukazania jak największego kontrastu między chrześcijaństwem a tym wschodnim systemem religijnym. Dokonywano tego poprzez usilne wykazywanie istnienia w buddyzmie tych stanowisk, przeciwko którym kierował się ówczesny cel apologetyczny. „Przyklejając” buddyzmowi etykietkę wspomnianego wyżej ateizmu, materializmu, nihilizmu, pesymizmu itd., apologeci nie tylko wskazywali na wyższość chrześcijaństwa, lecz wręcz uniemożliwiali podjęcie odpowiedzialnej dyskusji z przedstawicielami tej religii⁴⁴.

Recepcja buddyzmu w kontekście apologetycznej komparatystyki religijnej nie tylko uniemożliwiała dialog chrześcijańsko-buddyjski (jeśli w ogóle można powiedzieć, iż takowy istniał), lecz przede wszystkim przyczyniła się do powstania czterech głównych zarzutów kierowanych pod adresem wyznawców buddyzmu, których echo do dziś jeszcze odbija się w zachodnich opracowaniach poświęconych rozumieniu tej religii. Na podstawie analizy dokonanej w zakresie tej problematyki przez P. Schmidt-Leukela, za cztery główne zarzuty kierowane pod adresem nauki Buddy należy uznać: 1) ateizm i materializm; 2) pesymizm i nihilizm;

⁴² Tamże, s. 57–59.

⁴³ Tamże, s. 38.

⁴⁴ Tamże, s. 41.

3) „autosoteriologię” i zbawczy indywidualizm; 4) pasywność i wrogość wobec kultury⁴⁵.

Przyjmując powyższe kryteria w rozumieniu buddyzmu, chrześcijańscy apologetyci wyszli od założenia, że Budda nie był twórcą systemu religijnego, lecz ateistą, który zanegował wiarę w Boga, nieśmiertelną duszę oraz życie po śmierci. Ponadto, nie biorąc pod uwagę kontekstu społeczno-kulturowego, w którym Budda głosił swoją naukę, większość apologetów w swej komparatystyce religijnej rozpatrywała buddyzm w ramach pojęciowych charakterystycznych dla chrześcijańskiej filozofii religii. A ponieważ nie byli oni w stanie odnaleźć w naukach Buddy niczego, co mogłoby odpowiadać chrześcijańskiej metafizyce, odmówili buddyzmowi miana religii. W ten sposób buddyzm zaczęto pojmować jako czystą filozofię materialistyczną, nie uwzględniając przy tym braku dychotomii między religią a filozofią, jaka występuje w kulturze indyjskiej. Przyjmując z góry model zachodniej filozofii religii, przy zakładanym ateizmie Buddy, apologetyci osobę Gautamy uznali jedynie za filozofa głoszącego naukę mądrości, którą każdy może odnaleźć sam, uważając siebie samego za „drogowskaz” na drodze prowadzącej do „zbawienia”⁴⁶.

Logika apologetycznej komparatystyki wyciągnęła nadto daleko idącą konkluzję, iż tak jak w chrześcijaństwie idea Boga posiada siłę formułującą, tak w buddyzmie posiada ją jej brak, czyli ateizm. W ten sposób nie tylko ukazano, że buddyzm stoi w opozycji do chrześcijaństwa, lecz przede wszystkim, iż jest on mu wrogi, jako ukazujący odbicie zachodniego ateizmu. W tym czasie nie brano zatem w ogóle pod uwagę kontekstu indyjskiej mentalności, umiejscawiając buddyzm w ramach zachodniej filozofii religii. Postrzegając całą naukę Buddy przez pryzmat zachodnich założeń, buddyzm uznano również za przejaw materializmu, mającego być naturalną konsekwencją „ateizmu” Gautamy. Pojmując nadto rzeczywistość nirwany jako całkowite unicestwienie, rozumiane wręcz jako anihilację osoby ludzkiej, zarzucono buddystom nihilizm w kwestii zbawienia, a pesymizm wobec istniejącego zła⁴⁷.

W przekonaniu P. Schmidt-Leukela apologetyczna komparatystyka religii, posługując się modelem zachodniej filozofii religii, nie była w sta-

⁴⁵ Tamże, s. 43, 52, 57, 62.

⁴⁶ Tamże, s. 47.

⁴⁷ Tamże, s. 49, 51.

nie dopomóc człowiekowi Zachodu w zrozumieniu religijnej specyfiki buddyzmu. Nie mogła wytłumaczyć „ani oświecenia Buddy, ani jego specyficznej postawy nauczania, ani jego nauki o nirwanie. [...] Brak pojęcia Boga, jaki był znany z judeo-chrześcijańsko-islamskiego otoczenia, interpretowano jako zaprzeczenie Boga (ateizm), co było przede wszystkim spowodowane tym – zdaniem tego autora – że rzeczywiście tym skonkretyzowanym przeciwnikiem apologetów były powstające we wrogim nastawieniu wobec chrześcijaństwa ateistyczne prądy Zachodu. To decydowało o dalszej komparatyście chrześcijańskich i buddyjskich nauk. Wychodząc z nadrzędności idei Boga, która jej przysługiwała w zachodniej filozofii religii, poprzez niekrytyczne przenoszenie tej filozofii religii na buddyzm, została przypisana jego rzekomemu zaprzeczeniu Boga analogiczna nadrzędność w rozumieniu jego nauk. [...] To, co sprzeciwiało się tej logice, nie kwestionowało horyzontu rozumienia apologetów, lecz logikę buddyzmu”⁴⁸.

Oprócz zarzutu ateizmu, którego naturalną konsekwencją miał stanowić buddyjski materializm, apologetci na podstawie nauki Buddy o cierpieniu wyciągnęli kolejny błędny wniosek, a mianowicie taki, że w buddyzmie jedyną ucieczką od zła tego świata jest nihilizm, rozumiany jako rozpląnięcie się w nirwanie. Ponadto, w ślad za filozofią Arthura Schopenhauera (1788–1860), apologetci dowodzili, że buddyzm nie proponuje człowiekowi niczego innego, jak tylko ucieczkę od świata, całkowitą rezygnację z woli życia, co stanowi przejaw pesymizmu oraz nihilistycznie pojmowanej drogi zbawienia (nie uwzględniając przy tym możliwości osiągnięcia nirwany za życia)⁴⁹. Z takim właśnie rozumieniem buddyzmu spotykamy się jeszcze w opracowaniach pochodzących z początku XX w., czego przykładem jest wypowiedź na temat Buddy i jego nauk podana przez wspomnianego wyżej T. Taczaka: „Budda nie chciał o niczem myśleć, pograżenie się zupełne w bezwzględnej nieświadomości uważał za jedyną drogę do szczęścia – za ucieczkę przed cierpieniem, które widział wszędzie: w narodzeniu, życiu, chorobie, starości, śmierci – za nirwanę. Nauka Buddy to nauka o wyzwoleniu się z cierpienia fizycznego – zło moralne, grzech, w jego systemie religijnym nie ma miejsca – to pesymizm nihilistyczny, a «nirwana» to «rozpląnięcie się w nicości»”⁵⁰. I choć ten

⁴⁸ Tamże, s. 51n.

⁴⁹ Tamże, s. 53.

⁵⁰ T. Taczak, *Buddyzm i chrześcijaństwo*, Poznań 1918, s. 44n.

sam autor nie był skłonny uważać buddyzmu za system materialistyczny, w jego wypowiedzi odnajdujemy jeden z głównych zarzutów kierowanych wówczas pod adresem buddyzmu, a mianowicie posądzenie o pesymizm i nihilizm.

Apologeci dowodzili również, iż buddyzm nie jest niczym innym jak moralnością opartą na „autosoteriologii”, z jej naturalnym następstwem – zbawczym indywidualizmem, w którym ostatecznie brakuje czystego altruizmu. Opinia ta stanowiła reakcję na wielkie uznanie dla moralności buddyjskiej przez krytykujące chrześcijaństwo kręgi ówczesnych pozytywistów. Sprzeciw wobec promocji buddyjskiej etyki kosztem chrześcijańskiej spowodował wśród apologetów zajęcie krytycznego stanowiska w tej sprawie. Pragnąc bronić wyższości chrześcijańskiej moralności, katolicy teologowie wskazywali na to, że buddyjska etyka, w której nie ma miejsca dla żywego Boga, promując autosoteriologię nie tylko schlebia ludzkiej dumie, lecz zamiast prowadzić do wywyższenia ludzkiego „ja” poprzez zjednoczenie z Jezusem Chrystusem, poniża je, wręcz unicestwia. W ten sposób charakter chrześcijańskiej moralności uznano za aktywny, natomiast buddyjskiej za pasywny i czysto pozytywistyczny, w którym nie istnieje żadna norma zobowiązująca⁵¹.

Zachodnia recepcja buddyzmu uległa zmianie dopiero wraz z rozwojem fenomenologii religii, zwanej również religioznawstwem porównawczym bądź porównawczą historią religii. Za pomocą tej metody w badaniach nad buddyzmem uczeni po raz pierwszy odeszli od apologetycznej jednostronności, starając się zrozumieć buddyzm w jego wewnątrzreligijnym kontekście, kierując szczególną uwagę na antropologiczne i historyczne aspekty. Dzięki odwołaniu się do fenomenologii religii w recepcji buddyzmu, starano się uniknąć apriorycznych założeń, charakterystycznych dla apologetyki religii, pragnąc w sposób jak najbardziej obiektywny zrozumieć naukę Buddy. Uwzględniając historyczną perspektywę, po raz pierwszy usiłowano zrozumieć to, co buddyzm może znaczyć dla samego buddysty. Nie należy jednak zapomnieć, że w tym czasie badania nad buddyzmem w dalszym ciągu zdominowane były przez właściwe dla Zachodu rozumienie pojęcia religii, które w fenomenologii stanowiło wspólną perspektywę materiału badawczego⁵².

⁵¹ P. Schmidt-Leukel, „*Den Löwen brüllen hören*”..., dz. cyt., s. 57.

⁵² Tamże, s. 69–72.

5. Ekskluzywizm eklezjocentryczny

W przedsoborowej teologii chrześcijańskiej wciąż dominowała postawa ekskluzywizmu eklezjocentrycznego, u którego podłoża znajdowało się dosłowne rozumienie starożytnej formuły *extra Ecclesiam salus nulla* (poza Kościołem nie ma zbawienia)⁵³. Na tej podstawie protestancki teolog Karl Barth (1886–1968), twórca tzw. teologii dialektycznej, doszedł do wniosku, że religia Objawienia, czyli chrześcijaństwo, jest jedyną prawdziwą religią, poza którą nie istnieje możliwość zbawienia. Zaprzeczając możliwości poznania Boga za pomocą ludzkiego rozumu stwierdził, iż Boga można poznać jedynie dzięki Jego łasce. Odróżniając wiarę od religii, poczynił tym samym aprioryczne założenie, że wszystkie religie pozachrześcijańskie, w tym buddyzm, nie posiadają jakiegokolwiek wartości zbawczej, ponieważ jako religie „człowieka” nie są one oparte na objawieniu się Boga w osobie Jezusa Chrystusa⁵⁴. Dla K. Bartha każda religia była niewiarą, ponieważ jako taka była przeciwna objawieniu, będącemu łaską, czyli działaniem samego Boga. Na tej podstawie wszystkie religie, w których człowiek sam próbuje poznać prawdę o Bogu, K. Barth uznał jedynie za przejaw ludzkiej pychy oraz chęć zawładnięcia boskością⁵⁵.

W opinii Kathariny Ceming (ur. 1970) „odrzućcie innych religii ma u Bartha swoje uzasadnienie w niemożliwej do pokonania przepaści między przeciwieństwami i innymi poglądami – K. Barth pokazuje wyraźnie, że np. buddyjski kult Amidy jest bardzo bliski luterańskiemu rozumieniu chrześcijaństwa – lecz w fakcie objawienia Bożego w i przez Chrystusa”⁵⁶.

Nieco łagodniejsze stanowisko wobec innych religii, choć nadal ekskluzywne, zajął uczeń K. Bartha, protestancki misjonarz w Indonezji – Hendrik Kraemer (1888–1965). Był on jednym z pierwszych teologów, który zwrócił uwagę na konieczność nowego rozważenia wartości religii pozachrześcijańskich, sygnalizując przy tym potrzebę podjęcia dialogu z ich przedstawicielami. Potrzebę otwarcia się zachodniej cywilizacji na kulturę i religię Wschodu zasygnalizował już w 1938 r. w publikacji

⁵³ A. Śliwiński, *Extra Ecclesiam salus nulla*, w: EK, t. 4, kol. 1474n.

⁵⁴ G. Chrzanowski, *Zbawienie poza Kościołem. Filozofia pluralizmu religijnego Johna Hicka*, Poznań 2005, s. 44–47.

⁵⁵ K. Ceming, *Einheit im Nichts. Die mistische Theologie des Christentums, des Hinduismus und Buddhismus in Vergleich*, Augsburg 2004, s. 53n.

⁵⁶ Tamże, s. 54.

pt. *The Christian Message in a Nonchristian World* (*Posłannictwo chrześcijańskie w niechrześcijańskim świecie*). Natomiast w swej ostatniej książce pt. *World Cultures and World Religions: The Coming Dialogue* (London 1960) (*Świat kultur i świat religii: przychodzący dialog*) wyraźnie nawiązywał nie tylko do potrzeby, ale wręcz konieczności podjęcia przez chrześcijan dialogu z innymi religiami i kulturami świata⁵⁷. To właśnie dzięki myśli H. Kraemera zrodził się impuls do zrewidowania chrześcijańskiego poglądu na inne religie. I choć pozostawał on wierny paradymatowi ekskluzywistycznemu w teologii religii, to jako jeden z pierwszych teologów zwrócił uwagę, że każda religia ze względu na swój ograniczony charakter „musi być rozumiana i analizowana w kategoriach jej właściwego ujęcia egzystencji”⁵⁸.

Na gruncie możliwości spotkania chrześcijaństwa z buddyzmem zwrócił H. Kraemer uwagę na to, że o ile w świecie muzułmańskim główny problem religijny stanowiła interpretacja objawienia, o tyle w świecie buddyjskim pozycję centralną zajmuje problem zbawienia. Kwestię soteriologiczną w buddyzmie rozpatrywał jednak nadal przez pryzmat zachodniej mentalności twierdząc, że istotą buddyjskiej postawy religijnej jest dążenie do samozbawienia, czyli do zbawienia własną mocą (autosoteriologia), co najbardziej widoczne jest w tradycji hinajanistycznej. Choć autor uważał to za egoistyczny ideał wyzwolenia, to w pozytywnym tonie podkreślał, że z kolei tradycja *Māhāyāny* przedstawia najbardziej ambitne zamierzenie soteriologiczne, jakie zna historia religii. Zdaniem tego teologa tradycja ta, choć głosi samozbawienie, ma ono jednak mieć charakter powszechny i kosmiczny. Pomimo dostrzeżenia pozytywnych wartości w tym nurcie buddyzmu H. Kreamer, podobnie jak XIX-wieczni apologetyci chrześcijańscy, był zdania, że owo samozbawienie nie jest niczym innym jak samozniszczeniem. W związku z tym za główny paradoks buddyzmu uznał próbę pogodzenia w nim postulatu o powszechnym zbawczym współczuciu z nauką Buddy o konieczności cierpienia, ucieczki od świata oraz całkowitym unicestwieniu ludzkiej osobowości w nicości nirwany⁵⁹. H. Kreamer zwrócił uwagę chrześcijańskich teologów na to, iż wzrost postaw wrogich chrześcijaństwu, zwłaszcza na buddyjskim Cejlonie, stanowi reakcję na wpływy tej

⁵⁷ H. Bortnowska, *W przededniu dialogu*, „Znak”, 14(1962), nr 9, s. 1279.

⁵⁸ G. Chrzanowski, *Zbawienie poza Kościołem...*, dz. cyt., s. 48.

⁵⁹ H. Bortnowska, *W przededniu dialogu*, art. cyt., s. 1295.

religii w okresie kolonialnego ucisku. Jako jeden z pierwszych teologów uzmysłowił chrześcijanom, że jeśli pragną nawiązać dialog i współpracę z wyznawcami buddyzmu, sami powinni na nowo określić swój stosunek do tej religii, a zwłaszcza zapoznać buddystów z podstawami filozofii i doktryny chrześcijańskiej⁶⁰.

Błądny obraz buddyzmu w kulturze Zachodu, który zrodził się na podstawie prac XIX-wiecznych apologetów, oraz ekskluzywna postawa samych chrześcijan nie sprzyjały nawiązaniu pozytywnych kontaktów Kościoła katolickiego z buddyzmem. Również strona buddyjska nie pragnęła relacji z chrześcijaństwem, które ciągle kojarzono z kolonialnym uciskiem oraz tzw. nawracaniem na siłę.

6. Teoria wypełnienia i inkluzywizm chrystocentryczny

W przeciwieństwie do ekskluzywnego (ekleziocentrycznego) stanowiska wobec religii pozachrześcijańskich, proklamowanego głównie w środowiskach protestanckich, zdecydowana większość teologów katolickich, wyrażając pozytywny stosunek chrześcijaństwa do innych religii, reprezentowała stanowisko inkluzywizmu (chrystocentryzm)⁶¹. Powołując się na naukę pierwszych ojców Kościoła oraz pisarzy wczesnochrześcijańskich, teologowie zaczęli dopatrywać się w innych religiach, w tym i w buddyzmie, m.in. przygotowania ewangelicznego – *praeparatatio evangelica* (Euzebiusz z Cezarei; ok. 264–ok. 340), zgodnie z którym duchowe wartości innych religii przygotowują wyznawców na przyjęcie objawienia Boga w Jezusie Chrystusie, a także „punktu zaczepienia” dla chrześcijańskiego objawienia – *anima naturaliter christiana* (Tertulian; ur. między 150 a 160 – zm. 240), wyrażającego się we wrodzonym pragnieniu osoby ludzkiej zjednoczenia się z Bogiem. Wskazywano także na tajemniczą obecność w religiach Jezusa Chrystusa oraz działania Ducha Świętego⁶².

Głównym problemem w okresie poprzedzającym Sobór Watykański II – zarówno w teologii katolickiej, jak i protestanckiej – stało się zagadnienie prawdy. Na gruncie teologii religii próbowano odpowiedzieć na pytanie: Czy tylko i wyłącznie chrześcijaństwo posiada depozyt prawdy, będąc jedyną prawdziwą religią, czy też inne religie również ją głoszą

⁶⁰ Tamże, s. 1297n.

⁶¹ Zob. T. Dajczer, *Teologia religii*, w: *Chrześcijaństwo wśród religii*, red. M. Wojciechowski, Warszawa 1990, s. 45–65.

⁶² J. Dupuis, *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, Kraków 2003, s. 81n.

i zawierają? W ten sposób w przedsoborowej teologii, na co zwrócił uwagę Jacques Dupuis (1923–2004), zrodziły się dwa modele chrześcijańskiego rozumienia innych religii:

1) Teoria wypełnienia, której przedstawicielami byli przede wszystkim Jean-Guenolé-Marie Daniélou (1905–1974) oraz Henri de Lubac (1896–1991). Model ten zbudowany był „na dychotomiach uważanych za nie do przewyciężenia, jak między tym, co ludzkie, a tym, co Boże, tym, co nieosobowe i osobowe, pomiędzy ambicją ludzkiego samowyzwolenia i zbawieniem udzielanym przez Boga”⁶³. Według tego modelu wszystkie inne religie uważane były za przejaw naturalnego pragnienia istoty ludzkiej, by zjednoczyć się z Absolutem. Na tle innych religii chrześcijaństwo ukazywane było jako „religia nadprzyrodzona”, w której Bóg daje swoją odpowiedź na to powszechne i naturalne ludzkie dążenie, obecne w tzw. religiach naturalnych. W związku z tą koncepcją jej zwolennicy uważali, że zbawienie w Jezusie Chrystusie może docierać do wyznawców innych religii jedynie jako ta właśnie Boża odpowiedź na ludzkie dążenia religijne, wyrażone przez człowieka środkami jego własnej tradycji. Same w sobie religie nie pełnią żadnej roli w tajemnicy zbawienia⁶⁴.

2) Inkluzywizm chrystocentryczny, w przeciwieństwie do teorii wypełnienia, znosił owe kontrastowe elementy, nie godząc się nawet na odzielenie ludzkiej natury i Bożej łaski. Według tej teorii, której głównymi przedstawicielami byli Karl Rahner (1904–1984) oraz Raimon Panikkar (1918–2010), wyznawcy innych religii zbawiani są przez Chrystusa, który w tajemniczy sposób jest obecny w ich tradycjach religijnych i praktykach. Na tej podstawie uznano inne religie za przygotowanie do przyjęcia Ewangelii, czyli jedyne, zbawczego dzieła Chrystusa. Natomiast z racji tajemniczej obecności w nich Chrystusa uznano je nie za naturalne, lecz nadprzyrodzone⁶⁵.

Nowe ujęcia stosunku chrześcijaństwa do innych religii, zwłaszcza w teologii K. Rahnera (twórcy ogłoszonej w 1961 r. teorii tzw. anonimowego chrześcijaństwa)⁶⁶, choć nie odmawiały chrześcijaństwu abso-

⁶³ Tamże, s. 89.

⁶⁴ Tamże, s. 82.

⁶⁵ Tamże, s. 83, 90.

⁶⁶ W. Przemysławski, *Anonimowi chrześcijanie*, w: *Kościół w świetle Soboru*, H. Bogacki, S. Moysa, Poznań 1968, s. 467–488; zob. E. Sakowicz, *Anonimowe chrześcijaństwo*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński [i in.], s. 46–49.

lutnego charakteru, po raz pierwszy podkreśliły możliwość zbawienia poza Kościołem katolickim. Teologia K. Rahnera stanowiła przejście od postawy eklezjocentrycznego ekskluzywizmu (poza Kościołem nie ma zbawienia) do inkluzywizmu chrystocentrycznego (poza Chrystusem nie ma zbawiania). Ten nowy stosunek wyznawców Jezusa Chrystusa do wyznawców innych religii i ich doktryn oraz zjawisko coraz większego zbliżania się do siebie ludzi pochodzących z różnych kultur, stały się impulsem do odnowy nauki Kościoła katolickiego. Skutkiem tego było ogłoszenie przez Sobór Watykański II wskazanej na początku niniejszego opracowania Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetatae*, oficjalnego stanowiska na temat relacji chrześcijaństwa do innych religii, w tym wyznawców buddyzmu, a później wielu innych oficjalnych dokumentów⁶⁷.

STRESZCZENIE

W spotkaniu między przedstawicielami buddyzmu i chrześcijaństwa dominował w historii, poza nielicznymi wyjątkami, bardziej konflikt interesów (nade wszystko politycznych) niż chęć wzajemnego poznania się i szacunek dla odmiennych poglądów. Sytuacja ta nie uległa zmianie nawet w okresie „romantycznego zrywu”, kiedy w buddyzmie poszukiwano inspiracji do odrodzenia duchowego w zdominowanej przez racjonalne prądy Europie epoki oświecenia. Rozpatrywanie buddyzmu przez pryzmat zachodniej mentalności nie pozwoliło na dostrzeżenie istniejących w tej religii wartości duchowych.

Za początek zachodniej recepcji buddyzmu należy uznać drugą połowę XIX w. Oprócz nielicznych prac *sensu stricto* naukowych poświęconych tej religii, buddyzm wciąż jawił się ówczesnym Europejczykom jako egzotyczny i niezrozumiały fenomen. Dopiero pod koniec XIX w. znajomość buddyzmu na Zachodzie zaczęła się pogłębiać. W tym czasie powstało wszakże wiele błędnych hipotez odnośnie do rozumienia tej religii, zwłaszcza jej doktryny i filozofii. Rozpropagowanie idei buddyzmu przez zwolenników Towarzystwa Teozoficznego zwróciło nań uwagę XIX-wiecznych elit intelektualnych. Ta swoista „promocja” buddyzmu przez teozofów wzbudziła niechęć ówczesnych środowisk chrześcijańskich do tej religii. Upatrywano w niej narzędzie czy też oręż w walce z Kościołem katolickim. Większość teologów, za-

⁶⁷ Najważniejszymi dokumentami w posoborowej teologii katolickiej, w których został wyrażony oficjalny stosunek Kościoła katolickiego do innych religii, są: Sekretariat dla Niechrześcijan, *Sugestie do dialogu między religiami*, w: *Wiara katolicka w dialogu*, Warszawa 1979, s. 159–198; *Postawa Kościoła wobec wyznawców innych religii. Sekretariat dla Niechrześcijan. 10 czerwca 1984*, w: *Islam w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1967–1996)*, red. E. Sakowicz, Warszawa 1997, s. 30–44; *Chrześcijaństwo a religie*, w: *Chrześcijaństwo a religie. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Tekst – komentarze – studia*, red. I.S. Ledwoń, K. Pek, Lublin – Warszawa 1999, s. 13–54.

równy protestanckich jak i katolickich, dostrzegając w buddyzmie odzwierciedlenie wrogich idei i prądów filozoficznych, uznała system Gautamy Buddy za przejaw materializmu, ateizmu, nihilizmu oraz wyraz pesymizmu życiowego. Stanowiska te nie wytrzymały jednak próby czasu po wydarzeniach II wojny światowej i zmianach, jakie nastąpiły na forum międzynarodowym po jej zakończeniu. Nie bez znaczenia były wzmożone dążenia świata Zachodu do pokoju i pojednania, rozwijające się kontakty ekonomiczne Zachodu ze Wschodem, nadto przemiany społeczno-kulturowe w latach sześćdziesiątych (i później) XX w. Wyjątkowe znaczenie odegrał Sobór Watykański II, kiedy to Kościół katolicki na nowo określił swój stosunek do innych religii, w tym także buddyzmu.

Słowa kluczowe: buddyzm, chrześcijaństwo, apologetyczne modele recepcji buddyzmu.

SUMMARY

For the beginning of the western reception of Buddhism it ought to be acknowledged second half of the nineteenth century. Apart from few scientific works sensu stricto devoted to this religion, Buddhism still appeared to Europeans of this time as exotic and incomprehensible phenomenon. Not until the end of the nineteenth century knowledge of Buddhism in the West began to deepen. In this time however came into existence many erroneous hypotheses in relation to understanding of this religion, especially its doctrine and philosophy. Propagating of idea of Buddhism by followers of Theosophic Society turn attention to it from nineteenth century intellectual elite. This peculiar „promotion” of Buddhism by the theosophers arouse aversion in Christian circles of the time to this religion. It was seen as a tool or a weapon to fight with the Catholic Church. The majority of theologians, both Protestant and Catholic seeing in Buddhism reflection of hostile ideas and philosophic currents acknowledge system of Gautama Buddha as indication of materialism, atheism, nihilism and expression of pessimism of the outlook of life. This positions didn't however stand the test of time after events of second world war and after changes which followed in the international forum after war ended. Not without meaning were increasing aspiration of the West world for peace and reconciliation, developing economical contacts between West and East and moreover socio-cultural transformation in 60' (and later) of the twentieth century. Exceptional importance has the Second Vatican Council to play, when the Catholic Church anew determine her relationship to different religions, in this also to Buddhism.

Key words: Buddhism, Christianity, apologetic models of reception of Buddhism.

BIBLIOGRAFIA

Sobór Watykański II, Deklaracja o stosunku Kościoła katolickiego do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*, 1965.

- Chrześcijaństwo a religie. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej*, w: *Chrześcijaństwo a religie. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Tekst – komentarze – studia*, red. I.S. Ledwoń, K. Pek, Lublin – Warszawa 1999, s. 13–54.
- Sekretariat dla Niechrześcijan, *Postawa Kościoła wobec wyznawców innych religii* (10 VI 1984), w: *Islam w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1967–1996)*, red. E. Sakowicz, Warszawa 1997, s. 30–44.
- Bergh van Eysing G.A. van den, *Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen. Mit einem Nachwort von Ernst Kuhn*, Aufl. 2, Göttingen 1909.
- Batchelor S., *The Awakening of the West. The Encounter of Buddhism and Western Culture: 542 B.C. – 1992*, London – San Francisco 1994.
- Bortnowska H., *W przededniu dialogu*, „Znak”, 14(1962), nr 9, s. 1279–1305.
- Ceming K., *Einheit im Nichts. Die mistische Theologie des Christentums, des Hinduismus und Buddhismus in Vergleich*, Augsburg 2004.
- Chrzanowski G., *Zbawienie poza Kościołem. Filozofia pluralizmu religijnego Johna Hicka*, Poznań 2005.
- Dajczer T., *Buddyzm w swej specyfice i odrębności wobec chrześcijaństwa*, Warszawa 1993.
- Dajczer T., *Teologia religii*, w: *Chrześcijaństwo wśród religii*, red. M. Wojciechowski, Warszawa 1990, s. 45–65.
- Dębicki W.M., *Filozofia nicości. Rzecz o istocie buddyzmu*, Warszawa 1896.
- Fic L., *Buddyzm*, w: Jan Paweł II. *Encyklopedia dialogu i ekumenizmu*, red. E. Sakowicz, Radom 2006, s. 91–115.
- Fic L. *Chrześcijaństwo i buddyzm – od spotkania do dialogu*, „Studia Theologica Varsaviensia”, 49(2011), nr 2, s. 161–176.
- Fic L., *Dialog chrześcijaństwa z buddyzmem*, w: *Dialog międzyreligijny*, red. H. Zimoń, Lublin 2004, s. 209–258 (*Studia religiologiczne*, t. 6).
- Fic L., *Kościół katolicki a buddyzm. Propedeutyka dialogu*, Włocławek 2009.
- Fic L., *Medytacja Wschodu jako wyzwanie dla chrześcijaństwa*, w: *Duchowość Dalekiego Wschodu a chrześcijaństwo. Dialog czy konfrontacja?*, red. I. Kamiński [i in.], t. 4, Toruń 2014, s. 13–35.
- Grabe R., *Indien und das Christentum. Eine Untersuchung religionsgeschichtlicher Zusammenhänge*, Tübingen 1914.
- Jong J.W. de, *A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America*, Tokyo 1997.
- Kern H., *Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien*, t. 2, Leipzig 1884.
- Klatt N., *Literarkristische Beiträge zum Problem christlich-buddhistischer Parallelen*, Köln 1982.
- Klimkeit H.J., *Der Buddha. Leben und Lehre*, Stuttgart – Berlin – Köln 1990.

- Kosior K., *Krótką historia buddyzmu w Europie (A Short History of Buddhism in Europe)*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska Lublin – Polonia. Sectio I. Wydział Filozofii i Socjologii UMCS”, 27(2002), nr 9, s. 167–182.
- Kosior K., *Wprawienie w Ruch Koła Dharmy na Zachodzie. Początki recepcji buddyzmu w Europie Zachodniej*, „Nomos”, 1997, nr 18/19, s. 183–188.
- Lancaster L.R., *Buddhist Studies*, w: *The Encyclopedia of Religion*, red. M. Eliade, t. 2, New York – London 1987, s. 554–560.
- Lubac H. de, *Aspekty buddyzmu*, Kraków 1995.
- Lubac H. de, *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Milano 1987.
- Müller F.M., *Über den buddhistischen Nihilismus*, Kiel 1869.
- Olcott H.S., *Ein Buddhistischer Katechismus nach dem Kanon der Kirche des südlichen Indiens*, bearb. von Henry S. Olcott, Leipzig 1887.
- Przemysławski W., *Anonimowi chrześcijanie*, w: *Kościół w świetle Soboru*, red. H. Bogacki, S. Moysa, Poznań 1968, s. 467–488.
- Reynolds F.E., Hallisey Ch., *Buddha*, w: *The Encyclopedia of Religion*, red. M. Eliade, t. 2, New York – London 1987, s. 320–321.
- Saint-Hilaire J.B., *Du Bouddhisme*, Paris 1855.
- Saint-Hilaire J.B., *Du Bouddhisme et de sa littérature à Ceylan et en Birmanie*, Hamburg 1866.
- Saint-Hilaire J.B., *Le Boudha et sa religion*, Paris 1860.
- Saint-Hilaire J.B., *Le Christianisme et le bouddhisme: trois lettres adressées à M. l'abbé Deschamps...*, Paris 1880.
- Sakowicz E., *Anonimowe chrześcijaństwo*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński [i in.], Lublin 2006, s. 46–49.
- Schayer S., *Buddyzm indyjski*, w: *Religie Wschodu*, red. tenże, Warszawa 1939, s. 191–251.
- Schmidt-Leukel P., „Den Löwen brüllen hören”. *Zur Hermeneutik eines christlichen Verständnisses der buddhistischen Heilsbotschaft*, Paderborn – München – Wien – Zürich 1992.
- Schmidt-Leukel P., *Understanding Buddhism*, Edinburgh 2006.
- Schmidt-Leukel P., *Buddhism and the Idea of Human Rights: Resonances and Dissonances*, „Journal of Buddhist-Christian Studies”, 26(2006), s. 33–49.
- Schmidt-Leukel P., *Light and Darkness or Looking Through a Dim Mirror? A Reply to Paul Williams from a Christian Perspective*, w: *Converging Ways? Conversion and Belonging in Buddhism and Christianity*, red. J. May, St. Ottilien 2007, s. 67–88.
- Schmidt-Leukel P., *Buddhism, Christianity and the Question of Creation*, Burlington 2006.

- Schopenhauer A., *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 1–2, Warszawa 1994–1995.
- Schopenhauer A., *W poszukiwaniu mądrości życia. Paregra i paralipomera*, t. 1, Warszawa 2002.
- Sieradzan J., *Gnostycyzm i buddyzm*, w: *Oblicza gnozy*, red. E. Przybył, Kraków 2000, s. 129–179.
- Śliwiński A., *Extra Ecclesiam salus nulla*, w: EK, t. 4, kol. 1474–1475.
- Taczak T., *Buddyzm i chrześcijaństwo*, Poznań 1918.
- Zotz V., *Zur Rezeption, Interpretation und Kritik des Buddhismus in deutschen Sprachraum vom Fin-de-Siècle bis 1930. Historische Skizze und Hauptmotive*, Wien 1986.

KS. JANUSZ DREWNIAK

MOTYW CIERPIENIA CHRYSTUSA
w *Pasji według św. Mateusza* Johanna Sebastiana Bacha

Wydarzeniom Wielkiego Tygodnia, szczególnie Triduum Paschalnego, przypisuje się w chrześcijaństwie wyjątkowe znaczenie. Dramatyzm tych dni stanowi apogeum odkupieńczej misji Syna Bożego będącej jednocześnie najdoskonalszym aktem miłości Boga względem człowieka. Doniosłość Wielkiego Czwartku, Wielkiego Piątku i Wielkiej Soboty znalazła odzwierciedlenie w bogatej liturgii Kościoła – w sprawowaniu Mszy Wieczerzy Pańskiej, liturgii Męki Pańskiej oraz Wigilii Paschalnej. Kulminacyjnym momentem wielkopiątkowej liturgii męki Pańskiej jest rozważanie opisu męki i śmierci Chrystusa oraz adoracja krzyża. Zbawczy sens męki Pańskiej eksponuje również liturgia niedzieli Męki Pańskiej (Niedzieli Palmowej). Uroczysta proklamacja ewangelicznej relacji św. Jana (Wielki Piątek) oraz pozostałych Ewangelistów (niedziela Męki Pańskiej)¹ przez stulecia wykonywana była w formie śpiewanej, na

KS. JANUSZ DREWNIAK – dr nauk humanistycznych (muzykologia); kapłan diecezji wrocławskiej. W latach 1996–2001 odbył studia w Akademii Muzycznej im. F. Chopina w Warszawie na Wydziale Edukacji Muzycznej o specjalności Prowadzenie Zespołów Wokalnych i Wokalno-Instrumentalnych (mgr sztuki). W roku 2005 obronił pracę doktorską z zakresu muzykologii na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Jest członkiem Stowarzyszenia Polskich Muzyków Kościelnych. Obszary badań obejmują szerokie spektrum problematyki muzyki sakralnej, liturgicznej, problemy teologii muzyki, duchowe aspekty muzyki religijnej. Na dotychczasowy dorobek naukowy składają się dwie publikacje książkowe: *Książd Zbigniew Piasecki. Życie, działalność, twórczość kompozytorska*, Wrocław 2002; *Kapłan – kompozytor. Dualizm powołania i twórczości ks. Idziego Ogiernana Mańskiego (1900–1966)*, Warszawa 2007; kilkanaście artykułów z zakresu muzykologii opublikowanych w pismach teologicznych i muzykologicznych; opracowanie haseł encyklopedycznych.

¹ W strukturze „A” roku liturgicznego czyta się Ewangelię wg św. Mateusza, w roku „B” Ewangelię wg św. Marka, w roku „C” Ewangelię wg św. Łukasza.

ogół w kilkuosobowej obsadzie. Muzyczny przekaz tekstu objawionego odwołujący się do sfery ludzkiej wyobraźni wydaje się być najdoskonalszą i najwłaściwszą jego formą, budzącą w człowieku przeżycia duchowe oraz zachwyty nad zadziwiającym dziełem miłości Boga.

Dla wielu pokoleń artystów misterium cierpienia, śmierci i zmartwychwstania Syna Bożego stało się twórczą inspiracją, którą starali się wyrazić przy pomocy właściwego ich uzdolnieniom języka sztuki. Doniosłość męki Chrystusa znalazła w ciągu dwudziestu wieków chrześcijaństwa odzwierciedlenie w malarstwie, muzyce i literaturze. Ostatnie godziny życia Zbawiciela – modlitwa w Ogrójcu, zdrada Judasza i pojmanie Jezusa, opuszczenie przez uczniów, niesprawiedliwy proces, towarzyszące mu poniżenie ludzkiej godności Jezusa, zaparcie się Piotra, droga krzyżowa, wreszcie śmierć na Golgocie i złożenie do grobu – budzi wiele emocji i refleksji. Dla zobrazowania motywu pasyjnego artyści sięgają po niezliczone środki plastycznej, muzycznej czy poetyckiej ekspresji, pragnąc ukazać powagę tematu w sposób wyjątkowy i niepowtarzalny.

Pierwsze wzmianki o włączeniu ewangelicznego opisu męki Chrystusa do obrządku liturgicznego oraz o uroczystej formie jego wykonania (tzw. *solemniter legere*) odnajdujemy w pismach św. Augustyna (354–430)². W IV wieku mękę Pańską uroczyście, na zasadzie śpiewnej deklamacji, wykonywano w Niedzielę Palmową, od VIII wieku jej tekst czytano także w inne dni Wielkiego Tygodnia (Wielki Wtorek i Wielką Środę), natomiast od czasów Soboru Watykańskiego II (1962–1965) na opisie męki Pańskiej koncentruje się liturgia Niedzieli Palmowej oraz Wielkiego Piątku³. Od momentu gdy męka Pańska zyskała w liturgii oprawę wokalną⁴, motyw cierpienia i śmierci Chrystusa stał się wyzwaniem dla wielu kompozytorów wywodzących się z kręgu kulturowego Europy, głównie przedstawicieli Kościoła katolickiego i Kościołów protestanckich. W literaturze muzycznej najbardziej typową formą wypowiedzi

² Augustyn z Hippony, *Sermones*, 232, 2.

³ Wprowadzenie śpiewu męki Pańskiej wiązało się z architektonicznymi uwarunkowaniami obiektów sakralnych, w których śpiew był bardziej donośnym sposobem przepowiadania słowa Bożego niż recytacja. Por. P. Steinitz, *Bach's Passions*, Londyn 1979, s. 2.

⁴ Brak dokładnej notacji melodii w pierwszych wiekach chrześcijaństwa uniemożliwia odtworzenie sposobu muzycznej realizacji męki Pańskiej. Początki niedoskonałej notacji cheironomicznej, ograniczającej się jedynie do wskazania kierunku prowadzenia linii melodycznej, nie uwzględniającej rozpiętości poszczególnych interwałów oraz wartości rytmicznej dźwięków, sięgają dopiero IX wieku. Dokładniejsze relacje pojawiają się wraz z zastosowaniem notacji neumatycznej około XII wieku.

artystycznej podejmującej ten temat jest wokalnie-instrumentalna pasja⁵. Rozkwit i największa popularność tego gatunku przypada na czasy średniowiecza, renesansu i baroku. Początkowo dzieła o tematyce pasyjnej odznaczały się walorami użytkowymi, funkcjonowały jako śpiewy liturgiczne, w późniejszych okresach zaczęto tworzyć kunsztowne opracowania koncertowe. Do najwybitniejszych należą: *Passio Domini nostri Jesu Christi secundum Matthaeum* (1575), *...secundum Marcum* (1582), *...secundum Lucam* (1582), *...secundum Johannem* (1580) Orlando di Lasso (ok. 1532–1594); *Passio secundum Johannem* BWV 245 (1723), *Passion unseres Herrn Jesu Christi nach dem Evangelisten Matthäus* BWV 244 (1729) Johanna Sebastiana Bacha (1685–1750)⁶; a w czasach współczesnych *Passio et Mors Domini nostri Jesu Christi secundum Lucam* (1965) Krzysztofa Pendereckiego (ur. 1933).

Podejmując problematykę kształtowania wypowiedzi muzyczno-retorycznej ilustrującej cierpienie Chrystusa nie sposób pominąć zasadniczych elementów klasycznej analizy gatunku pasyjnego: klasyfikacji formy, jej genezy i historycznego rozwoju, struktury muzycznej, libretta i funkcji liturgicznej.

1. Klasyfikacja formy i ewolucja gatunku

Termin „pasja”, utożsamiany w tradycji chrześcijańskiej z męką Chrystusa, wywodzi się od łacińskiego słowa *passio* i oznacza „cierpienie”, „mękę”. W literaturze muzycznej tą nazwą określa się utwór religijny o charakterze dramatycznym, którego treścią jest prezentacja ewangelicznej historii męki i śmierci Jezusa Chrystusa⁷. Istotną kwestią funkcjonowania kompozycji pasyjnych jest ich klasyfikacja, która w przypadku dzieł o charakterze religijnym wiąże się z liturgicznym lub

⁵ Opracowanie tematu ograniczam do gatunku pasji. Nie uwzględniam innych dzieł podejmujących motyw męki Chrystusa (np. oratorium).

⁶ Spośród pięciu (lub czterech – kwestia ostatecznie do dzisiaj jeszcze nie rozstrzygnięta) pasji J.S. Bacha tylko w przypadku tych dwóch zachował się pełny zapis nutowy, pozostałe albo zaginęły, albo zachowały się we fragmentach (*Pasja według św. Marka*), natomiast autorstwo *Lukaspassion* (ok. 1712) jest kwestionowane.

⁷ Por. J. Chomiński, K. Wilkowska-Chomińska, *Formy muzyczne*, t. 5: *Wielkie formy wokalne*, Kraków 1984, s. 409. Podobne określenie znajdujemy również w encyklopedycznym opracowaniu hasła *Pasja*, K. von Fischer, W. Braun, *Passion*, w: *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, red. S. Sadie, vol. 19, New York – London 2001, s. 200–202; *Larousse de la musique*, red. N. Dufourcq, t. 2; *Handbuch der Musikgeschichte*, red. H. Reimann; por. J. Drewniak, *Pasja*, w: *Encyklopedia religii*, red. T. Gadacz, B. Milerski, t. 8, Warszawa 2003, s. 13–15.

pozaliturgicznym przeznaczeniem utworów. Pod pojęciem twórczości liturgicznej rozumie się kompozycje związane ściśle z liturgią Kościoła i przeznaczone dla liturgii, a więc mające charakter użytkowy. Dzieła nie mające bezpośrednio zastosowania w liturgii, na ogół rozbudowane pod względem formy i aparatu wykonawczego, wykazują walor koncertowy (funkcja pozaliturgiczna). Twórczość dawnych epok wykazuje charakter liturgiczny, natomiast dorobek kompozytorów XX wieku zdominowała pasja koncertowa.

Najstarszym gatunkiem pasji muzycznej jest pasja chorałowa, która wykształciła się w IV wieku⁸. Jej stylistyczne źródło stanowi monodia gregoriańska z wszelkimi odcieniami śpiewu jednogłosowego, począwszy od prostej melorecytacji, po bogactwo form melizmatycznych i struktur pneumatycznych. Warstwa tekstowa dzieła zaczerpnięta jest z jednej z czterech Ewangelii: św. Mateusza, św. Marka, św. Łukasza lub św. Jana. W tekście misterium pasyjnego wyróżnia się trzy elementy: partia ewangelisty (narrator), słowa Chrystusa, tekst pozostałych osób (św. Piotr, tłum). Pierwotnie pasję wykonywał diakon, który – wyróżniając teksty poszczególnych osób – modulował głosem przez zmianę barwy, tempa i wysokości dźwięku. Zróznicowanie obsady nastąpiło w X–XI wieku. Zrodziło ono problem natury prawno-liturgicznej. Ponieważ wykonywanie męki Pańskiej związane było z celebracją Wielkiego Tygodnia, przestrzegając średniowiecznych wymogów liturgicznych, jej wykonawcami mogły być jedynie osoby duchowne i to według określonego porządku: Chrystus – kapłan, narrator – diakon, pozostałe osoby – subdiakon. Pojawił się wówczas muzyczny archetyp określający zasady konstrukcyjne poszczególnych tonów pasyjnych: rejestry głosów, tempo wykonawcze, rysunek linii melodycznej i muzyczną ekspresję. Przedstawiał się następująco: Chrystus (*vox Christi*) – głos najniższy (*inferior vox*), bas, jego partia utrzymana była w wolnym tempie i majestatycznym charakterze, niski rejestr uwydatniał spokój i godność; Ewangelista, czyli narrator (Evangelista, Chronista) – średni rejestr (*vox media*), baryton, wykonujący swą partię w tempie umiarkowanym; pozostałe osoby (Turba Judaeorum lub Synagoga) – głos najwyższy (*vox superior*), tenor, śpiewający w szybkim tempie, jego wysokie dźwięki ko-

⁸ Por. J. Chomiński, K. Wilkowska-Chomińska, *Formy muzyczne*, dz. cyt., s. 409; na IV wiek wskazuje również K. von Fischer, W. Braun, *Passion*, poz. cyt., s. 200; W. Lisecki, *Vademecum Passionis*, „Canor”, 1993, 2(5), s. 15 określa początek istnienia pasji chorałowej już na III wiek.

jarzone były z krzykiem i wrzaskiem. Niekiedy partię tłumu wykonywali wspólnie w trzygłosie w równoległych kwartach i kwintach, trzymając się właściwych im rejestrów. Średniowieczne księgi liturgiczne zamieszczają podwójne oznaczenia podziału tekstu (tzw. *litterae significativae*), sugerujące zróżnicowanie charakteru, dynamiki i tempa partii wokalnych: *t, c i s* („t” [Chrystus – partia kapłana] – łac. *tarde* = wolno, ciężko; *tenere* – trzymać – „rozwlekać” dźwięk; „c” [narrator – partia diakona] – łac. *celeriter* – szybciej; *cantor* – kantor; *tonus currens* – ton wiodący; „s” [tłum, poszczególne osoby – partia subdiakona] – łac. *sursum* = w górę, *surgere* – wyżej; później także: synagoga) lub *b, m i a* (*bassa, media, alta voce*)⁹. Z dzieła Williama Durandusa (ok. 1237–1296) *Rationale Divinorum officiorum* (1287) dowiadujemy się o ładunku ekspresji towarzyszącej partiom wykonawczym: partia Chrystusa brzmiała wolno, spokojnie, niemal „słodko”, słowa Żydów głośno, hałaśliwie i szybko; wiadomo również, że scenę złożenia Chrystusa do grobu w końcowym odcinku pasji należało wykonać „w tonie żałobnym”¹⁰.

Do końca XV wieku pasja czerpała inspiracje ze śpiewu gregoriańskiego, co sprawiło, że średniowieczna pasja chorałowa była utworem monodycznym. Pojawienie się w muzyce XVI wieku wielogłosowości stało się impulsem do ewolucji tego gatunku w kierunku wielogłosowości. Pod wpływem średniowiecznych misterii pasyjnych stanowiących muzyczno-literacką inscenizację wątków biblijnych, pasja wzbogacona została o szeroką paletę środków kolorystycznych i agogicznych, zyskując element dramaturgiczny. Ten gatunek otrzymał nazwę pasji dramatycznej. Wielogłosowe rozwiązanie otrzymała partia tłumu i innych osób (np. Piłat, Kajfasz, Judasz), natomiast narracja Ewangelisty oraz słowa Chrystusa miały charakter jednogłosowych recytacji o znamionach chorału lub nawet bezpośrednio zaczerpnięte zostały z kanonu śpiewu gregoriańskiego, dzięki czemu znalazły zastosowanie w liturgii¹¹.

W okresie renesansu wykształcił się jeszcze jeden rodzaj pasji, który podobnie jak wiele innych ówczesnych form przejął wzór od formy motetowej. Pasja motetowa (zwana niekiedy przekomponowaną) ogra-

⁹ Oznaczenia te podlegały zmianom w ciągu wieków. Por. K. von Fischer, W. Braun, *Passion*, poz. cyt., s. 200–201; J. Chomiński, K. Wilkowska-Chomińska, *Formy muzyczne*, dz. cyt., s. 410–411; J. Drewniak, *Pasja*, poz. cyt., s. 13–15.

¹⁰ Por. K. von Fischer, W. Braun, *Passion*, poz. cyt., s. 202.

¹¹ Por. tamże, s. 203; J. Chomiński, K. Wilkowska-Chomińska, *Formy muzyczne*, dz. cyt., s. 413.

niczała się do śpiewów chóralnych, co spowodowało, że odznaczała się bogatym zasobem środków polifonicznych. *Cantus firmus* opracowania chóralnego pochodzący z chorału gregoriańskiego umieszczany był w głosie tenorowym. Zagęszczona polifoniczna faktura partii chóralnej „zamazująca” niejednokrotnie warstwę tekstową, a także brak partii solowych przyczyniły się do zatarcia pierwiastka dramatycznego. Pasja motetowa pozbawiona była liturgicznego charakteru, w związku z czym wystawiana była nie w kościołach lecz na scenie. Powodem tego było stosowanie, obok fragmentów ewangelii, także innych tekstów, ponadto warstwa muzyczna zawierała częściowo melodie spoza kręgu chorału gregoriańskiego. Zaniechanie *stricte* liturgicznego charakteru pasji wiązało się również z przejmowaniem od XV wieku wykonawczych funkcji duchownych przez coraz bardziej rozbudowane zespoły wokalne.

Dalsza ewolucja gatunku pasji w epoce renesansu dotyczyła sposobu opracowania warstwy tekstowej. Pośrednio przyczyniły się do tego reformatorskie tendencje związane z wprowadzaniem do liturgii języka narodowego. Nastąpiło wówczas rozróżnienie twórczości pasyjnej na katolickie dzieła łacińskojęzyczne oraz protestanckie, oparte na tekście niemieckim. Innym symptomem zmian zachodzących w warstwie słownej kompozycji pasyjnych był zakres wykorzystania tekstu ewangelicznego. W części utworów podstawę stanowił pełny opis męki Pańskiej zaczerpnięty z jednej z czterech Ewangelii, w innych przypadkach dokonywano skrótu tekstu ewangelicznego. Trzecie rozwiązanie zakładało kompilację różnych fragmentów czterech Ewangelii, często z uwzględnieniem siedmiu słów Chrystusa na krzyżu. Ta koncepcja otrzymała nazwę *Summa Passionis* (niekiedy używano określenia „harmonia pasyjna”) i znalazła zastosowanie w twórczości kompozytorów katolickich oraz protestanckich¹².

Pierwszym, który nadał kształt pasji renesansowej, był flamandzki kompozytor Jacob Obrecht (ok. 1457–1505). Przykładem tego gatunku jest czterogłosowe dzieło *Passio Domini nostri Jesu Christi secundum Matthaenum*, którego autorstwo przypisuje się Obrechtowi lub Antoine de Longuevalowi (ok. 1498–1525). Przedstawicielami formy pasji XVI wieku byli: Claudin Sermisy (ok. 1490–1562), Johann Walter (1490–1570), Cipriano de Rore (1515–1565), Francisco Guerrero (1528–1599), Orlando di Lasso (1532–1594), Tommaso Ludovico de Vittoria (1548–1611).

¹² K. von Fischer, W. Braun, *Passion*, poz. cyt., s. 203; por. J. Chomiński, K. Wilkowska-Chomińska, *Formy muzyczne*, dz. cyt., s. 414.

W XVII wieku nastąpił przełom w ewolucji twórczości pasyjnej. Pod wpływem charakterystycznej dla baroku monodii akompaniowanej oraz stylu koncertującego do formy pasyjnej zaczęły przenikać elementy stylistyczne kantaty i oratorium. W celu wzbogacenia pierwiastka dramatycznego nastąpiło rozczłonkowanie struktur formalnych pasji. Chorałowy ton pasyjny zastąpiony został monodycznym recytatywem, pojawiły się części aryjne, chóralne i instrumentalne. W efekcie tych zmian głównymi współczynnikami formy pasji stały się chóry, chorały oraz ustępy chorałowe, a także partie solowe obejmujące recytatywy, ariosa i arie. Zwiększony został również skład instrumentarium. Wzorem kantat i oratoriów obsadę orkiestry poszerzono w pasji o *basso continuo* oraz grupę instrumentów koncertujących. Te wokalne i instrumentalne rozwiązania doprowadziły do wzbogacenia formy pasyjnej o liczne elementy dramatyczne, a gatunek otrzymał nazwę pasji oratoryjno-kantatowej. Do rozwoju barokowej formy pasyjnej przyczynili się głównie kompozytorzy niemieccy. Zaczęli oni jednak swobodnie traktować warstwę tekstową utworów, wprowadzając fragmenty spoza Ewangelii (np. Psalmi), a niektóre części chorałowe zaopatrywali w teksty poetyckie. Ustępowanie miejsca narracji ewangelicznej tekstom pozabiblijnym, w tym także poetyckiej parafrazie, spowodowało stopniowe zacieranie użytkowego, liturgicznego waloru pasji, a przestrzeń do wykonywania tego gatunku stała się sala koncertowa. Kierunek oratoryjno-kantatowy ewolucji pasji zapoczątkowany został około 1640 roku w Hamburgu przez Thomasa Selle (1599–1663), w którego dorobku na czoło wysuwa się *Passion nach dem Evangelisten Johannes* (1641). Najwybitniejszym twórcą tego gatunku w czasach wczesnego baroku był Heinrich Schütz (1585–1672). Jego dzieła wokalne-instrumentalne: *Die sieben Wortte unsers lieben Erlösers und Seeligmachers Jesu Christi am Kreuz* (1645) oraz *Historia des Leidens und Sterbens unsers Herrn und Heylandes Jesu Christi nach dem Evangelisten St. Matheum, ...Lucam, ...Johannes* (1666) wywarły silny wpływ na twórczość późniejszych kompozytorów, m.in. J.S. Bacha. Mistrzostwo techniki kompozytorskiej prezentują dwa wspomniane już dzieła J.S. Bacha. Wśród pozostałych utworów tego gatunku na uznanie zasługuje zbiór 52 pasji Geорга Philippa Telemanna (1681–1767), ponad 20 pasji Carla Philippa Emanuela Bacha (1714–1788) oraz *Der Tod Jesu* (1755) Carla Heinricha Grauna (1703–1759).

Kolejne epoki nie wniosły znaczących wartości i zmian do rozwoju formy pasyjnej. W dorobku klasyków i romantyków gatunek ten był

marginalizowany. Kompozytorzy odstępowali od ścisłego wymogu stosowania tekstu ewangelicznego, który dotychczas stanowił element formotwórczy pasji, uniezależniając się od czynnika literackiego. Obok Ewangelii wykorzystywali także teksty Psalmów oraz teksty poetyckie, co spowodowało zmianę pierwotnego charakteru pasji z wiernego opisu historii męki Pańskiej na jej dość swobodną parafrazę. Ten ewolucyjny przełom dał początek istnieniu formy oratorium pasyjnego. Godne odnotowania są klasyczne przykłady tego gatunku: *Chrystus na Górze Oliwnej* (1803) Ludwiga van Beethovena (1770–1827) oraz *Siedem ostatnich słów Chrystusa na krzyżu* (1795–96) Josepha Haydna (1732–1809). Wkład w rozwój formy pasyjnej wniósł Józef Elsner (1769–1854), twórca *Passio Domini nostri* op. 65 na 14 głosów solowych, 3 chóry czterogłosowe i orkiestrę. To potężne dzieło powstałe w latach 1835–1837 nosi znamiona różnych stylów muzycznych reprezentowanych w muzyce XVIII wieku, spośród których najwyraźniej zaznaczają się cechy szkoły neapolitańskiej¹³.

Zainteresowanie gatunkiem pasji wzrosło dopiero w XX wieku. Przykładem twórczości tego okresu są: *Passions – musik nach dem Evangelisten Markus* (1929) Kurta Thomasa (1904–1973), *Golgotha* (1945–48) Franka Martina (1890–1974), *Passionsbericht des Matthäus* (1950) Ernsta Peppinga (1901–1981), *Passio Domini nostri Iesu Christi secundum Joannem* (1982) Arvo Pärta (ur. 1935), *Johannespassion* (1953) Herberta Colluma (1914–1982). W krąg XX-wiecznych kompozytorów wpisuje się również Ryszard Bukowski (1916–1987) z dorobkiem dwóch pasji: *Passio Domini nostri Iesu Christi secundum Matheum* (1980) oraz *...secundum Marcum* (1981) na głosy solowe, chór i orkiestrę. Najznakomitszym jednak dziełem w twórczości pasyjnej XX wieku jest *Passio et Mors Domini nostri Iesu Christi secundum Lucam* (1965) Krzysztofa Pendereckiego (ur. 1933).

2. Motyw cierpienia Chrystusa twórczym wyzwaniem dla sztuki kompozytorskiej

Kompozytorzy wszystkich epok wykorzystywali bogactwo środków stylistycznych do wyrażania treści pozamuzycznych. Wśród różnorodności sposobów i metod wykrystalizowały się cztery główne nurty charak-

¹³ Problem polskiej twórczości pasyjnej XVIII wieku szeroko podjęty został w pracy: K. Mrowiec, *Pasje wielogłosowe w muzyce polskiej XVIII wieku*, Kraków 1972.

terystyczne dla idiomu muzyki programowej: począwszy od najprostszej imitacji akustycznej, przez doskonalszą muzyczną ilustrację obrazów, prezentację myśli, uczuć i wyobrażeń za pomocą skomplikowanych skojarzeń muzycznych, aż po przekładanie retorycznych założeń mowy na język dźwiękowy. Kolejne epoki stworzyły charakterystyczne formuły muzyczne wywołujące wielobarwne, emocjonalne skojarzenia, które stały się swoistym pomostem łączącym muzykę ze sztuką oratorską. Szczególnie twórcy baroku dążyli do jak najwierniejszego wyrażenia obrazów i uczuć dla wywołania pożądanego afektu. Kunsztowne zabiegi kompozytorów tego okresu doprowadziły do zatarcia granicy tak zwanej muzyki „czystej”, absolutnej. Począwszy od połowy XVII wieku przez niemal dwa stulecia „mowa dźwięków” odgrywała w muzyce rolę fundamentalną¹⁴.

Twórczość pasyjna, mimo iż podejmowana przez kompozytorów w ciągu wieków z różną intensywnością, zyskała w literaturze muzycznej dużą popularność. Zasygnalizowany proces ewolucji formy pasyjnej daje podstawy do stwierdzenia, iż wątek pasyjny stał się niewyczerpanym źródłem twórczej inspiracji. Motyw pasyjny w dorobku kompozytorskim obecny jest w dwóch wymiarach – wiąże się z warstwą muzyczną i tekstową. Kompozytorzy posługiwali się na ogół tekstem biblijnym w łacińskim przekładzie Wulgaty (średniowieczna pasja chorałowa). W poszukiwaniach warstwy tekstowej u twórców następnych epok spotykamy tendencje wykorzystywania przekazu ewangelicznego w języku narodowym (wpływ reformacji), także parafrazy i kompilacje tekstów biblijnych oraz religijne teksty poetyckie. Muzycznym źródłem opracowania były początkowo melodie chorału gregoriańskiego (średniowiecze), później także chorału protestanckiego (głównie kompozytorzy niemieckiego baroku) i inne śpiewy liturgiczne (twórczość XX wieku).

Barokowy wpływ monodii akompaniowanej na dzieła kantatowo-oratoryjne, również na formę pasyjną, zainicjował nowatorską konwencję twórczą uwzględniającą prymat tekstu nad muzyką. Semantyczny i ekspresyjny wymiar tekstu słownego zaczął odtąd pełnić w dziełach wokalo-instrumentalnych rolę nadrzędną. Celem zabiegów kompozytorskich na etapie aktu twórczego stało się wypracowanie modelu zespolenia struktur dźwiękowych z tekstem słownym w jednolitą formę organizmu muzycznego wpływającego u odbiorcy nie tylko na zrozumienie prze-

¹⁴ Por. N. Harnoncourt, *Muzyka mowa dźwięków*, Warszawa 1995, s. 148.

słania tekstu, lecz przeżycie duchowego wymiaru przekazu biblijnego. Istota i sens barokowej wymowy tkwiły w jak najdoskonalszym, tzn. wyrazistym, dramatycznym i emocjonalnym wyrażeniu treści płaszczyzny semantycznej za pomocą figur retorycznych. Konwencja twórcza tej epoki zakładała niezwykle bogactwo i różnorodność dźwiękowych interpretacji słowa. Priorytetową zasadą przy podejmowaniu zabiegów opracowania materiału muzycznego było uwzględnienie literacko-muzycznych alegorii. Pozamuzyczne znaczenie wywołujące szeroką paletę odczuć i emocji określonych w założeniach teorii afektów (*Affektenlehre*) przypisywano tonacjom, instrumentom, jak i gatunkom muzycznym¹⁵.

Autor nie stawia sobie za cel wyczerpującego przedstawienia zjawiska muzycznej retoryki i zaprezentowania kompletnego katalogu form retorycznych¹⁶. Prezentowane treści ograniczają się do ogólnych spostrzeżeń, zawierają wybrane pojęcia i figury, dają jedynie fragmentaryczny wgląd w rozległe horyzonty dźwiękowych interpretacji tekstu słownego i sfery pozamuzycznej. Opracowanie ma zasignalizować funkcjonalność „mowy dźwięków” (*klangrede*) w obszarze muzyki religijnej. Przykładowe formuły muzycznej retoryki autor zaczerpnął z modelowego dzieła gatunku pasyjnego – barokowej oracji muzycznej *Passion unseres Herrn Jesu Christi nach dem Evangelisten Matthäus* J.S. Bacha. Tekst uwzględnia najbardziej charakterystyczne zwroty melodyczne i figury retoryczne występujące w tych utworach.

Podejmując dzieło analizy muzycznej należy uwzględnić pewien margines niedoskonałości współczesnych metod badawczych, szczególnie w odniesieniu do twórczości kompozytorów minionych epok, w związku

¹⁵ A. Kisiel, *Koncepcja retoryczna „Pasji według św. Mateusza” Jana Sebastiana Bacha. Próba rekonstrukcji procesu przygotowania oracji muzycznej*, Poznań 2003, s. 45 (*Musica practica, musica theoretica*, t. 5).

¹⁶ Problem alegorii i retoryki muzycznej szerzej przedstawia: H.H. Unger, *Die Beziehungen zwischen Musik und Rhetorik im 16.–18. Jahrhundert*, Hildesheim – Zürich – New York 1985; M. Bukofzer, *Allegory in Baroque Music*, „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes”, 3(1939–1940), s. 1–25; M. Ruhnke, *Musikalisch-rhetorische Figuren und ihre musikalische Qualität*, w: *Ars musica. Musica scientia. Festschrift Heinrich Hüsch...*, red. D. Altenburg, Köln 1980, s. 385–399; H.H. Eggebrecht, *Bachs Kunst der Fuge. Erscheinung und Deutung*, München – Mainz 1988; E. Chafe, *Allegorical Music: The “Symbolism” of Tonal Language in the Bachs Canons*, „The Journal of Musicology”, vol. 3(1984), nr 4, s. 340–362; tenże, *Tonal Allegory in the vocal music of J.S. Bach*, Berkeley 1991; E. Platen, *Die Matthäus-Passion von Johann Sebastian Bach. Entstehung, Werbeschreibung. Rezeption*, Kassel 1991; W. Werker, *Bach Studien. Die Matthäus Passion*, Leipzig 1923; A. Kisiel, *Koncepcja retoryczna...*, dz. cyt.

z istniejącymi różnicami kulturowymi, estetycznymi, jak również subiektywnymi odczuciami twórcy i odbiorcy dzieła. Dla potwierdzenia tej uwagi oprzeć się można na stwierdzeniu Nikolausa Harnoncourta, wybitnego znawcy stylistyki muzyki dawnej, w odniesieniu do własnych produkcji interpretacyjnych: „Jeśli dzisiaj uprawiamy muzykę przeszłości, to jednak nie potrafimy już czynić tego tak, jak nasi poprzednicy z wielkich epok. Utraciliśmy spontaniczność, która by nam pozwalała sprowadzić wszystko do terażniejszości [...]. O wierności możemy mówić wtedy, kiedy wykonanie jest zbliżone do wizji dźwiękowej, jaką miał kompozytor w chwili tworzenia. Widać więc, że jest to możliwe tylko do pewnego stopnia: pierwotna idea pozostaje w sferze domysłów, zwłaszcza gdy chodzi o muzykę odległych epok”¹⁷.

3. Motyw pasyjny w ujęciu języka muzycznej retoryki *Pasji według św. Mateusza J.S. Bacha*

Johann Sebastian Bach był niedoścignionym mistrzem sztuki retoryki muzycznej. Jego twórczość, podobnie jak muzyka całego baroku, prezentuje obfity zasób motywów ilustracyjnych przedstawiających afekty. W przenikniętych duchem Biblii dziełach wokalnie-instrumentalnych warstwa tekstu literackiego integralnie zespolona jest z opracowaniem muzycznym utworu, stąd umiejętność interpretacji środków konstrukcyjno-wyrazowych staje się kluczem do zrozumienia całej twórczości kompozytora. Bogaty katalog zjawisk alegorii muzycznych zawierają pasje. Ten gatunek stał się w dorobku Bacha wielkim, dramatycznym wyznaniem wiary płynącym z głębi duszy kompozytora. Chorały pasyjne przybrały formę modlitwy wspólnotowej pierwotnej gminy chrześcijańskiej, arie przywołują głos płynący z wnętrza, z duszy człowieka, stanowią ponadto pełen dramaturgii i emocjonalnego ładunku komentarz najistotniejszych wydarzeń prezentowanych w utworze. Wobec wielkości dzieł pasyjnych wyrażającej się w bogactwie inwencji melodycznej, głębi wyrazu, w zadziwiającej logice konstrukcji i mistrzostwie zastosowanych środków technicznych, z trudem przychodzi przyjąć fakt, iż twórcza aktywność Bacha była aktem spontanicznego działania. Geniusz Bacha sprawił, że w kształtowaniu wypowiedzi retorycznej kompozytor nie trzymał się ściśle muzycznych schematów, ani matematycznych wzorów i proporcji, pomimo tego po mistrzow-

¹⁷ N. Harnoncourt, *Muzyka mowa dźwięków*, dz. cyt., s. 13.

sku wykorzystywał znajomość założeń formalnych muzycznej retoryki (*decoratio*). Doniosłe dla chrześcijaństwa wydarzenia związane z męką Chrystusa wyraził przy pomocy własnego języka muzycznego w sposób najtrafniejszy i najdoskonalszy.

Męka i śmierć, odkupienie i zmartwychwstanie to „klasyczne” dogmaty, na których Bach buduje swoją „muzyczną teologię”. Ogólny obraz ekspresji literacko-muzycznej daje podstawy do zróżnicowania dramatycznego rysunku obydwu jego *Pasji*. Bardziej zwarta, w wyrazie emocjonalnym bliższa realnej rzeczywistości akcja *Johannes-Passion* odbiega nieco od subtelnej, lirycznej, przenikniętej duchem medytacji i epickiego spokoju *Matthäus-Passion*. Bach dokonał połączenia elementów tradycji – średniowiecznej pasji chorałowej, ograniczającej się do tekstu biblijnego, z nowatorską, typową dla formy oratoryjnej interpolacją tekstów poetyckich wykorzystanych w partiach recytacyjnych, chorałowych i aryjnych. Poza dwoma rozdziałami Ewangelii św. Mateusza (Mt 26 i 27), uzupełnionymi jednym werselem Ewangelii św. Jana (J 19, 24) oraz Pieśni nad pieśniami (Pnp 6, 1), zaczerpniętymi z obowiązującego wówczas w Kościele ewangelickim niemieckiego przekładu Wulgaty autorstwa Marcina Lutera, Bach wykorzystał teksty chorałów protestanckich oraz teksty poetyckie tworzącego pod pseudonimem Picander – Christiana Friedricha Henrici’ego. Plan fakturalny *Pasji według św. Mateusza* uwzględnia wielki aparat wykonawczy: dwa czterogłosowe chóry mieszane, chór chłopięcy, dwie orkiestry z organami i klawesynem oraz sześciu solistów (sopran, alt, tenor, dwa barytony i bas). Można przypuszczać, że nadając dziełu dwuchórowe opracowanie, kompozytor miał zamiar wykorzystać architektoniczne i akustyczne warunki wnętrza kościoła św. Tomasza w celu osiągnięcia efektu przestrzennego brzmienia chóralnego.

Pasje Bacha klasyfikuje się dziś jako dzieła koncertowe, za życia kompozytora miały jednak charakter użytkowy, tworzone były dla potrzeb liturgicznych. Do obowiązków Bacha, pełniącego funkcję kantora kościoła św. Tomasza w Lipsku, oprócz codziennej gry na organach oraz nauczania muzyki w przykościelnej szkole, należało komponowanie muzyki towarzyszącej codziennej i świątecznej liturgii. Centralnym momentem religijnych przeżyć w Kościele protestanckim jest liturgia wielkopiątkowa, w związku z czym szczególną rolę przypisuje się twórczości pasyjnej. Na użytkowy walor pasyjnych dzieł Bacha wskazuje podporządkowanie ich architektoniki funkcji obrzędowej. Zgodnie

z tradycją protestancką pasje dzielone były na dwie części, pomiędzy którymi pastor wygłaszał kazanie¹⁸.

Plan formalny dzieła Bacha ukształtowany został według schematu: recytatyw, aria, chorał. Powyższa konstrukcja powoduje stopniowe potęgowanie napięcia dramatycznego utworu. Dla zróżnicowania pierwiastka dramatycznego ciągłość biblijnej narracji wyrażonej najczęściej ariosowym recytatywem Ewangelisty kompozytor niekiedy nagle przerywa. Nieoczekiwany zwrot akcji staje się impulsem dla duchowej medytacji. Elementami powstrzymującymi rozwój akcji są następujące po recytatywie, komentujące i rozwijające wątek narracyjny Ewangelisty arie oraz chorały. Arie kwalifikuje się do kategorii liryki religijnej o refleksyjnej, medytacyjnej tematyce ukierunkowanej w pasji na problem cierpienia i wiary. Wyrażające najczęściej modlitewne uczucia wiernych, proste, kontrapunkcyjne opracowania chorałów w technice *nota contra notam* oraz bardziej kunsztowne, tworzone na zasadzie linearyzmu polifonicznego formy Bacha nadały nowy, indywidualny styl protestanckiej muzyce kościelnej. Partiom chóralnym, w zależności od ich charakteru oraz pełnionej roli w przekazie treści, kompozytor nadał funkcje: komentującą, ilustracyjną (onomatopieczną), pochwalną, dramatyczną lub liryczną¹⁹.

Recytatywy otrzymały u Bacha różnorodny charakter. Oparty wyłącznie na tekście ewangelicznym i przyporządkowany osobie Ewangelisty recytatyw relacjonujący zawiera wątki dramatyczne, natomiast utrzymany w formie dialogowanej powierzany jest także innym postaciom. W partiach dialogowanych Bach nie dokonuje jakiegoś szczególnego rozróżnienia poszczególnych osób odmienną strukturą. Od tenorowego recytatywu narratora pozostałe różnią się jedynie rejestrem. Wyjątek stanowią wystąpienia Jezusa, w których recytatyw przyjmuje formę ariosa, a uroczysty nastrój podkreślony jest przez bogatsze pod względem faktury i formy towarzyszenie sekcji instrumentów smyczkowych. Kwestiom Jezusa

¹⁸ Układ liturgii wielkopiątkowej w czasach Bacha przedstawiał się następująco: 1) Pieśń wspólnotowa, 2) Lekcja, 3) Muzyczna Pasja (część pierwsza), 4) Modlitwa, 5) Komentarz, 6) Słowo wprowadzające, 7) Pieśń gminna, 8) Wieczerza (zawierająca pieśni wielkopostne wspólnoty), 9) Modlitwa, 10) Przerwa, 11) Muzyczna Pasja (część druga), 12) Modlitwa, 13) Pieśń końcowa, 14) Błogosławieństwo, 15) Cisza. Por. E. Platen, *Die Matthäus-Passion...*, dz. cyt., s. 231. Dwuczęściowy podział sugerował również możliwość wykonywania jednej części w porze dopołudniowej, drugiej po południu. Por. J. Chomiński, K. Wilkowska-Chomińska, *Formy muzyczne*, dz. cyt., s. 422.

¹⁹ Por. tamże, s. 427.

Bach nadał formę *recitativo accompagnato*, natomiast partii Ewangelisty i innych osób: Piotra, Judasza, Piłata, żony Piłata, kapłana i służby – *recitativo secco*²⁰. Recytatyw onomatopieczny, którego źródłem literackim może być zarówno Biblia, jak i poezja, pełni najczęściej rolę ilustracji dźwiękowej cudownych, spektakularnych wydarzeń (np. trzęsienie ziemi, rozpadanie się skał, otwarcie grobów, rozerwanie się kotary świątynnej na dwie części) lub służy zobrazowaniu ogromu cierpień Chrystusa. Funkcją recytatywu refleksyjnego wyposażonego w tekst poetycki jest pobudzenie słuchacza do intelektualnego i duchowego zamyślenia nad treścią akcji dramatycznej²¹. Tworząca część pasyjnej narracji dramaturgiczna funkcja partii solowych (recytatywy, arie i ariosa) oraz chóralnych (chorały i inne ustępy) sprawiła, że stały się one u Bacha głównymi współczynnikami formy pasyjnej.

Konstrukcja narracyjna *Pasji według św. Mateusza* obejmuje dwie części rozczłonkowane na 24 sceny. Akcja utworu rozpoczyna się zapowiedzią ukrzyżowania Jezusa na dwa dni przed Jego śmiercią. Tworząc dalsze wątki narracji, kompozytor skupił się na wyeksponowaniu najistotniejszych wydarzeń grupując je w trzech obrazach: 1) Ostatnia Wieczerza, 2) Ogród Oliwny, 3) Pojmanie, proces, ukrzyżowanie i złożenie do grobu. Funkcję rozwoju akcji dramatycznej powierzył Ewangelście, który prowadzi dialog z Jezusem oraz pozostałymi osobami. Czynny udział w akcji biorą także drugoplanowe głosy solowe oraz chór wcielający się w rolę tłumu; im Bach powierzył ponadto funkcję komentarza.

Pasja według św. Mateusza obfituje w zwroty retoryki muzycznej. Ich rozpiętość emocjonalna i wyrazowa świadczy o dużej inwencji kompozytora, który w swojej wypowiedzi nie zatrzymał się jedynie na realistycznym opisie męki Chrystusa, ale posunął się znacznie dalej. W całym dziele dostrzec można ponad sto figur retorycznych²². Bogactwo języka muzyczno-retorycznego Bacha koncentruje się wokół dwóch religijnych rzeczywistości: język symboliki ukierunkowany jest na atrybuty Boga, np. istnienia i natury Trójcy Świętej, potęgi, miłości, miłosierdzia Bożego, dotyczy również uniwersalnych pojęć chrześcijańskich, jak np. łaska, grzech, odkupienie. Bach wykorzystuje każdą okazję, aby środkami mu-

²⁰ Por. E. Zavarický, *J.S. Bach*, Kraków 1985, s. 311.

²¹ Tamże, s. 442–446.

²² Figurą retoryczną w muzyce określa się specyficzny układ dźwięków, który w połączeniu z tekstem słownym tworzy konstrukcję o wymowie retorycznej. Por. A. Kisiel, *Koncepcja retoryczna...*, dz. cyt., s. 97.

zycznymi wyrazić także elementarne ludzkie sytuacje, np. postawy, ruchy, gesty oraz emocje – radość, smutek, żal, strach. Muzyczne ilustracje nie stały się jednak dla kompozytora celem samym w sobie. Sugestywność obrazów przyczynia się do integracji dzieła, łącząc tekst i muzykę w harmonijną całość²³.

Już w początkowym podwójnym chórze *Kommt, ihr Töchter, helft mor klagen* kompozytor snuje wizję drogi krzyżowej Chrystusa, ilustrując postawę tłumu mieszkańców Jerozolimy przepychających się w kierunku Skazańca, pragnących stać się naocznymi świadkami dramatycznych wydarzeń. Dramaturgii dodają wywołujące tumult i zamieszanie ich krzykliwe komentarze. Falisty kierunek linii melodycznej ozdobnych, koloraturowych partii wokalnych sprawia wrażenie rosnącego niepokoju wśród ciekawskiego tłumu. To wrażenie dodatkowo potęgują ciężkie akcenty instrumentalnego wstępu²⁴.

Duchowe cierpienie towarzyszące modlitwie Jezusa w Ogrodzie Getsemani kompozytor ilustruje recytatywem *a doi Cori: O Schmerz! bier zitter das gequälte Herz* i następującą po nim arią: *Ich will bei meinen Jesu wachen*. Lęk Chrystusa Bach ukazuje w krótkich motywach westchnień fletów i obojów oraz w partii kontrabasów, gdzie na długim odcinku utrzymywane na jednym tonie szesnastki wyrażają „drżenie” zatrwożonego Zbawiciela. Całości efektu dopełnia wzmacniające wrażenie niepokoju i udręki Chrystusa przeciwstawne akcentowanie motywów partii fletów i kontrabasów²⁵. Następujące chwilę później wkroczenie oddziałów wojska w celu pojmania Jezusa kompozytor przedstawił przy pomocy rytmiki marszowej w arii *a doi Cori* (sopran, alt) *So ist mein Jesus nun gefangen*. Utrzymany w unisonie ćwierćnotowy puls sekcji smyczkowej imituje dudnienie kroków nadchodzących żołnierzy.

W scenie zapowiedzi zdrady podczas Ostatniej Wieczerzy, gdy zaniepokojeni uczniowie kolejno zadają Chrystusowi pytanie: „Panie, czy to ja?” (chór *Herr, bin ich's?*) Bach stosuje figurę *anafory*, czyli szybkiego przeprowadzenia motywu pomiędzy głosami, w tym przypadku dwusylabowego motywu *bin ich's?*, tworząc strukturę polifoniczną. W tej scenie kompozytor wykorzystuje również symbolikę liczb. W pytaniu Judasza (partia Judasza *Bin isch's, Rabbi?*) słowo „Panie” pojawia się jedenaście

²³ Por. B. Pociąg, *Bach – muzyka i wielkość*, Kraków 1972, s. 51–52.

²⁴ Por. A. Schweitzer, *Jan Sebastian Bach*, Kraków 1987, s. 476–477.

²⁵ Tamże, s. 483.

razy, co sugeruje wyłączenie jego autora, zdrajcy, z grona dwunastu Apostołów.

Motywy związane z tragiczną postacią Judasza zostały przez Bacha potraktowane z wielką pieczołowitością. Świadczą o tym licznie zwroty retoryczne. W arii *Geht mir meinen Jesum wieder* daje się słyszeć odgłos srebrników spadających na posadzkę świątyni. W scenie przeklinania Judasza po zdradzie i pojmaniu Jezusa w Ogrójcu (chór *Sind Blitze, sind Donner in Wolken verschwunden*) kompozytor użył figury *abruptio*, czyli nagłego zerwania wątku dramatycznego doprowadzonego niemalże do kulminacji. W poprzedzającej partię chóralną, cytowanej wcześniej arii *So ist mein Jesus nun gefangen* akcja uległa radykalnemu spiętrzeniu przez nagromadzenie pytań retorycznych („czy w niebiosach zabrakło już błyskawic i gromów?”). W kluczowym momencie rozwoju akcja zostaje przerwana. Rozwijająca się od jedno- do dwóchórowego układu figura wiąże się z uczuciem wielkiego emocjonalnego wzburzenia, które spowodowane jest brakiem uzyskania odpowiedzi i możliwości rozwiązania problemu. W wyniku tego po krótkiej pauzie chór podejmuje serię przekleństw pod adresem zdrajcy. Czynnikiem ilustrującym spiętrzenie emocji jest zagęszczenie faktury w postaci licznych figuracji w partii orkiestrowej, ostra rytmika w odcinkach chóralnych oraz korespondencja motywiczna w partii chóralnej i instrumentalnej. Drugą konstrukcją użytą na tak krótkim odcinku (104 takt chóru *Sind Blitze*) jest jedna z najbardziej wyrafinowanych w retoryce muzycznej figur – *aposiopesis*. Nagłe milczenie wyraża generalna pauza²⁶. Tragiczną w skutkach zdradę Judasza we wstępie instrumentalnym do stanowiącej komentarz tego wydarzenia arii *Blute nur, du liebes Herz* Bach ilustruje figurą *catachresis*. Świadome nadużycie, muzyczny fałsz w postaci zastosowania niedozwolonej w tamtych czasach techniki *fauxbourdon* oraz niezgodnego z ówczesnymi zasadami rozwiązania występujących w tym fragmencie dysonansów w postaci synkop obrazuje fałszywą, grzeszną postawę ucznia Chrystusowego.

Bach w *Pasji* akcentuje dramatyczny wątek zaparcia się św. Piotra. Tuż po tym wstrząsającym wydarzeniu rozpaczliwy szloch przepojony żalem i prośbą o wybaczenie rozlega się w arii *Erbarme dich*. Mistrzowski efekt wyrażenia żalu i bólu przepełniającego serce Piotra, a nawet odgłos

²⁶ Por. J. Chomiński, K. Wilkowska-Chomińska, *Formy muzyczne*, dz. cyt., s. 439; A. Kisiel, *Koncepcja retoryczna...*, dz. cyt., s. 151.

jego kapiących łez kompozytor osiągnął stosując *passus duriusculus*. Nieprzyjemne w odbiorze przejścia polegają na zakłóceniu naturalnej postaci skali diatonicznej chromatycznym pochodem dźwięków, głównie w solowej partii skrzypiec. Tej samej figury, łączonej często w literaturze muzycznej z opisem zdrady, polegającej na wykorzystaniu w melodii skoku w dół o niedozwolony zwiększony interwał, wzmocnionej więc dodatkowo *saltus duriusculus*, kompozytor użył w wyrażającej pokutę i skruchę grzesznika arii *Buß und Reu*. Fałszywe brzmienie tej figury ilustruje niegodziwy występek Apostoła²⁷.

Niezwykła różnorodność kolorystyki brzmieniowej oraz bogactwo środków wyrazu zawarta została w scenie ubiczowania Chrystusa (recytatyw *Erbarm es Gott*). Stosując się do zasad teorii afektów, jako głównego środka wyrazu, kompozytor użył chromatyki, którą związał z harmoniką i melodyką. Połączenie harmoniczne opierające się na stosunkach dominantowych powoduje intensyfikację napięcia emocjonalnego. Przeszywający Jezusa ból oraz tragizm tego wydarzenia wyraził ciągiem dysonansów w partii akompaniamentu oraz skokiem melodycznym o interwał kwarty zwiększonej w partii altu. Zastosowanie niedopuszczalnych według zasad harmoniki funkcyjnej środków nosi nazwę *catachresis*. Na dłuższym odcinku (niemal pięć taktów) partii orkiestrowej następuje nadużycie polegające na irytującym odbiorce narastającym ciągu współbrzmień dysonansowych imitujących odgłos ciosów wymierzanych Jezusowi. Ich rozwiązanie następuje dopiero w piątym takcie, gdy pada komenda: „Przestańcie!” (*Haltet ein!*). Odgłosy uderzeń biczu kontynuowane są w rozwijającej ten dramatyczny wątek arii *Können Tränen meiner Wangen*. Na tle motywów odtwarzających uderzenia w dołączonym szeregu szesnastek w partii orkiestry zdają się słyszeć okrzyki niektórych świadków tej sceny błagających oprawców o litość dla Skazańca. Nawoływanie to Bach wyraził w partii wokalne niedozwolonymi, drażniącymi ucho słuchacza skokami interwałowymi (*salti duriusculi*) z oparciem na drugiej nucie²⁸.

Barwne efekty dźwiękowe towarzyszą scenie drogi krzyżowej Jezusa, Jego upadku pod krzyżem oraz pomocy okazanej przez Szymona Cyrenejczyka. Rysunek linii melodycznej głównego tematu arii *Gerne will ich mich baquemen* symbolizuje zmaganie się umęczonego Chrystusa z bólem i ciężarem krzyża. Skoki interwałowe, ociążały wstępujący

²⁷ Por. J. Chomiński, K. Wilkowska-Chomińska, *Formy muzyczne*, dz. cyt., s. 447.

²⁸ Por. A. Schweitzer, *Jan Sebastian Bach*, dz. cyt., s. 490.

ruch melodii i opadający natychmiast jej kierunek wyrażają potknięcia, upadki i próby powstania, zakończone ponownymi upadkami. Podobne motywy odnajdujemy w akompaniamentie recytatywu *Ja! freilich will in uns das Fleisch und Blut*, gdzie silnie zaakcentowana ósemka następująca po dwóch szesnastkach oddaje chwiejne kroki Jezusa potykającego się o krzyż i kamienie, w ostateczności upadającego z wycieńczenia²⁹. Dla wzbogacenia emocji towarzyszących drodze krzyżowej Jezusa oraz współczujących mu ludzi Bach zastosował figurę *suspiratio*, zamieszczając w partii głosu basowego delikatne, równomierne pauzy sugerujące westchnienie i łkanie. W arii *Komm, süßes Kreuz*, rozwijającej myśl poprzedzającego ją recytatywu, przybierające na sile i tempie dźwięki sugerują podjęcie krzyża przez Szymona i podążenie do przodu pewnym krokiem. Marszowy charakter w tym fragmencie potęguje akompaniament *continua*.

Scena pod krzyżem (chór *Der du den Tempel Gottes zerbrichst*) przynosi szczególne ożywienie partii chóralnych i orkiestrowych. Dla zilustrowania drwiącego śmiechu i okrzyków tłumu gapiów kompozytor przeprowadza motyw imitujący szyderczą reakcję Żydów nadając głosom chóralnym i instrumentalnym (np. flet) samodzielny charakter.

Dużym walorem ekspresji odznacza się moment śmierci Jezusa. Kres życia kompozytor zwykł ilustrować w swojej twórczości dźwiękiem bijących dzwonów. Również w *Pasji* w recytatywie-arioso *Ach, Golgotha, unsel'ges Golgotha* śmierci Chrystusa towarzyszy głuchy ton dzwonów imitowany na początku każdego taktu dźwiękiem instrumentów dętych. Pojawiający się niespodziewanie w zakończeniu recytatywu w szeregu współbrzmień konsonansowych nie rozwiązany dysonans septymy wielkiej (figura *parrhesia*) budzi grozę związaną z niepewnym losem ludzkości, na której ciąży wina za ukrzyżowanie Mesjasza. Wymowna jest następująca po recytatywie aria *Sehet Jesus hat die Hand*, w której chmurne ciemności spowijające ziemię przeszywa jasny promień słońca, a konający Zbawiciel roztacza nad światem ogrom miłości i miłosierdzia. W arii melodia dzwonów pogrzebowych ustępuje miejsca radosnym dźwiękom dzwonów oznajmiających zbawienie. Wznoszący się kierunek struktur dźwiękowych symbolizuje przyciągnięcie ludzkości do ukrzyżowanego Chrystusa i łaskę odkupienia³⁰. W *Pasji* Bacha grzeszna ludzkość towarzyszy Zbawicielowi

²⁹ Por. tamże, s. 491.

³⁰ Tamże, s. 492.

aż do chwili złożenia Jego ciała do grobu. Moment ten w końcowym chorale *Wir setzen uns mit Tränen nieder* kompozytor wyraził serią opadających motywów, głównie w głosie basowym, które sprawiają wrażenie uczestnictwa każdego człowieka w ceremonii pogrzebowej do momentu, gdy martwe ciało Jezusa dosięgnie dna grobowca³¹.

Bach nieprzypadkowo dobiera tonacje utworów, bowiem ich afektywna wartość postrzegana była powszechnie w czasach baroku. Wykorzystywał w tej materii zdobycze znanej już wówczas teorii Johanna Matthesona (1681–1764)³². Każda część struktury formalnej *Pasji* utrzymana jest w tonacji odpowiadającej wymowie semantycznej jej tekstu. Już pierwsze pojawienie się chóru (*Kommt, ihr Töchter, helft mir klagen*) następuje w tonacji e-moll, która zgodnie z panującym w XVIII wieku przekonaniem wyrażała ból i cierpienie, będąc jednocześnie źródłem duchowego pocieszenia. Tonacja G-dur niosła optymistyczne przesłanie, stąd Bach wykorzystał ją w tchnącym powagą, a zarazem przepelnionym chrześcijańską nadzieją akcie powierzenia Chrystusowi życia, który zawarł w treści arii *Ich will dir mein Herze schenken*. Kończącą partię chóralną *Wir setzen uns mit Tränen nieder* utrzymaną w nastroju kołysanki śpiewanej przy spoczywającym w grobie Zbawicielu zawarł w tonacji c-moll, która – mimo pełni wdzięku i dostojeństwa – odzwierciedla smutek i żal rozstania.

* * *

Twórczość religijna okresu baroku, ze szczególnym uwzględnieniem wokально-instrumentalnego dorobku Johanna Sebastiana Bacha, zawiera wielkie bogactwo środków muzycznej retoryki: zwrotów melodycznych, harmoniczných oraz melodyczno-harmoniczných o charakterystycznej strukturze związanych z określonym afektem. Warstwa muzyczna staje się środkiem interpretacji, „muzycznym przekładem” treści teologicznych tekstu słownego. We współczesnej analizie muzykologicznej związek zachodzący pomiędzy literacką warstwą tekstu a sztuką dźwięku staje się kluczowym zagadnieniem badawczym. Zjawisko to jest niezwykle istotne również w praktyce wykonawczej. Sposób interpretacji muzyki barokowej

³¹ Tamże, s. 478.

³² J. Mattheson, *Der vollkommene Capellmeister*, Hamburg 1739, reprint Kassel 1954; pol. tłum. fragmentu dzieła [cz. II, rozdz. 3]: W. Lisecki, *O sztuce zdobnictwa w śpiewie i grze*, „Canor”, 1992, nr 2(3), s. 10–20.

poprzez kategorie retoryczne stał się obecnie jednym z podstawowych paradygmatów wykonawczych.

Pasja według św. Mateusza jest jednym z najdoskonalszych dzieł wokalno-instrumentalnych w twórczości Bacha, w którym występuje ścisła relacja pomiędzy słowem i muzyką. Utwór ten uznaje się za kulminację myśli retorycznej w muzyce wszystkich epok. Z mistrzowską precyzją i wrodzoną finezją trafnie ilustruje środkami muzycznymi wydarzenia związane z męką Chrystusa. Geniusz Bacha wykracza poza utarte schematy swojej epoki. Bach środkami muzycznymi ilustruje nie tylko szczegóły tekstu, ale także ogólny nastrój opisywanego wydarzenia, odzwierciedla muzycznie nie tylko obrazy, ale i uczucia. Bach nie pozostawił po sobie żadnego dzieła teoretycznego, w związku z czym związki z retoryką w jego kompozycjach można wykazać jedynie poprzez ich wnikliwą analizę. Przytoczone przykłady muzycznej interpretacji tekstu pozwalają na sformułowanie wniosku, iż kompozytor świadomie stosował figury muzyczno-retoryczne jako środek *ars oratoria*. Zastosowana uprzednio konwencja figur muzyczno-retorycznych powraca w analogicznych kontekstach innych utworów.

Opracowanie nie wyczerpuje wszystkich aspektów zagadnienia muzycznej retoryki. Intencją autora było przybliżenie sposobu funkcjonowania teorii afektu w muzyce barokowej. Zwrócił on uwagę jedynie na najbardziej charakterystyczne figury. Tekst stanowi zachętę i inspirację dla teoretyków muzyki i muzykologów do dalszych, wnikliwych i coraz pełniejszych badań i analiz w zakresie barokowej konwencji muzycznej retoryki.

STRESZCZENIE

Autor podejmuje problem muzycznej retoryki ilustrującej mękę Chrystusa. Skupia się w swych rozważaniach na gatunku pasji. Dokonuje klasyfikacji formy, przedstawia genezę i ewolucję formy pasyjnej, strukturę muzyczną, libretto i funkcję liturgiczną. W części analitycznej przykłady figur muzycznej retoryki zaczerpnął z jednego z największych dzieł pasyjnych: *Passion unseres Herrn Jesu Christi nach dem Evangelisten Matthäus* Johanna Sebastiana Bacha. Tekst uwzględnia najbardziej charakterystyczne pojęcia i figury, które dają wgląd w rozległe zjawiska muzycznej interpretacji tekstu słownego i sfery pozamuzycznej. Opracowanie ukazuje funkcjonalność „mowy dźwięków” w obszarze muzyki religijnej.

Słowa kluczowe: gatunek muzyczny pasji, motyw cierpienia, muzyczna ilustracja, retoryka muzyczna, teoria afektów (niem. *Affektenlehre*), figura retoryczna.

SUMMARY

The Author analyses the problem of musical rhetoric presenting Christ suffer. In his dissertation he concentrates on the passion form. He classifies the form, presents history and evolution of passion, musical structure, libretto and function of passion in liturgy. In analytical part of this article the Author presents examples of musical rhetoric formulas based on the greatest passion compositions: *Passion unseres Herrn Jesu Christi nach dem Evangelisten Matthäus* composed by Johann Sebastian Bach. The article presents the most characteristic definitions and figures which help to understand musical interpretation of libretto and also other than musical elements. This dissertation also presents functionality of „sound language” in religious music.

Key words: passion genre, theme of suffering, music illustration, rhetoric in music, doctrine of the affections, figure of speech.

BIBLIOGRAFIA

- Bukofzer M., *Allegory In Baroque Music*, „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes”, 3(1939–1940), s. 1–25.
- Chafe E., *Allegorical Music: The "Symbolism" of Tonal Language in the Bachs Canons*, „The Journal of Musicology”, 3(1984), nr 4, s. 340–362.
- Chafe E., *Tonal Allegory in the vocal music of J.S. Bach*, Berkeley 1991.
- Chomiński J., Wilkowska-Chomińska K., *Formy muzyczne*, t. 5: *Wielkie formy wokalne*, Kraków 1984.
- Drewniak J., *Pasja*, w: *Encyklopedia religii*, red. T. Gadacz, B. Milerski, t. 8, Warszawa 2003, s. 13–15.
- Gegebrecht H.H., *Bachs Kunst der Fuge. Erscheinung und Deutung*, München – Mainz 1988.
- Fischer K. von, Braun W., *Passion w: The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, red. S. Sadie, vol. 19, New York – London 2001
- Harnoncourt N., *Muzyka mowa dźwięków*, Warszawa 1995.
- Kisiel A., *Koncepcja retoryczna „Pasji według św. Mateusza” Jana Sebastiana Bacha. Próba rekonstrukcji procesu przygotowania oracji muzycznej*, Poznań 2003.
- Larousse de la musique*, red. N. Dufourcq, Paris 1982.
- Lisecki W., *O sztuce zdobnictwa w śpiewie i grze*, „Canor”, 1992, nr 2(3), s. 10–20.
- Lisecki W., *Vademecum Passionis*, „Canor”, 1993, nr 2(5), s. 5–19.
- Mattheson J., *Der vollkommene Capellmeister*, Hamburg 1739, reprint Kassel 1954.
- Mrowiec K., *Pasje wielogłosowe w muzyce polskiej XVIII wieku*, Kraków 1972.
- Platen E., *Die Matthäus-Passion von Johann Sebastian Bach. Entstehung, Werbeschreibung. Rezeption*, Kassel 1991.

Pociej B., *Bach – muzyka i wielkość*, Kraków 1972.

Ruhnke M., *Musikalisch-rhetorische Figuren und ihre musikalische Qualität*, w: *Ars musica. Musica scientia. Festschrift Heinrich Hüsch...*, red. D. Altenburg, Köln 1980, s. 385–399.

Schweitzer A., *Jan Sebastian Bach*, Kraków 1987.

Steinitz P., *Bach's Passions*, Londyn 1979.

Unger H.H., *Die Beziehungen zwischen Musik und Rhetorik im 16.–18. Jahrhundert*, Hildesheim – Zürich – New York 1985.

Werker W., *Bach Studien. Die Matthäus Passion*, Leipzig 1923.

Zavarský E., *J.S. Bach*, Kraków 1985.

KS. ZDZISŁAW PAWLAK

WŁAŚCIWA ANTROPOLOGIA JAKO FUNDAMENT EKOLOGII INTEGRALNEJ

„Nie da się utworzyć nowej relacji z naturą bez odnowionego człowieka. Nie ma ekologii bez właściwej antropologii”.

LS, n. 118.

Prawie pół wieku temu prof. Julian Aleksandrowicz, widząc katastrofalny stan środowiska naturalnego, napisał: „Dawniej koczownicy uśmiercali starców i kalekie dzieci. W epoce niewolniczej odmawiano niewolnikom elementarnych ludzkich praw. Feudalizm przypisywał do ziemi chłopów na równi ze sprzętem i bydłem. Poziom etyczny i umysłowy ludzi, którzy dziś zanieczyszczają środowisko przyrodnicze, nie angażując się w jego naprawę, nie jest wyższy niż poziom moralny naszych barbarzyńskich przodków”¹.

Rzeczywiście, naszych ostatnich kilka dziesięcioleci przynosi alarmujący wzrost zagrożenia środowiska naturalnego. Niewłaściwe wykorzystanie bardzo szybko rozwijającej się nauki i oszałamiających postępów techniki spowodowało degradację środowiska naturalnego człowieka. Kiedyś wszystkie szkody wyrządzone środowisku przez nieodpowiedzialną działalność człowieka miały charakter lokalny, a sama przyroda była w stanie je wyrównać. Dzisiaj ingerencja człowieka, wprowadzająca destrukcyjne zmiany w środowisku naturalnym, jest tak ogromna, że powstał ogólnoswiatowy kryzys ekologiczny. Jego konsekwencje są dramatyczne dla samego człowieka.

KS. ZDZISŁAW PAWLAK – dr hab. nauk humanistycznych w zakresie filozofii, emerytowany profesor Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, aktualnie prowadzi wykłady zleczone na Wydziale Teologii UMK.

¹ J. Aleksandrowicz, *Medycyna środowiskowa a filozofia ochrony przyrody*, „Studia Filozoficzne”, 7(1973), s. 96.

W tej tak ważnej i dramatycznej sprawie, będącej jedną z najpoważniejszych trosk współczesnego człowieka, Kościół katolicki nie może pozostać obojętny. Dlatego papież Franciszek w encyklice *Laudato si. W trosce o wspólny dom* (24 V 2015.) wezwał wszystkich ludzi dobrej woli do zdecydowanej troski o ochronę środowiska naturalnego. O ekologii jako moralnym zobowiązaniu każdego człowieka pisali już poprzednicy Franciszka (Paweł VI, Jan Paweł II, Benedykt XVI), ale żaden papież nie poświęcił temu tematowi osobnej encykliki. W tym sensie jest to całkowita nowość i waga tego dokumentu, który niewątpliwie wejdzie do zbioru tekstów społecznego nauczania Kościoła².

Encyklika *Laudato si* jest wielowątkowa. Papież Franciszek sporo miejsca poświęcił w niej analizie przyczyn kryzysu ekologicznego. Winę za ten katastrofalny stan przyrody, jego zdaniem, ponosi ostatecznie błędna antropologia, która nie daje właściwej odpowiedzi na pytanie: kim jest człowiek? Niewłaściwa, zakłamaną wizją człowieka prowadzi do egoistycznego, konsumpcyjnego stylu życia i w konsekwencji do niszczenia naturalnych zasobów bez troski o przyszłe pokolenia.

W niniejszym opracowaniu, będącym refleksją filozoficzną (a także teologiczną), najpierw zostanie ukazany kontekst powstania tej encykliki, a następnie istota papieskiego przesłania. Tutaj zostanie wyakcentowana główna przyczyna kryzysu ekologicznego, jaką jest fałszywa antropologia i wreszcie apel papieża Franciszka o tworzenie tzw. ekologii integralnej.

1. Geneza encykliki

„Obecnie, w obliczu globalnej degradacji środowiska, chciałbym zwrócić się do każdej osoby mieszkającej na tej planecie. W mojej adhortacji *Evangelii gaudium* pisałem do członków Kościoła, aby zmobilizować ich do reformy misyjnej, której trzeba jeszcze dokonać. W tej encyklice proponuję nawiązanie dialogu ze wszystkimi w odniesieniu do naszego wspólnego domu”³. Tytuł papieskiego dokumentu *Laudato si* pochodzi ze słynnej *Pieśni słonecznej* św. Franciszka z Asyżu, którą śpiewał patron pontyfikatu obecnego papieża. „Pochwalony bądź, mój Panie, przez sio-

² Kościół wielokrotnie bronił wartości środowiska naturalnego, podejmował troskę o jego ochronę w wydawanych dokumentach, jak również przez swoich przedstawicieli. Zob. na ten temat: Z. Pawlak, *Problem ochrony środowiska naturalnego w nauce Kościoła*, w: *W służbie Kościołowi i nauce. Księga jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Stanisławowi Olejnikowi*, Włocławek 1994, s. 149–157.

³ LS, n. 3.



strę naszą, matkę ziemię, która nas żywi i chowa, wydaje różne owoce z barwnymi kwiatami i trawami”⁴.

Papież Franciszek zabiera głos w obronie dewastowanej przyrody. Wzywa wszystkich ludzi dobrej woli do zdecydowanej troski o ochronę środowiska naturalnego jako wspólnego domu. Ten właśnie motyw środowiska naturalnego, w którym żyje człowiek, jako wspólnego domu będzie ciągle powracał w refleksji papieskiej i „on jest kluczem do zrozumienia wielowątkowej encykliki”⁵.

Warto tutaj dodać, że ta wielowątkowość papieskiego dokumentu (bez uchwycenia i zrozumienia istoty jego przesłania), przy wybiórczym traktowaniu pewnych fragmentów i niestety daleko idącej nieraz dowolnej interpretacji, prowadziły niekiedy publicystów zbyt daleko. Na przykład do medialnych spekulacji o antypolskim wydźwięku encykliki, bo papież Franciszek jest rzekomo przeciwko korzystaniu z węgla i innych paliw kopalnych. Albo do emocjonalnych dyskusji i różnego rodzaju ideologicznych kontrowersji. Dla zobrazowania można przytoczyć, choćby dwie publikacje: Piotra Ciompy *Polscy katolicy czytają niemiecką encyklikę*⁶ i Konrada Sawickiego *Polscy biskupi i „herezje” Franciszka*⁷.

Także na początku swej encykliki papież Franciszek podkreśla, że jego przesłanie jest kontynuacją nauczania w kwestii ekologicznej jego wielkich poprzedników, którzy przekazywali myśl Kościoła katolickiego. Powołuje się też na świadectwo innych Kościołów i wspólnot chrześcijańskich oraz innych religii, które „rozwinęły głęboką troskę i cenną refleksję na temat tych zagadnień leżących nam wszystkich na sercu”⁸. Papież zaznacza jednak, że jego przesłanie w sprawie dramatycznych konsekwencji degradacji środowiska naturalnego jest przede wszystkim palącym dziś wyzwaniem do ochrony naszego wspólnego domu i obejmuje troskę o zjednoczenie w tym celu całej rodziny ludzkiej: „Kieruję naglące wezwanie, by ponowić dialog dotyczący sposobu, w jaki

⁴ Tamże, n. 1.

⁵ T. Jaklewicz, *Nie ma ekologii bez antropologii*, „Gość Niedzielny”, 92(2015), nr 26, s. 19.

⁶ „W sieci”, 2015, 17–23 VIII, s. 60–62.

⁷ „Tygodnik Powszechny”, 2015, nr 50(13 XII), s. 35–36. W podobnym duchu zredagował swój tekst także B. Strzelczyk, „*Kościół zielony*”, „Tygodnik Powszechny”, 2016, nr 4(24 I), s. 30–32. Autor napisał, że papież Franciszek w encyklice *Laudato si* nawołuje do „ekologicznego nawrócenia”, a tymczasem „trafia w Polsce na niemały opór”. Tekst kończy się ciekawym ujęciem aktualnego dziś ekologicznego rachunku sumienia.

⁸ LS, n. 7.

budujemy przyszłość naszej planety. Potrzebujemy konfrontacji, która nas wszystkich połączy, ponieważ wyzwanie ekologiczne i jego ludzkie korzenie dotyczą i dotyczą nas wszystkich [...]. W ten sposób będziemy mogli zaproponować taką ekologię, która w swoich różnych wymiarach łączyłaby szczególną pozycję, jaką człowiek zajmuje w tym świecie, oraz jego relacje z otaczającą rzeczywistością”⁹.

2. Istota papieskiego przesłania

Encyklika *Laudato si* w swym głównym trzonie składa się z sześciu rozdziałów. Pierwszy, zatytułowany *Co się dzieje w naszym domu*, to wstrząsający opis degradacji środowiska naturalnego, w którym żyjemy. Na tę katastrofalną wizję zniszczenia przyrody (natury) składają się: zanieczyszczenie i globalne ocieplenie, zwiększające się niedobory wody (zarówno co do ilości, jak i jej jakości), utrata tak bardzo ważnej w przyrodzie różnorodności biologicznej, pogarszająca się ciągle jakość życia indywidualnego i społecznego człowieka, wreszcie globalna niesprawiedliwość (zwiększająca się coraz bardziej). Papież dodaje, iż wiele symptomów wskazuje, „że skutki te mogą być coraz gorsze, jeśli będziemy kontynuować aktualne modele produkcji i konsumpcji. Dlatego pilne i konieczne stało się prowadzenie takiej polityki, aby w nadchodzących latach emisja dwutlenku węgla i innych gazów zanieczyszczających została drastycznie zmniejszona, zastępując na przykład paliwa kopalne i rozwijając odnawialne źródła energii”¹⁰. Autor encykliki podkreśla także, że proces degradacji środowiska przyrodniczego jest ściśle połączony z degradacją środowiska ludzkiego, a więc upadkiem człowieka i społeczeństwa. Tę myśl rozwija szerzej encyklika w rozdziale trzecim (*Ludzki pierwiastek kryzysu ekologicznego*).

Ostateczna papieska ocena obrazu świata i rozmiaru kryzysu ekologicznego jest dość pesymistyczna: „Nigdy nie traktowaliśmy tak źle i nie okaleczyliśmy tak naszego wspólnego domu, jak miało to miejsce w ciągu ostatnich dwóch stuleci. A jesteśmy wezwani, aby być narzędziami Boga Ojca, żeby nasza planeta była tym, co On wymarzył, stwarzając ją, i by odpowiadała na Jego projekt pokoju, piękna i pełni”¹¹.

Drugi rozdział encykliki (*Ewangelia stworzenia*) to zarys papieskiej katechezy o stworzeniu świata i człowieka. Papież Franciszek zauważa,

⁹ Tamże, n. 14–15.

¹⁰ Tamże, n. 26.

¹¹ Tamże, n. 53.

że do właściwego rozwiązania kwestii ekologicznej nie wystarcza sama nauka lub polityka, ale konieczne jest jeszcze inne spojrzenie – z płaszczyzny wiary. „Jeśli naprawdę chcemy budować ekologię pozwalającą nam naprawić to wszystko, co zniszczyliśmy, to nie można pomijać żadnej dziedziny nauki i mądrości, także religijnej, z jej specyficznym językiem”¹². Chociaż encyklika otwiera się na dialog ze wszystkimi ludźmi, aby wspólnie poszukiwać dróg wyjścia z kryzysu, to papież pragnie pokazać, w jaki sposób wiara pomaga ludziom wierzącym, dając „wspaniałe motywacje, by zatroszczyć się o przyrodę i najsłabszych braci i siostry. Jeśli sam fakt bycia człowiekiem pobudza ludzi do ochrony środowiska, którego są częścią, to chrześcijanie traktują swoją odpowiedzialność jako ład wewnątrz stworzenia i swoje obowiązki względem natury i Stwórcy jako element swojej wiary”¹³.

Można więc powiedzieć, że ludzie wierzący, właśnie ze względu na wiarę w Boga Stwórcę, są bardziej proekologiczni niż inni. Mają bowiem głębszą motywację. Obowiązki względem stworzenia są elementem ich wiary¹⁴. „W tradycji judeochrześcijańskiej „stworzenie” to znacznie więcej niż natura, ponieważ związane jest z Bożym planem miłości, gdzie każda istota ma wartość i znaczenie”¹⁵.

Wiara w Boga akcentuje również godność i wielkość człowieka, który nie jest tylko częścią przyrody, ale jest obrazem samego Boga. „Człowiek, chociaż jest objęty procesami ewolucyjnymi, niesie ze sobą pewną nowość, której nie da się wyjaśnić przez ewolucję [...]. Zdolność do refleksji, rozumowania, kreatywności, interpretacji, twórczości artystycznej i inne oryginalne możliwości, ukazują pewną wyjątkowość, która wykracza poza dziedzinę fizyczną i biologiczną”¹⁶.

Z drugiej jednak strony papież Franciszek stanowczo stwierdza, że z faktu bycia stworzonymi na Boży obraz i biblijnego nakazu czynienia sobie ziemi poddaną, nie można wnioskować o absolutnym panowaniu człowieka nad innymi stworzeniami. „Ziemia istniała wcześniej niż my i została nam dana. Pozwala to odpowiedzieć na oskarżenie stawiane myśli judeochrześcijańskiej: mówi się, że ponieważ opis księgi Rodzaju

¹² Tamże, n. 63.

¹³ Tamże, n. 64.

¹⁴ Por. T. Jaklewicz, *Nie ma ekologii bez antropologii*, art. cyt., s. 20.

¹⁵ LS, n. 76.

¹⁶ Tamże, n. 81.

zachęca nas do «panowania» nad ziemią (Rdz 1, 28), więc sprzyja bezlitosnej eksploatacji natury, przedstawiając dominujący i destrukcyjny obraz człowieka¹⁷. Człowiek może korzystać z zasobów ziemi, ale mądrze, z troską, powinien „uprawiać ziemię jak ogród” (Rdz 2, 15). Ziemia i jej bogactwa są wyrazem miłości i darem Boga Stwórcy dla ludzi. „Pociąga to za sobą relację odpowiedzialnej wzajemności między człowiekiem a naturą. Każda wspólnota może wziąć z dóbr ziemi to, czego potrzebuje dla przeżycia, ale ma również obowiązek chronienia jej i zapewnienia, by nadal była ona płodna dla przyszłych pokoleń”¹⁸.

Warto tutaj wspomnieć rozprawę habilitacyjną Ryszarda Sadowskiego *Filozoficzny spór o rolę chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej*¹⁹, która stanowi udaną próbę nie tylko uporządkowania kontrowersyjnych stanowisk w sporze o rolę chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej, ale także wyznacza perspektywy współpracy przedstawicieli różnych stanowisk filozoficznych i religijnych na rzecz tworzenia kultury ekologicznej. Autor w sposób obiektywny, dobrze wyważony, nie tylko odpiera zarzut, że tradycja chrześcijańska legła u podstaw współczesnego kryzysu ekologicznego, ale ukazuje znaczącą rolę chrześcijaństwa w diagnozowaniu i przezwyciężaniu tego kryzysu.

2.1. Główna przyczyna kryzysu ekologicznego

„Na nic się zda opisywanie objawów, jeśli nie rozpoznamy ludzkiego pierwiastka kryzysu ekologicznego. Istnieje taki sposób rozumienia życia i ludzkiego działania, który uległ wypaczeniu i przeczy rzeczywistości, aż po jej zniszczenie”²⁰. Tak papież Franciszek zaczyna trzeci, można powiedzieć, kluczowy rozdział swej encykliki (*Ludzki pierwiastek kryzysu ekologicznego*). Autor analizując różne przyczyny degradacji środowiska naturalnego, ostateczną winę upatruje w błędnej antropologii związanej zwłaszcza z powszechnie panującym dzisiaj tzw. paradygmatem technokratycznym. Oto cywilizacja ludzka wkroczyła w nową erę niezwyklego postępu nauki i technologii. „Współczesna medycyna, informatyka, a ostatnio rewolucja cyfrowa, robotyka, biotechnologia i nanotechnologia.

¹⁷ Tamże, n. 67.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ R. Sadowski, *Filozoficzny spór o rolę chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej*, Warszawa 2015. Szczególnie na uwagę zasługują: rozdział czwarty pracy (*Płaszczyzny sporu*) oraz rozdział piąty (*Próby przezwyciężenia sporu*).

²⁰ LS, n. 101.

Trzeba się cieszyć z tych osiągnięć i zachwycać szerokimi możliwościami, jakie otwierają nam te nieustanne nowości, bo nauka i technologia są wspaniałym produktem ludzkiej twórczości, która jest darem Boga”²¹. Niewątpliwie, nie możemy nie doceniać i nie dziękować za osiągnięty postęp, szczególnie w medycynie, inżynierii i komunikacji. Papież podkreśla, że „właściwie ukierunkowana technonauka jest zdolna nie tylko do wytwarzania rzeczy naprawdę wartościowych, by poprawić jakość życia człowieka [...]. Jest również zdolna do tworzenia piękna oraz przenoszenia człowieka zanurzonego w świecie materialnym w dziedzinę piękna”²².

Z drugiej jednak strony, nie możemy nie zauważać, że na przykład energia jądrowa, biotechnologia, informatyka, znajomość naszego DNA i inne możliwości, jakie uzyskał człowiek, oferują nam „straszliwą moc”. Co więcej, umożliwiają tym, którzy ją posiadają, a przede wszystkim mają władzę ekonomiczną, aby ją wyzyskiwać – dają niezwykle panowanie nad całym rodzajem „ludzkim i nad całym światem”. Jeszcze ludzkość nigdy nie miała tyle władzy nad sobą samą i nie ma gwarancji, że dobrze ją wykorzysta. Wystarczy przypomnieć bomby atomowe zrzucone w połowie XX w., różnorodną technologię wykorzystaną przez nazizm, komunizm i inne reżimy, służące zagładzie milionów ludzi.

Dlatego papież Franciszek stwierdza: „Faktem jest, że człowiek nowoczesny nie został wychowany tak, by umiał się posługiwać swą mocą właściwie, ponieważ ogromnemu wzrostowi technologicznemu nie towarzyszył rozwój istoty ludzkiej w odniesieniu do odpowiedzialności, wartości i sumienia”²³. Ten paradygmat technokratyczny stał się dzisiaj tak dominujący, że nie tylko obejmuje swoim panowaniem gospodarkę i politykę, ale chce „zawładnąć elementami natury i ludzkiego istnienia”. W ten sposób pomniejszają się możliwości podejmowania właściwych decyzji, najbardziej autentycznej wolności człowieka, przestrzeni dla jego prawdziwej kreatywności. Z tego też względu nie można nawet rozpoznać prawdziwych, stanowiących punkt odniesienia, horyzontów etycznych. Życie ludzkie zaczyna się sprowadzać do ulegania okolicznościom uwarunkowanym przez technikę, pojmowaną jako główne źródło działania i istnienia człowieka. Technokratyczny sposób myślenia współczesnego człowieka, naiwna wiara w postęp, pęd do posiadania,

²¹ Tamże, n. 102.

²² Tamże, n. 103.

²³ Tamże, n. 105.

modernizowania – to wszystko powoduje, że „ludzkość jak taran” idzie przez ziemię, wyzyskując z niej wszystko, co tylko możliwe, bez liczenia się ze skutkami. Winę więc za kryzys ekologiczny ponosi podporządkowanie polityki i ekonomii technokratom, bez uwzględnienia wymiaru etycznego, kulturowego, duchowego całej nowoczesności. I taki właśnie sposób postępowania, autor encykliki nazywa „technokratycznym paradygmatem”²⁴.

W tej konkretnej, stawiającej nam wyzwania rzeczywistości, pojawiają się różne ostrzegające nas sygnały, wskazujące na błąd. Są to głównie: degradacja środowiska naturalnego, brak wiary w szczęśliwą przyszłość i lepsze jutro, utrata sensu życia i współżycia społecznego. Papież Franciszek stwierdza jednak z nadzieją, że jest jeszcze możliwe wyzwolenie człowieka z faktycznie panującego paradygmatu technokratycznego. „Możliwe jest jednak ponowne poszerzenie spojrzenia, a ludzka wolność jest zdolna do ograniczenia techniki, ukierunkowania jej oraz wprzęgnięcia w służbę innego rodzaju postępu, zdrowszego, bardziej ludzkiego, bardziej społecznego i bardziej integralnego”²⁵. Ochrona przyrody nie jest bowiem i nie może być czysto „technicznym” problemem. Troska o wspólny dom domaga się głębokiej zmiany mentalności człowieka, przemiany kulturowej, politycznej, po prostu nawrócenia człowieka. „Nie da się utworzyć nowej relacji z naturą bez odnowionego człowieka. Nie ma ekologii bez właściwej antropologii. Gdy osoba ludzka uważana jest jedynie za jakiś kolejny byt pośród innych, pochodzący jakby z gry losowej lub fizycznego determinizmu, powstaje zagrożenie, że świadomość odpowiedzialności ulegnie w sumieniach osłabieniu [...]. Nie można wymagać od człowieka zaangażowania w świat, jeśli nie uznaje się i nie podkreśla równocześnie jego szczególnych zdolności poznawania, woli, wolności i odpowiedzialności”²⁶.

Autor encykliki dodaje, że nie uzdrowi się naszych relacji z przyrodą i środowiskiem naturalnym bez uzdrowienia wszystkich podstawowych relacji międzyludzkich. Prawdziwa troska o środowisko naturalne musi się zawsze łączyć z troską o każdego człowieka, a zwłaszcza o najuboższych, wykluczonych, bezbronnych, również nienarodzonych. Jest to zasadnicza myśl, która się przewija przez cały papieski dokument. „Ponieważ

²⁴ Por. T. Jaklewicz, *Nie ma ekologii bez antropologii*, art. cyt., s. 20.

²⁵ LS, n. 112.

²⁶ Tamże, n. 118.

wszystko jest ze sobą powiązane, nie da się pogodzić obrony przyrody z usprawiedliwieniem aborcji. Niewykonalny wydaje się proces edukacyjny na rzecz przyjęcia osób słabych, przebywających wokół nas, które są czasami uciążliwe lub kłopotliwe, jeśli nie otacza się opieką ludzkiego embrionu, mimo że jego pojawienie się może być powodem trudności i problemów: Jeśli dochodzi do utraty wrażliwości osobistej i społecznej na przyjęcie nowego życia, również inne formy otwarcia przydatne dla życia społecznego ulegają wyjąłowieniu²⁷.

Trzeba także zauważyć, że uczestnicy ruchów ekologicznych, gotowi bronić za wszelką cenę jakiegoś zagrożonego gatunku, jednocześnie z podobną determinacją bronią prawa do zabijania już w „gnieździe” ludzkich zarodków. Papież Franciszek wskazuje na tę właśnie dziwną niekonsekwencję: „niepokoi fakt, że gdy niektóre ruchy ekologiczne bronią integralności środowiska i słusznie domagają się ograniczenia badań naukowych, to niekiedy nie stosują tych samych zasad do życia ludzkiego. Kiedy dokonuje się eksperymentów na żywych zarodkach ludzkich, to często usprawiedliwia się przekraczanie wszelkich granic, zapominając, że niezbywalna wartość istoty ludzkiej znacznie wykracza poza stopień jej rozwoju. Tak samo, gdy technika nie uznaje wielkich zasad etycznych, wszelkie działania uważa się za usprawiedliwione²⁸”.

Analizując wraz z papieżem Franciszkiem dzisiejszy, światowy kryzys ekologiczny i jego źródła, należy powiedzieć, że jego główną przyczyną jest grzech ekologiczny człowieka. Tak bowiem, jak człowiek odnosi się do świata (czyli jak go rozumie i jak go traktuje), w taki sam sposób zaczyna odnosić się do siebie jako do człowieka. Przyjmując jedność człowieka i świata, są tylko dwie możliwości: albo świat zostanie podniesiony do poziomu, na którym stanie się domem człowieka, albo człowiek zatraciwszy poczucie swej transcendencji, zgodzi się na redukcję do poziomu rzeczy i podda się naciskowi sił działających w kierunku rozpadu i niwelacji form życia osobowego. Tak czy inaczej „odczłowieczenie świata idzie w parze z odczłowieczeniem człowieka”. Grzech ekologiczny jest więc najpierw i w swojej najgłębszej warstwie grzechem antropologicznym, grzechem przeciw człowiekowi²⁹. Warto więc wskazać na konieczność

²⁷ Tamże, n. 120.

²⁸ Tamże, n. 136.

²⁹ Por. J. Bajda, *Grzech ekologiczny (Próba podejścia do zagadnienia)*, w: *Z człowiekiem i przyrodą (wreszcie) po ludzku*, red. B. Wojtkiewicz, Wiśełka 1995, s. 75.

w tym względzie przeprowadzenia tzw. ekologicznego rachunku sumienia współczesnego człowieka³⁰.

2.2. Ekologia integralna

W rozdziale czwartym encykliki (*Ekologia integralna*) papież Franciszek przedstawia swoją koncepcję budowania tzw. ekologii integralnej jako jedynie skutecznego remedium na zahamowanie i pokonanie kryzysu ekologicznego. Ekologia integralna to całościowe podejście do relacji człowieka z naturą. Chodzi papieżowi o nowe ujęcie i zrozumienie prawdy, że jako istoty ludzkie, obdarzeni przez Boga rozumną naturą, a więc jako byty osobowe, posiadamy niezwykłą godność i wyjątkową pozycję we wszechświecie, dzięki którym możemy stać się mądrymi, sprawiedliwymi gospodarzami domu, w którym żyjemy.

Autor encykliki *Laudato si* dotychczasowe, mało skuteczne próby powstrzymania degradacji środowiska naturalnego nazywa bardzo krytycznie „ekologią powierzchowną” lub „pozorną”. „Równocześnie rozwija się ekologia powierzchowna czy pozorna, która umacnia pewną ospałość i bezmyślną nieodpowiedzialność. Jak to często bywa w czasach głębokiego kryzysu, które wymagają trudnych wyborów, jesteśmy kuszeni, aby myśleć, że to, co się dzieje, nie jest aż tak poważne. Jeśli spojrzymy w sposób powierzchowny, pomijając pewne widoczne oznaki skażenia i degradacji, to wydaje się, że sytuacja nie jest tak poważna i że planeta mogłaby przez długi czas trwać w aktualnych warunkach. Takie pokrętnie zachowanie pomaga nam kontynuować nasz styl życia, produkcji i konsumpcji. Jest to sposób w jaki człowiek radzi sobie, aby móc pielęgnować wszystkie wady autodestrukcyjne: usiłując ich nie widzieć, walcząc, by ich nie uznać, odkładając ważne decyzje, udając, że nic się nie stało”³¹.

Papież Franciszek zastanawia się nad różnymi aspektami ekologii integralnej, która obejmowałaby „wyraźny wymiar ludzki i społeczny”. Analizuje więc różnego typu ekologię (środowiskową, gospodarczą, społeczną, ekologię życia codziennego). Otaczające nas bowiem środowisko wpływa na nasz sposób patrzenia na życie, odczuwania i działania. Jednocześnie w naszym pokoju, domu, miejscu pracy czy w dzielnicy, w której mieszkamy, wykorzystujemy środowisko, wyrażając swoją tożsamość,

³⁰ Zob. Z. Pawlak, *Propozycja tzw. ekologicznego rachunku sumienia współczesnego człowieka*, w: *Z człowiekiem i przyrodą...*, dz. cyt., s. 81–82.

³¹ LS, n. 59.

dlatego trzeba się starać o właściwe ułożenie naszej relacji ze światem, zaczynając od własnego podwórka, od swojego domu, ulicy, bloku, sąsiadów. Ponieważ świat jest systemem naczyń połączonych (ulubione wyrażenie Franciszka), dlatego kwestia ekologiczna musi być połączona ze sprawiedliwością i miłością społeczną.

Papieski dokument zarysowując idee ekologii integralnej odwołuje się do pojęcia „ekologii ludzkiej” oraz „ekologii człowieka”, wypracowanych przez Jana Pawła II i Benedykta XVI. Ekologia ludzka oznacza „niezbędną relację życia człowieka z prawem moralnym, wpisanym w jego naturę, relację konieczną, by można było stworzyć bardziej godne środowisko”³². Istnieje także ekologia człowieka, ponieważ „również człowiek ma naturę, którą powinien szanować i którą nie może manipulować według swego uznania”³³.

Podobnie więc, jak nie możemy manipulować środowiskiem przyrodniczym, ale musimy odkrywać i respektować prawa nim rządzące, tak samo nie wolno dowolnie manipulować ludzką naturą, w tym naturą kobiety i mężczyzny. Papież Franciszek stwierdza stanowczo: „Akceptacja własnego ciała jako daru Boga jest niezbędna, by przyjąć cały świat jako dar Ojca i wspólny dom, natomiast logika dominacji nad własnym ciałem przekształca się niekiedy w subtelną logikę panowania nad stworzeniem. Poznawanie i akceptowanie własnego ciała, aby o nie dbać i szanować jego znaczenie, stanowi podstawowy element prawdziwej ekologii człowieka. Także docenienie własnego ciała w jego kobiecości lub męskości jest konieczne, aby móc rozpoznać siebie w spotkaniu z innym, różnym od siebie. W ten sposób można z radością przyjąć specyficzny dar drugiego czy drugiej jako dzieła Boga Stwórcy i wzajemnie się ubogacać. Z tego względu nie jest zdrowa postawa usiłująca «zatrzeć różnicę płci, bo nie potrafi z nią się konfrontować»”³⁴. Można więc powiedzieć, że „modne” dzisiaj genderowe twierdzenia o umowności płci są po prostu nieekologiczne, bo są pogwałceniem natury³⁵.

Ekologia integralna jest nierozzerwalnie związana z pojęciem dobra wspólnego, które zakłada poszanowanie osoby ludzkiej jako takiej, z jej podstawowymi i niezbywalnymi prawami ukierunkowanymi na jej

³² Tamże, n. 155.

³³ Tamże.

³⁴ Tamże.

³⁵ Zob. Z. Pawlak, *Filozoficzne aspekty ideologii gender*, StWł, 16(2014), s. 229–244.

integralny rozwój. Pojęcie dobra wspólnego dotyczy także przyszłych pokoleń. Autor encykliki dodaje: „Nie można mówić o zrównoważonym rozwoju bez solidarności między pokoleniami. Kiedy myślimy o sytuacji w jakiej przekazujemy planetę przyszłym pokoleniom, wkraczamy w inną logikę, w logikę bezinteresownego daru, który otrzymujemy i przekazujemy dalej”³⁶. Papież Franciszek dotyka tutaj idei tzw. trwałego i zrównoważonego rozwoju. Jest to bardzo dzisiaj aktualna, nowa globalna filozofia rozwoju, która w obliczu negatywnych doświadczeń ubiegłego stulecia, jak również i pierwszych lat obecnego, zmierza do rewizji sposobów myślenia i programów wyznaczających dotychczasowy kierunek rozwoju. „Jej zasadnicze zadanie stanowi wypracowanie scenariusza zarysowującego wizję przyszłości, skoncentrowanego głównie na poszukiwaniu możliwości przewyciężenia ujawniających się zagrożeń dobrostanu człowieka i powstrzymania procesów, które godzą w egzystencjalne podstawy bytu ludzkości [...]. Nowa filozofia rozwoju nawiązuje bezpośrednio do propozycji krytycznie oceniających obecny, obarczony licznymi błędami, model rozwoju i postuluje nowe myślenie, które w sposób zdecydowany koryguje dotychczasowy charakter naszych relacji ze światem przyrody, życiem społecznym i gospodarczym”³⁷.

W dwóch ostatnich rozdziałach: piątym (*Wytyczne i działania*) oraz szóstym (*Edukacja i duchowość ekologiczna*) papież Franciszek odpowiada praktycznie na pytania: Jak wprowadzić w życie przedstawioną wizję troski o wspólny dom? Jak ją realizować na co dzień? Autor kreśli najpierw główne drogi dialogu, „które pomogą nam uciec ze spirali autodestrukcji, w jakiej się pogrążamy”³⁸. Jest to dialog na temat środowiska w polityce międzynarodowej, dialog zmierzający ku nowej polityce w wymiarze ogólnonarodowym i lokalnym, dialog i transparentność w procesach decyzyjnych, dialog polityki i ekonomii na rzecz pełni człowieczeństwa i wreszcie dialog religii z nauką. Papież Franciszek proponuje więc na poziomie globalnym wszechstronny, uczciwy dialog polityków, uczonych, ekonomistów, władz, organizacji ekologicznych oraz różnych religii.

³⁶ LS, n. 159.

³⁷ W. Tyburski, *Wprowadzenie*, w: *Zasady kształtowania postaw sprzyjających wdrażaniu zrównoważonego rozwoju*, red. W. Tyburski, Toruń 2011, s. 7; zob. A. Pawłowski, *Przyszłość rozwoju zrównoważonego*, w: *Filozofia – Etyka – Ekologia. Profesorowi Włodzimierzowi Tyburskiemu w darze*, red. P. Domeracki [i in.], Toruń 2015, s. 693–705; R. Sadowski, *Filozoficzny spór o rolę chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej*, dz. cyt., s. 288–306.

³⁸ LS, n. 163.

Aby jednak taki dialog był możliwy, konieczna jest zmiana mentalności ludzi. „Wiele spraw musi zmienić swój kierunek, ale przede wszystkim, to cała ludzkość potrzebuje przemiany. Brakuje świadomości wspólnego pochodzenia, wzajemnej przynależności i wspólnej przyszłości dla wszystkich. Ta podstawowa świadomość umożliwi rozwój nowych przekonań, postaw i stylów życia. W ten sposób staje przed nami wielkie wyzwanie kulturowe, duchowe i edukacyjne, oznaczające długie procesy odrodzenia”³⁹.

Papież mówiąc o edukacji ekologicznej na różnych jej obszarach (szkoła, rodzina, media, katecheza itp.), zwraca się zwłaszcza do chrześcijan, ukazując konieczność „ekologicznego nawrócenia”. „Kryzys ekologiczny jest wezwaniem do głębokiego, wewnętrznego nawrócenia”⁴⁰. Chodzi o takie nawrócenie ekologiczne, które wiąże się z rozwijaniem wszystkich konsekwencji płynących ze spotkania człowieka z Bogiem, również w relacjach z otaczającym nas światem. Aby zaproponować właściwe relacje człowieka ze stworzeniem jako dziełem Bożym, dokument papieski przypomina kolejny raz wzór świętego Franciszka z Asyżu, który tak wspaniale żył „cudownym braterstwem z całym stworzeniem”. Ekologia integralna wymaga więc, „aby poświęcić trochę czasu na odzyskanie spokojnej harmonii ze stworzeniem, na refleksję o naszym stylu życia i naszych ideałach, na kontemplację Stwórcy, który żyje pośród nas i w tym, co nas otacza, a którego obecności nie powinno się wytwarzać, lecz odkrywać, odsłaniać”⁴¹.

Encyklika *Laudato si* kończy się niemal mistyczną refleksją papieża Franciszka o świecie, który jest odbiciem życia samego Boga w Trójcy Osób. Świat jest w pewnym sensie sakramentem, czyli widzialnym znakiem Bożej miłości. Ta prawda ma ogromne znaczenie dla naszego widzenia świata materialnego. „Chrześcijaństwo nie odrzuca materii; przeciwnie, cielesność zostaje w pełni dowartościowana w akcie liturgicznym, gdzie ludzkie ciało ukazuje swą wewnętrzną naturę świątyni Ducha i jednoczy się z Panem Jezusem, który również przyjął ciało dla zbawienia świata”⁴².

3. Uwagi końcowe

Już w pierwszych komentarzach do encykliki można było odnotować dyskusję, czy ojciec święty powinien pisać o globalnym ociepleniu i jego

³⁹ Tamże, n. 202.

⁴⁰ Tamże, n. 217.

⁴¹ Tamże, n. 225.

⁴² Tamże, n. 235.

przyczynach, skoro zdania naukowców są podzielone⁴³. Otóż opinie, że jest to encyklika o globalnym ociepleniu, to po prostu pomyłka. Tego typu dywagacje nie tylko nie mają większego sensu, ale przesłaniają istotę papieskiego dokumentu. Sedno bowiem przesłania papieża Franciszka sprowadza się do dwóch kwestii. Po pierwsze – z naszą Ziemią dzieje się źle, niszczy ją, eksploatujemy nadmiernie, nie myślimy odpowiedzialnie o przyszłych pokoleniach. To jest punkt wyjścia, dramatyczna diagnoza sytuacji ekologicznej. Rzeczywiście degradacja środowiska naturalnego w skali globalnej jest porażająca. To jest konieczny wstęp do późniejszych rozważań papieża natury filozoficznej (etycznej, antropologicznej), następnie teologicznej. I tu zaczyna się druga kwestia bardzo ważna – wezwanie papieża Franciszka skierowane do wszystkich ludzi dobrej woli (nie tylko do wierzących). Poszukajmy wspólnie dróg do poprawy sytuacji. Pokochajmy bardziej i uszanujmy Boży dar, jakim jest przyroda, nasz wspólny dom.

Trzeba również zauważyć, że Papież wypowiada się przede wszystkim jako nauczyciel wiary, nie jako naukowiec, chociaż jak sam pisze: „korzystając z najlepszych owoców badań naukowych, jakie są nam dziś dostępne”⁴⁴. Nie powołuje się na żaden raport, nie cytuje żadnego nazwiska, nie podaje liczb. Jest to ogólny przegląd sytuacji, odwołujący się do najbardziej znanych faktów. Warto podkreślić, że pierwszy rozdział (*Co się dzieje w naszym domu?*) kończy się stwierdzeniem, że opinie w kwestii ekologii są zróżnicowane, wręcz skrajne. „W wielu kwestiach szczegółowych Kościół nie ma podstaw, by proponować definitywne rozwiązania”⁴⁵. Jedno jest bezdyskusyjne – stan środowiska naturalnego ulega ciągłej degradacji i człowiek za to odpowiada.

Bardzo charakterystyczne dla papieża Franciszka jest zwrócenie uwagi, i to już w pierwszym rozdziale encykliki, na fakt, że niszczenie środowiska zarówno przyrodniczego jak i ludzkiego, uderza najbardziej w najbiedniejszych („najsłabszych mieszkańców planety”). Co więcej, zamiast rozwiązywać problemy ubogich i myśleć o budowaniu lepszego, innego świata, elity bogatych krajów proponują jedynie ograniczenie liczby urodzeń. „To wyjątkowy cynizm, któremu papież mówi «nie»”⁴⁶.

⁴³ Por. T. Jaklewicz, *Nie ma ekologii bez antropologii*, art. cyt., s. 19.

⁴⁴ LS, n. 15.

⁴⁵ Tamże, n. 61.

⁴⁶ T. Jaklewicz, *Nie ma ekologii bez antropologii*, art. cyt., s. 19.

Stwierdza z naciskiem: „Nie brakuje nacisków międzynarodowych na kraje rozwijające się, uzależnianie pomocy gospodarczej od zastosowania określonej polityki «zdrowia reprodukcyjnego» [...], trzeba również przyznać, że wzrost demograficzny można w pełni pogodzić z integralnym i solidarnym rozwojem. Obwinianie wzrostu demograficznego, a nie skrajnego i selektywnego konsumpcjonizmu, jest sposobem na uniknięcie stawienia czoła problemom”⁴⁷.

* * *

Podsumowując omawianie encykliki *Laudato si*, trzeba powiedzieć, że papież Franciszek z charakterystyczną dla siebie wrażliwością zabrał bardzo ważny głos w obronie środowiska naturalnego jako naszego wspólnego domu. Zwrócił uwagę głównie na to, że ekologia ma sens wtedy, gdy widzimy godność człowieka, jego wielkość i wyjątkowość. Gdy chroniąc naturę, nie zapominamy o naturze ludzkiej i jej prawach. Kryzys bowiem współczesnego świata i żyjącego w nim człowieka jest przede wszystkim kryzysem etycznym i antropologicznym. Bez transcendentnej wizji osoby ludzkiej i bez odniesienia do Boga nawet najlepsze projekty reform gospodarczych, społecznych i politycznych są pozbawione właściwego fundamentu.

STRESZCZENIE

Artykuł jest refleksją filozoficzną-teologiczną nad encykliką papieża Franciszka *Laudato si. W trosce o wspólny dom*, zawierającą palące (dramatyczne) wezwanie wszystkich ludzi dobrej woli do zdecydowanej troski o ochronę środowiska naturalnego. Dokument ten jest wielowątkowy. Papież Franciszek analizuje w nim przede wszystkim przyczyny dzisiejszego kryzysu ekologicznego.

Jego zdaniem, winę za ten katastrofalny stan przyrody ponosi ostatecznie błędna antropologia, która nie daje właściwej odpowiedzi na pytanie – kim jest człowiek? Zakłamana, egoistyczna wizja człowieka, sprowadzająca go tylko do świata przyrody, prowadzi do konsumpcyjnego stylu życia i w konsekwencji do niszczenia naturalnych zasobów, bez troski o przyszłe pokolenia.

Dlatego papież Franciszek apeluje o budowanie tzw. ekologii integralnej, czyli całościowego podejścia do relacji człowieka z przyrodą. Chodzi o nowe, pełne ujęcie człowieka jako obrazu Boga. Jako ludzie stworzeni i obdarzeni przez Boga rozumną naturą, jako osoby, posiadamy wyjątkową godność i pozycję w świecie natury. Powinniśmy stać się mądrymi, sprawiedliwymi gospodarzami wspólnego domu, w którym żyjemy. Chroniąc naturę, przyrodę, nie możemy zapominać o naturze ludzkiej i jej

⁴⁷ LS, n. 50.

prawach. Kryzys ekologiczny jest więc wezwaniem do głębokiego, wewnętrznego nawrócenia człowieka.

Słowa kluczowe: antropologia, ekologia, ekologia integralna, kryzys ekologiczny, papież Franciszek, środowisko naturalne.

SUMMARY

The article is a philosophical-theological reflection on the encyclical of Pope Francis *Laudato si. On Care for Our Common Home*, including burning (dramatic) call for all people of good will to the decided concern about environmental protection. This document is multi-threaded. The Holy Father Francis looks mostly into the cause of today's ecological crisis.

In his opinion, the blame for this disastrous state of nature rests ultimately on wrong anthropology, which does not give the right answer to the question – Who is a human being? Hypocritical, selfish vision of man, bringing him only to the world of nature, lead to consumer lifestyle and consequently the destruction of natural resources without concern for future generations.

That is why Francis Pope calls for building a so-called integral ecology, which is a holistic approach to man's relationship with nature. It is about a new, whole understanding of a man as the image of God. As human beings created by God and endowed with a rational nature, as a person, we have a unique dignity and position in the world of nature. We must become wise, righteous hosts of a common home in which we live. Protecting nature, wildlife, we must not forget about the human nature and its laws. The ecological crisis is thus a call to the deep inner conversion of man.

Key words: anthropology, ecology, integral ecology, ecological crisis, Pope Francis, natural environment.

BIBLIOGRAFIA

- Franciszek, pap., Encyklika *Laudato si (W trosce o wspólny dom)*, tłum. pol., Kraków [2015].
- Aleksandrowicz J., *Medycyna środowiskowa a filozofia ochrony przyrody*, „Studia Filozoficzne”, 7(1973), s. 91–97.
- Bajda J., *Grzech ekologiczny (Próba podejścia do zagadnienia)*, w: *Z człowiekiem i przyrodą (wreszcie) po ludzku*, red. B. Wojtkiewicz, Wisła 1995, s. 71–81.
- Ciompa P., *Polscy katolicy czytają niemiecką encyklikę*, „W sieci”, 2015, 17–23 VIII, s. 60–62.
- Jaklewicz T., *Nie ma ekologii bez antropologii*, „Gość Niedzielny”, 92(2015), nr 26(28 VI), s. 19–21.

- Pawlak Z., *Problem ochrony środowiska naturalnego w nauce Kościoła*, w: *W służbie Kościołowi i nauce. Księga jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Stanisławowi Olejnikowi*, Włocławek 1994, s. 149–157.
- Pawlak Z., *Propozycja tzw. ekologicznego rachunku sumienia współczesnego człowieka*, w: *Z człowiekiem i przyrodą (wreszcie) po ludzku*, red. B. Wojtkiewicz, Wiśłka 1995, s. 81–82.
- Pawlak Z., *Filozoficzne aspekty ideologii gender*, *StWł*, 16(2014), s. 229–244.
- Pawłowski A., *Przyszłość rozwoju zrównoważonego*, w: *Filozofia – Etyka – Ekologia. Profesorowi Włodzimierzowi Tyburskiemu w darze*, red. P. Domeracki [i in.], Toruń 2015, s. 693–705.
- Sadowski R., *Filozoficzny spór o rolę chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej*, Warszawa 2015.
- Sawicki K., *Polscy biskupi i „herezje” Franciszka*, „Tygodnik Powszechny”, 2015, nr 50(13 XII), s. 35–36.
- Strzelczyk B., *Kościół zielony*, „Tygodnik Powszechny”, 2016, nr 4 (24 I), s. 30–32.
- Zasady kształtowania postaw sprzyjających wdrażaniu zrównoważonego rozwoju*, red. W. Tyburski, Toruń 2011.

KS. RAFAŁ SZPRYNC

NACZELNE FUNKCJE LOGIKI WZGLĘDEM FILOZOFII W ROZUMIENIU JÓZEFA MARII BOCHEŃSKIEGO

Dokonując refleksji nad otaczającym nas światem, można niekiedy odnieść wrażenie, iż coraz częściej współcześni myśliciele popadają, zarówno w ramach swych laboratoryjnych dociekań, jak też publicznych wypowiedzi, w intelektualne sprzeczności, czego konsekwencją staje się głoszony przez nich zafałszowany obraz świata. Jedną z głównych przyczyn owych nieporozumień jest fakt zbagatelizowania przez nich roli, jaką pełni w dziele dotarcia do prawdy o rzeczywistości logika, która to od czasów Arystotelesa była dla wielu pokoleń jedynym gwarantem racjonalności i precyzji.

W trosce zatem o przywrócenie dyskursom naukowym, zwłaszcza filozoficznym, rzetelnej, tj. racjonalnej podstawy, zostaje przywołana w artykule postać jednego z czołowych polskich filozofów – Józefa Marii Bocheńskiego, który większość swego intelektualnego życia poświęcił właśnie promocji i krzewieniu racjonalności wśród „odkrywców” tego świata. Przywołany filozof wspomina w swym naukowym dorobku o trzech zasadniczych funkcjach, które logika pełni w stosunku do filozofii, a które to staną się przedmiotem rozważań niniejszego artykułu.

1. Logika jako *paidagogos*

Historia filozofii przekonuje, że zwykle tam, gdzie nie przestrzegano zasad racjonalności, bądź brakowało osobistej wrażliwości logicznej, dochodziło do mniejszych bądź większych wypaczeń. Przykładem takich wypaczeń są chociażby przypadki uprawiania przez myślicieli tzw. filozofii

KS. RAFAŁ SZPRYNC – mgr teologii, lic. filozofii, obecnie doktorant w katedrze logiki Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Lublinie. Zainteresowania badawcze: logika filozoficzna.

uczuć, wszelkich odmian filozofii ideologicznych czy czysto światopoglądowych. Zaś przyczyny tego rodzaju zjawiska należy upatrywać, zdaniem Bocheńskiego, w samym człowieku, w samym myślicielu, którego zarówno myśli, jak i mowa nie zostały w odpowiednim czasie należycie ukształtowane, tj. wychowane w duchu racjonalności¹.

Wychodząc od słów Łukasiewicza, iż „logika jest etyką mowy i myśli” o. Bocheński, jako gorący zwolennik i obrońca racjonalności, tj. naukowego rozsądku, stara się uwrażliwić, jak też zachęcić człowieka do podjęcia trudu kształcenia się w duchu myślenia logicznego².

Zdaniem o. Bocheńskiego, rysem charakterystycznym tego typu kształcenia w duchu myślenia logicznego, jak też z pewnością nieocenionym jego walorem, który powinien pociągać młodych ambitnych ludzi do studiowania logiki, jest postawa, w której to człowiek posiadający za sobą intensywny trening logiczny legitymuje się w każdej sytuacji kulturą myśli i słowa. Owa kultura wyraża się między innymi w tym, iż taki człowiek, w przeciwieństwie do tych, którzy tej kultury nie posiadają, „1. używa tylko wyrażań, których znaczenie potrafi wyjaśnić. 2. wysuwa tylko takie twierdzenia, które potrafi uzasadnić”³.

Z powyższej wypowiedzi o. Bocheńskiego widać jasno, iż to właśnie logika wychowuje człowieka do tego, aby być w życiu, w swym sposobie wyrażania się, zawsze niezwykle ekonomicznym, tj. ostrożnym i uważnym, aby głosić twierdzenia tylko takie, których jesteście pewni i których zadowalające uzasadnienie i wyjaśnienie możemy w każdej chwili podać swoim słuchaczom. Nie jest więc poprawne w naukowym dyskursie długo i pięknie mówić na wzór wielkich poetów, albowiem nauka jest polem, które wymaga od uprawiającego go niezwyklego zaangażowania pod względem precyzji, jasności i pewności w duchu ściśle określonych reguł⁴.

Wzorem dla człowieka, któremu zależy, aby odznaczać się w swym sposobie myślenia i mówienia racjonalnością, pociągającą za sobą precyzję, jasność itd., jest zdaniem o. Bocheńskiego poprawnie zbudowany system aksjomatyczny. „W takim systemie nie ma miejsca na niejasne wyrażenia, dowolnie przyjęte zdania i entymematyczne dowody. Otóż teorii systemu aksjomatycznego uczy logika – i w niej znajdujemy także

¹ Por. J.M. Bocheński, *Co logika dała filozofii?*, „Studia Filozoficzne”, 1988, nr 6–7, s. 8.

² Por. tamże.

³ Tamże.

⁴ Por. tamże.

najbardziej poprawne zastosowanie tej teorii”⁵. Zatem w opinii Bocheńskiego, kto nie zna natury systemu aksjomatycznego, czy też reguł, które w jego ramach obowiązują, nie jest w stanie być dobrym myślicielem i mówcą, albowiem jest to absolutne minimum, które zabezpiecza przed uprawianiem filozoficznego bełkotu.

Ojciec Bocheński podaje jako przykład wrażenie, jakie wyniósł z pewnej międzynarodowej konferencji, a które to doskonale pokazuje kontrast między osobami wychowanymi w duchu logicznym a osobami, które takiego wychowania nie otrzymały. „W ostatnich czasach okoliczności pozwalają czasem kilku albo nawet kilkunastu filozofom polskim z kraju brać w nich (tj. w zjazdach filozoficznych) udział. Otóż uderza mnie, jak dalece ci polscy filozofowie różnią się – niezależnie od wyznawanych poglądów – od większości cudzoziemców. Różnią się mianowicie z reguły czymś, co bym z Łukasiewiczem nazwał uczciwością, przyzwoitością mowy i myśli. Mówią porządnie, jasno, to, co mówią ma, jak powiedzieliby Niemcy, «ręce i nogi», czego o większości filozofów zagranicznych z kontynentalnej Europy, jako żywo powiedzieć nie można. Dlaczego tak jest? Moim zdaniem, między innymi i bodaj przede wszystkim, dlatego, że polscy filozofowie wychowali się w środowisku przesiąkniętym przez logikę współczesną. Ona jest wielkim wychowawcą myślicieli”⁶.

Komentując powyższą wypowiedź o Bocheńskiego należy powiedzieć, iż uczenie się logiki, przesiąkanie jej charakterystycznym, niezwykle precyzyjnym, jasnym stylem, znajduje odzwierciedlenie w postawie człowieka w każdej możliwej dla niego sytuacji. Wspomniane naukowe prelekcje, jak też zwykłe wystąpienia osoby, która otrzymała w swym wychowaniu dobry warsztat logiczny, są zawsze przygotowane z niezwykłą starannością, posiadają ściśle określoną i przemyślaną strukturę, pozbawioną jakichkolwiek zdań przypadkowych, które mogłyby co najwyżej owo wystąpienie uczynić niezrozumiałym⁷.

Dotychczasowe rozważania o Bocheńskiego na temat logiki, która kształtuje postawę człowieka, która wychowuje, determinuje przyjęcie określonego stylu bycia, wydają się pomimo swej ogólności, dość jasne i ważne. Chcąc uniknąć naiwnego podejścia do tej wbrew pozorom ważnej

⁵ Tamże.

⁶ Tamże, s. 8–9.

⁷ Por. tamże; W. Wolter, M. Lipczyńska, *Elementy logiki. Wykład dla prawników*, Warszawa 1980, s. 263–273.

kwestii dotyczącej wychowania w duchu logiki, należy przywołać artykuł Jerzego Słupeckiego zatytułowany *Kształcenie sprawności logicznej młodzieży szkolnej*, w którym autor rozwija szczegółowo w czterech punktach poruszaną w tym miejscu kwestię, wskazując tym samym na ogromną potrzebę, jak też zaletę uczenia się logiki już od najmłodszych lat⁸.

Otóż po pierwsze, zdaniem J. Słupeckiego, wychowanie w duchu logicznym przekłada się z czasem w człowieku na kluczową dla dyskursu naukowego „umiejętność dokładnego przyswajania pojęć i poprawnego posługiwania się nimi”⁹. Aby jednak było to w pełni możliwe, to wpieryw, zdaniem Słupeckiego, w ramach szkolnego wychowania „młodym umysłem powinna być wdrożona umiejętność rozpoznawania, czy dany termin jest dostatecznie jasny i ostry, jak też dążenie do usuwania logicznych usterek mowy. Związana jest z tym umiejętność poprawnego definiowania pojęć, a w przypadkach, gdy jest to zbyt trudne lub z jakiś innych względów niecelowe, wyjaśnianie znaczenia użytych terminów w inny sposób, np. przez podanie typowych zdań, w których terminy te występują z jednoczesnym wskazaniem, które z tych zdań są prawdziwe, a które fałszywe. Powinno być wpojone młodym umysłem przyzwyczajenie do nieposługiwania się terminami wieloznacznymi, gdyż może spowodować to szkodliwe nieporozumienie. Ważną jest też umiejętność wykrywania terminów niejasnych w cudzych wypowiedziach, uczulenie na takie terminy. Potrzebna jest umiejętność wykrywania błędów w definicjach podawanych przez kogoś innego”¹⁰.

Ta skondensowana treściowo wypowiedź Słupeckiego obrazuje podobne do o. Bocheńskiego intuicje co do konieczności przesiąkania już od najmłodszych lat zagadnieniami logicznymi. Albowiem w mniemaniu autorów – Słupeckiego i o. Bocheńskiego – pozornie łatwa dla niektórych umiejętność racjonalnego posługiwania się pojęciami podczas naukowego dyskursu, okazuje się przy głębszej refleksji efektem zdobytego wcześniej wieloletniego wychowania logicznego, które w prostocie i jasności wypowiedzi znajduje swoje odzwierciedlenie. Ta pozornie łatwa czynność, jaką jest posługiwanie się pojęciami, aby być uprawiana przez człowieka na sposób właściwy, poprzedzona musi być zdobywaniem warsztatu logicznego przez mówcę, przez co został on wychowany do tego, aby być

⁸ Por. J. Słupecki, *Kształcenie sprawności logicznej młodzieży szkolnej*, „Studia Logica” (StLog), 23(1968), s. 149–155.

⁹ Tamże, s. 149.

¹⁰ Tamże; por. J. Pelc, *Logizacja nauczania w szkole średniej*, StLog, 24(1969), s. 212–219.

wrażliwym na zwracanie chociażby uwagi na: ostrość zakresu danego pojęcia, poprawność definicji pojęcia, jak też na ewentualną krytykę definicji błędnych – własnych, bądź cudzych. Człowiek ukształtowany logicznie wystrzega się ponadto zawsze w swych wypowiedziach wszelkich pojęć wieloznacznych, ze swej natury rodzących najwięcej nieporozumień, nadając tym samym swej wypowiedzi przejrzystość¹¹.

Po drugie, zaletą wychowania logicznego jest posiadana przez człowieka „umiejętność poprawnego, jasnego i zwarteo budowania zdań, jak też dłuższych wypowiedzi składających się z większej liczby zdań”¹². Kolejnym stadium, następującym po wyrażaniu racjonalnych prostych pojęć, jest konstruowanie przez człowieka długich racjonalnych wypowiedzi. Aby być z kolei w pełni zdolnym do uprawiania tej sztuki, mówca w procesie wychowania logicznego musi być uwrażliwiony na to, aby zawsze pamiętać o tym, by „termin użyty raz w pewnym znaczeniu, stale w tym tylko znaczeniu występował w danej wypowiedzi, aby jej treść była zrozumiała, aby nie było w niej luk myślowych ani zbędnych powtórzeń, aby jej poszczególne części, stanowiące odrębne tematy, były wyraźnie wydzielone”¹³.

Nie ma filozofii naukowej bez prowadzenia naukowego dyskursu, bez wymiany opinii czy spostrzeżeń między naukowcami. Aby jednak dyskusja naukowa była dyskusją rzetelną i owocną – mówiąc za o. Bocheńskim, dyskusją uczciwą – to każdy z prelegentów chcąc być dobrze zrozumianym, musi prezentować swoje myśli w sposób jak najbardziej prosty i jasny dla wszystkich słuchaczy. Ta niełatwa sztuka mówienia na sposób prosty o rzeczach trudnych i skomplikowanych jest jednak przywilejem tylko tych, którzy otrzymali w swoim życiu solidne wychowanie logiczne, tych, którzy ukształtowali swoje myśli i słowa na wzór wspomnianego przez o. Bocheńskiego systemu aksjomatycznego¹⁴.

Kolejnym, już trzecim walorem wychowywania swych myśli w duchu logicznym, jest sprawność należytego uzasadniania głoszonych przez siebie twierdzeń i wniosków¹⁵. Aby jednak móc uzasadnić poprawnie głoszoną w dyskusji przez siebie tezę, „niezmiernie ważna jest wprawa w dowodzeniu twierdzeń. Bez niej nie może być opanowana matematy-

¹¹ Por. J. Słupcecki, *Kształcenie sprawności logicznej...*, art. cyt., s. 149.

¹² Tamże.

¹³ Tamże.

¹⁴ Por. J.M. Bocheński, *Co logika dała filozofii?*, art. cyt., s. 8.

¹⁵ Por. J. Słupcecki, *Kształcenie sprawności logicznej...*, art. cyt., s. 149; J. Kalinowski, *O nauczaniu logiki na wydziale prawa*, *StLog*, 26(1970), s. 120–122.

ka, w mniejszym nieco stopniu fizyka, nie może zresztą być opanowany w pełni żaden przedmiot”¹⁶.

Chcąc być wysłuchanym w dyskusji, chcąc realnie przyczyniać się do rozwoju dyskursu filozoficznego, należy być zawsze przygotowanym do tego, aby podać wyczerpujące i zadowalające pytającego uzasadnienie głoszonego przez siebie stanowiska. Aby jednak nasze uzasadnienie było rzetelne, bez względu na to, czy przekona słuchaczy czy też nie, wpieryw prelegent musi opanować sztukę racjonalnego uzasadniania oraz wszelkie możliwe jej warianty. Ta bezcenna umiejętność zdobyta dzięki wychowaniu w atmosferze logiki da z jednej strony głośzącemu komfort należytego uzasadnienia własnej tezy, z drugiej zaś pozwoli mu patrzeć krytycznie na wypowiedzi innych myślicieli¹⁷.

Po czwarte logika wychowuje, zdaniem Słupeckiego, filozofa do tego, aby zawsze potrafił on, niemalże instynktownie, klasyfikować pojęcia, którymi posługują się bądź inni myśliciele, bądź on sam. Ta zaś umiejętność jest przywilejem tylko tych, którzy mają w swym myśleniu wyczucie metodologiczne¹⁸.

Podsumowując dotychczasowe rozważanie należy powiedzieć, iż logika jako *paidagogos* człowieka, który zmierza do naukowego filozofowania, bądź już nim się zajmuje, jest w pewnym sensie jego „naukowym kręgosłupem”, który stanowi o tożsamości danego człowieka. Zdaniem o. Bocheńskiego przede wszystkim ludzkie myśli filozofa muszą być wpieryw wychowane w duchu logiki matematycznej, aby z czasem, chociażby podczas naukowej interdyscyplinarnej prelekcji, mogły zostać wyrażone w postaci racjonalnych, prostych słów czy twierdzeń¹⁹. By użyć słów Słupeckiego, „Umysł niesprawny logicznie nie może opanować w pełni żadnej dziedziny wiedzy, nie potrafi zauważyć więzi łączącej poszczególne nauki ani spostrzec innych pomiędzy nimi różnic, prócz tych, które wynikają stąd, że zajmują się odmiennymi dziedzinami rzeczywistości. Niewyrobiony logicznie uczeń, o ile ma dobrą pamięć, może posiadać wiele wiadomości, tak nawet wiele, by odnosić sukcesy na teleturniejach, ale wiedza jego będzie płytka i werbalna”²⁰.

¹⁶ J. Słupecki, *Kształcenie sprawności logicznej...*, art. cyt., s. 149–150.

¹⁷ Por. tamże; Z. Ziemiński, *Zadania kursu logiki na wydziale prawa i możliwości ich zrealizowania*, *StLog*, 26(1970), s. 110–113.

¹⁸ Por. J. Słupecki, *Kształcenie sprawności logicznej...*, art. cyt., s. 150.

¹⁹ Por. J.M. Bocheński, *Co logika dała filozofii?*, art. cyt., s. 8–9.

²⁰ J. Słupecki, *Kształcenie sprawności logicznej...*, art. cyt., s. 150.

2. Logika jako *organon*

Każdy człowiek, zdaniem J.M. Bocheńskiego, posiada wrodzoną zdolność logicznego myślenia, która wystarcza mu do tego, aby poprawnie rozumować na etapie elementarnych wnioskowań²¹. Kiedy jednak człowiek spotyka się, na skutek dynamizmu dziejowego, z rozumowaniami bardziej złożonymi, np. z rozumowaniami z pogranicza matematyki, cybernetyki czy też metafizyki, które przekraczają jego wrodzone możliwości, wówczas jest zmuszony sięgnąć po narzędzie bardziej specjalistyczne, jakim jest logika formalna, które to pozwoli mu zrozumieć specyfikę tegoż wywodu²².

Logika, jako *organon* filozofa, spełnia w przekonaniu o. Bocheńskiego dwojaką funkcję. Po pierwsze, służy ona do analizy struktury dedukcyjnych wnioskowań, dzięki którym filozof abstrahując od wszelkiej treści, ma możliwość sprawdzić poprawność toku samego rozumowania. Po drugie zaś, logika jako *organon* służy filozofowi do analizy poszczególnych pojęć występujących w ramach tychże rozumowań²³.

Osobą, która jako pierwsza posłużyła się narzędziami matematyczno-logicznymi do analizy skomplikowanego rozumowania, był Jan Salamucha, który przeprowadził analizę Tomaszowego dowodu *ex motu* na istnienie Boga. „To u niego znajdujemy, po raz pierwszy w dziejach, pełną analizę tego dowodu; to on wykazał po raz pierwszy, że dowód tomistyczny *ex motu* (w tej postaci) jest poprawny; Salamucha jest dalej pierwszym metafizykiem, który mógł wyliczyć wszystkie przesłanki dowodu; on wreszcie pierwszy zwrócił uwagę na możliwość różnych interpretacji. Nic w tym zresztą dziwnego, bo Salamucha rozporządzał między innymi dwoma narzędziami logicznymi nieznanymi jego poprzednikom: techniką aksjomatyzacji formalistycznej i logiką ciągów”²⁴.

Chcąc uczynić bardziej widocznymi i tym samym bardziej zrozumiałymi poszczególne etapy stosowania logiki jako narzędzia do analizy skomplikowanych rozumowań, należy w tym miejscu przywołać chociaż jeden przykład takiej analizy, który będzie stanowił pewien model dla

²¹ Por. J.M. Bocheński, *Sto zabobonów*, Warszawa 1988, s. 62.

²² Por. tamże; J.M. Bocheński, *Współczesne metody myślenia*, Poznań 1992, s. 24.

²³ Por. tenże, *O nawrocie w filozofii*, w: *Sens życia i inne eseje*, Komorów 1993, s. 150; tenże, *Ogólny sens i charakter logiki współczesnej*, w: *Logika i filozofia*, red. J. Parys, Warszawa 1993, s. 13; P. Moskał, *Spór o racje religii*, Lublin 2000, s. 61; Z. Wołak, *Naukowa filozofia Koła Krakowskiego*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce”, 36(2005), s. 97–122.

²⁴ J.M. Bocheński, *Co logika dała filozofii?*, art. cyt., s. 9.

wszystkich wnioskowań tego typu. Tym przykładem, chcąc pozostać w klimacie dokonań Salamuchy, jest przeprowadzona przez o. Bocheńskiego analiza rozumowania „pierwszej drogi” Tomasza, które jest rozumowaniem z pogranicza metafizyki.

Pierwszym etapem analizy jest przytoczenie oryginalnego tekstu tegoż rozumowania. Niezwykle ważne w tym miejscu jest to, aby poszczególne wypowiedzi czy też tezy argumentacji zapisywać oddzielnie, jedna pod drugą, na wzór przesłanek w dowodzie logicznym. Wypisując bowiem poszczególne przesłanki jedna pod drugą, unika się niebezpieczeństwa pominięcia jednej z nich. Ponadto każda z tez argumentacji opatrzona jest numerem, który informuje z jednej strony o miejscu wypowiedzi tejże tezy w tekście źródłowym, z drugiej zaś strony nadaje przejrzystość analizie. W przypadku analizy „pierwszej drogi” Tomasza, o. Bocheński wylicza na tym etapie 16 głównych tez, które składają się na całość tego dowodu²⁵. Z uwagi na zwięzły charakter tej pracy, podaję jako przykład ilustrujący ten etap, pierwsze trzy tezy:

2. 3101. *Certum est enim et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo.*
2. 3102. *Omne autem quod movetur, ab alio movetur.*
2. 3103. *Nihil enim movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quo movetur*²⁶.

Drugim etapem analizy jest wybranie spośród tez przytoczonych na etapie pierwszym wszystkich słów, których znaczenie może być dwuznaczne, aby dokonać ich sprecyzowania²⁷. W kontekście analizy „pierwszej drogi” tym słowem, wg o. Bocheńskiego, które posiada przynajmniej trzy możliwe interpretacje, jest *movetur*. Otóż można je interpretować po pierwsze w aspekcie ruchu przestrzennego lub w sensie „zmieniania się”. Druga możliwość każe interpretować to słowo bądź jako „jest w ruchu”, bądź jako „jest poruszane”²⁸. Trzecia wreszcie interpretacja głosi, iż słowo to należy rozumieć: „(1) każdy czynnik poruszający, poruszany jest przez inny czynnik poruszający; (2) jeśli istnieje jakiś czynnik poruszający, to musi też istnieć ten pierwszy, tzn. nie poruszany, czynnik poruszający”²⁹.

²⁵ Por. tenże, *Pięć dróg*, w: *Logika i filozofia*, dz. cyt., s. 477; K. Szymanek, K.A. Wiczorek, A.S. Wójcik, *Sztuka argumentacji. Ćwiczenia w badaniu argumentów*, Warszawa 2003, s. 9–27.

²⁶ J.M. Bocheński, *Pięć dróg*, art. cyt., s. 477.

²⁷ Por. tamże, s. 478.

²⁸ Por. tamże.

²⁹ Tamże, s. 479.

Po zanalizowaniu wszystkich dwuznacznych słów, należy wybrać ich interpretację właściwą, tzn. tę, którą posługiwał się autor badanego przez nas rozumowania. Zdaniem o. Bocheńskiego, Tomasz interpretował słowo *movetur* jako ruch przestrzenny³⁰.

Trzecim etapem analizy jest zastanowienie się nad tym, które spośród wyjściowych tez rozumowania są tezami głównymi, specyficznymi, a które są jedynie ich komentarzem. Ten zabieg wydobywania szkieletu, czy też struktury danego rozumowania, doprowadził o. Bocheńskiego do stwierdzenia, iż w rozumowaniu tu przytaczanym zaledwie pięć spośród 16 tez wyjściowych można nazwać centralnymi, które tworzą dowód w sensie ścisłym. Zaś pozostałe 11 tez stanowi mniejsze bądź większe ich powtórzenie³¹.

Tezy stanowiące trzon rozumowania to:

1. „Jest pewne i zmysłowo oczywiste, że coś się w świecie porusza.
2. Wszystko zaś, co się porusza, poruszane jest przez coś innego.
10. Jeśli jednak to, przez co ono jest poruszane, jest (ze swej strony) poruszane, to i to coś musi być poruszane przez coś innego, a to (z kolei) znów przez coś innego.
11. Nie można tu jednak iść w nieskończoność.
15. Konieczne jest więc dojście do pierwszego poruszającego, który już przez nic (innego) nie jest poruszany”³².

W dowodzie została też dodana na zakończenie definicja Boga, która przybrała postać tezy nr 16: „A to wszyscy rozumieją jako Boga”³³.

Ostatnim etapem analizy rozumowania, bodajże najważniejszym i najtrudniejszym, jest przełożenie głównych tez dowodu na zapis symboliczny, tj. formalny, a następnie próba ich logicznego udowodnienia przy pomocy całej dostępnej nam aparatury logicznej. Jeśli zbudowanie dowodu dla wszystkich analizowanych przez nas tez jest możliwe, wówczas należy być pewnym co do formalnej (tj. abstrahującej od treści) poprawności całego analizowanego przez nas rozumowania³⁴.

Przykład stosowania narzędzi logiczno-matematycznych do analizy trudnych rozumowań, np. metafizycznych, oraz efekty, które ten zabieg przynosi, pokazuje – zdaniem o. Bocheńskiego – jak ta dziedzina, tj. me-

³⁰ Por. tamże, s. 478.

³¹ Por. tamże, s. 479.

³² Tamże, s. 479–480.

³³ Tamże, s. 480.

³⁴ Por. tamże, s. 480–484; J.F. Drewnowski, *Stosowanie logiki symbolicznej w filozofii*, SPhCh, 1(1965), nr 2, s. 53–65.

tafizyka, jest złożona i trudna³⁵. Ponadto „logika współczesna jako zespół narzędzi analizy rozumowania otwiera przed metafizyką nowe horyzonty – możliwość uprawiania jej w sposób naukowy, tj. porządnym i starannym”³⁶.

Zostało powiedziane we wstępie do tegoż rozważania, że drugim celem, dla którego filozof sięga po specjalistyczne narzędzie, jakim jest logika formalna, jest chęć dokonania przez niego analizy samych pojęć.

O. Bocheński podaje wiele spektakularnych przykładów z historii stosowania logiki jako narzędzia do analizy pojęć, której efekty przyczyniły się z czasem do rozwoju nauki. Za przykład mogą tu posłużyć chociażby: dokonana przez B. Russella analiza matematyczno-logiczna pojęcia „istnienia”, Tarskiego analiza pojęcia „prawdy”, czy też dokonana przez Bocheńskiego, na skutek sugestii Drewnowskiego, analiza pojęcia „analogii”³⁷.

Jednym spośród wielu pojęć analizowanych przez o. Bocheńskiego przy pomocy narzędzi formalno-logicznych jest pojęcie „autorytetu” i to na jego przykładzie zostanie dokonana próba uchwycenia poszczególnych etapów rozważanej tu analizy, której naczelnym celem jest sformułowanie klasycznej definicji dla tego wieloznacznego pojęcia³⁸.

Pierwszy etap analizy polega na zebraniu wszelkich możliwych znaczeń analizowanego pojęcia – w tym przypadku znaczeń pojęcia „autorytet” – które człowiek wykorzystuje na co dzień w swej mowie potocznej. „Może być ono rozumiane w znaczeniu czegoś, co komuś przysługuje (cechy), lub czegoś, co ma charakter relacji (ktoś jest autorytetem dla kogoś)”³⁹. Sam fakt zgromadzenia wielu znaczeń analizowanego przez nas wyrazu świadczy o jego wieloznaczności.

Drugi etap analizy – to porządkowanie nagromadzonych wcześniej znaczeń, poprzez posegregowanie ich w zależności od kontekstu użycia czy też innego ustalonego kryterium. Segregacji znaczeń towarzyszy w tym miejscu refleksja dotycząca odnalezienia właściwej kategorii, swoistego *locus ontologicus*, do której mogłoby należeć badane przez nas pojęcie.

³⁵ Por. J.M. Bocheński, *Co logika dała filozofii?*, art. cyt., s. 10.

³⁶ Tamże.

³⁷ Por. tamże.

³⁸ Por. J.M. Bocheński, *Co to jest autorytet?*, w: *Logika i filozofia*, dz. cyt., s. 187–324; M. Lechniak, *J.M. Bocheński's method of philosophical analysis and contemporary applied ontology*, „Studies In East European Thought”, 65(2013), nr 1–2, s. 20; A. Brożek, *Bocheński o autorytecie*, w: *Poza logiką jest tylko absurd. Filozofia Józefa Marii Bocheńskiego OP*, red. D. Łukasiewicz, R. Mordarski, Kraków 2014, s. 189–219.

³⁹ M. Lechniak, *J.M. Bocheński's metod...*, art. cyt., s. 20.

I tak np. w omawianym przypadku, pojęcie „autorytetu” należy do kategorii „relacji”⁴⁰.

W trzecim etapie naszych rozważań, posiadając już informację dotyczącą kategorii danego pojęcia – tą kategorią jest tu „relacja” – należy dokonać charakterystyki natury tejże kategorii, a więc dookreślić niezbędną liczbę członów do zaistnienia „relacji”, jak też zastanowić się nad kategorią ontologiczną tychże członów⁴¹. „Dla relacji bycia autorytetem członami są: podmiot autorytetu (osoba autorytetem „obdarzona”), przedmiot autorytetu (osoba, dla której ktoś jest autorytetem) i dziedzina autorytetu (czyli zbiór zdań lub dyrektyw, których dotyczy autorytet)”⁴².

Etapem czwartym jest refleksja nad poszukianiem specyficznych cech owej trójczłonowej relacji, które by wyróżniały ją na tle innych, także trójczłonowych relacji. Kluczową w tym etapie rolę pełni formalna teoria relacji, która owe specyficzne własności pozwala dostrzec⁴³.

Na piątym etapie należy dokonać zabiegu czysto metodologicznego w stosunku do rozpatrywanego pojęcia. Otóż po ustaleniu w punkcie wyjścia kryterium, należy dokonać podziału logicznego zakresu badanego pojęcia, w celu jeszcze większego dookreślenia. Przyjmując na przykład jako kryterium podziału typ przedmiotów „zaludniających” dziedzinę autorytetu, a więc bądź zdania, tj. sądy w sensie logicznym, bądź dyrektywy, tj. normy, o. Bocheński otrzymuje w przypadku sądów – autorytet epistemiczny (dotyczący prawdziwości zdań) oraz autorytet deontyczny w przypadku dyrektyw⁴⁴.

Ostatnim już etapem jest analiza poszczególnych członów powyższego podziału, a więc próba uchwycenia ich istoty, jak też określenie właściwych im przymiotów⁴⁵.

Powyższe rozważanie na temat stosowania przez filozofa logiki jako narzędzia służącego do analizy rzeczywistości, która to z uwagi na swą złożoność i dwuznaczność nie daje się niekiedy domknąć w dokonanej przez niego interpretacji, pokazuje z jednej strony rangę i skuteczność samego narzędzia w radzeniu sobie z wszelkimi pojawiającymi się we wspomnianym kontekście trudnościami, z drugiej zaś wielkość samego filozofa, który tym narzędziem w sposób umiejętny i konsekwentny się posługuje.

⁴⁰ Por. tamże.

⁴¹ Por. tamże.

⁴² Tamże.

⁴³ Por. tamże.

⁴⁴ Por. tamże.

⁴⁵ Por. tamże.

3. Logika jako *meros*

Z uwagi na fakt, iż w rozumieniu o. Bocheńskiego logika formalna jest specyficznym rodzajem ontologii aksjomatycznej, a ta z kolei jest dyscypliną filozoficzną, uprawnione jest mówienie o logice jako o *meros*, tj. części filozofii⁴⁶. „Jedną z racji, która skłania do przyjęcia tego poglądu, jest fakt, że logika niespodzianie dała stosunkowo wiele, nie tylko jako wychowawczyni i narzędzie filozofii, ale także przez to, że pewne wyniki dociekań czysto logicznych okazały się przyczynkami, i to nieraz ważnymi, do filozofii”⁴⁷.

O. Bocheński mówiąc o logice jako *meros* filozofii próbuje powiedzieć, iż bardzo często pewne rozstrzygnięcia logiczne, o ile są osadzone ontologicznie, realnie przyczyniają się do kształtu głoszonych w następstwie twierdzeń filozoficznych, bądź też weryfikują tezy filozoficzne wygłaszane przez myślicieli w przeszłości⁴⁸.

Chcąc zrozumieć specyfikę powyższego wywodu, należy przytoczyć kilka przykładów ilustrujących omawianą w tym miejscu przez o. Bocheńskiego zależność.

Jednym z przykładów jest „teoria typów” Russella, która powstała na skutek wykrycia antynomii klas. Fakt odkrycia antynomii klasy przez Russella przyczynił się w konsekwencji do wygłoszenia przez niego tezy, iż nie istnieje takie coś, jak jedna klasa uniwersalna, wewnątrz której możemy doszukiwać się wszystkich rzeczy wespół z przysługującymi im cechami. Mówiąc inaczej, Russell bardzo mocno uświadomił wówczas sobie, jak też naukowcom, którzy śledzili jego dokonania, iż rzeczywistość jest wielowarstwowa, czego dowód i uzasadnienie odnajdujemy we wspomnianej powyżej teorii typów⁴⁹.

Należy zapytać w tym miejscu, chcąc uchwycić interesującą nas tytułową zależność, jaki wpływ miały opisywane powyżej odkrycia Russella na filozofię? Otóż o. Bocheński zauważa, iż „ta teoria jest niczym innym, jak wznowieniem średniowiecznego poglądu, zgodnie z którym wyrażenie «byt» nie jest jednoznaczne oraz że żadne wyrażenie nie może być użyte do jednoczesnego oznaczania zarówno rzeczy, jak i cech w sposób jednoznaczny. Co więcej, wprowadzenie teorii typów wywołało znaczne trudności

⁴⁶ Por. J.M. Bocheński, J. Parys, *Między logiką a wiarą*, Warszawa 1998, s. 54; J.M. Bocheński, *Co logika dała filozofii?*, art. cyt., s. 11.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Por. tamże.

⁴⁹ Por. tamże; L. Borkowski, *Logika formalna*, Warszawa 1977, s. 285–299.

w logice i matematyce, bo zmuszało do uznania, że nie ma, na przykład, jednej tylko trójki, ale że jest nieskończony zbiór różnych trójek, po jednej dla każdego typu. Aby temu zaradzić, Whitehead i Russell wprowadzili [...] systematyczną wieloznaczność, pozwalającą na używanie tego samego wyrażenia dla różnych typów, mimo że się wie, iż jest ono wieloznaczne⁵⁰.

W kontekście powyższej wypowiedzi pojawiają się niekiedy w dyskusji głosy, iż tak naprawdę Russell odkrył coś, co już znano w średniowieczu pod hasłem „analogii”, tym samym jego dokonania nie są niczym nowym i w związku z tym nie mają realnego wpływu na naukowy postęp⁵¹. Z przytoczonym tu zarzutem nie zgadza się jednak o. Bocheński i *ad vocem* stwierdza: „W przeciwieństwie do filozofów średniowiecznych posiadamy obecnie, dzięki logice matematycznej, dowód, że «byt» nie może, pod groźbą sprzeczności, być pojęty jako nazwa jednoznaczna. Logika pozwoliła więc ostatecznie rozstrzygnąć spór filozoficzny toczący się od wieków⁵².”

Przytoczony powyżej przykład obrazuje w sposób dobitny sytuację, w której to średniowieczne intuicje dotyczące podejścia aspektowego do „bytu” uzyskały dzięki dokonaniom logiki swoje naukowe potwierdzenie i uzasadnienie. I choć głoszona w punkcie wyjścia teza o antynomii klas czy teorii typów była zdecydowanie tezą logiczną, to jednak w kontekście interpretacji „bytu” zyskała ona kwalifikację tezy filozoficznej, co potwierdza wyjściową tezę o. Bocheńskiego, iż logika to *meros* filozofii⁵³.

Przypadek Russella nie jest jednak wyjątkiem. O. Bocheński przywołuje ponadto na potwierdzenie swojej tezy postać A. Tarskiego, który dzięki narzędziom logicznym przyczynił się skutecznie do zdefiniowania arystotelesowskiego pojęcia prawdy⁵⁴. Filozoficzne pytanie „czym jest prawda?”, którym myśliciele bardzo często posługiwali się w historii, pozostawało do czasów osiągnięcia Tarskiego pytaniem co najwyżej intuicyjnym – bo niezdefiniowanym. Tarski „dając poprawną definicję tego pojęcia prawdy, nie obciążoną sprzecznościami, przyczynił się waleń do postępu w tej dziedzinie (w filozofii). Obecnie położenie arystotelików jest znacznie lepsze niż położenie zwolenników innych pojęć prawdy, np. transcendentalistów i pragmatystów. Bo nikt spośród nich nie potrafił,

⁵⁰ J.M. Bocheński, *Co logika dała filozofii?*, art. cyt., s. 11.

⁵¹ Por. tamże.

⁵² Tamże, s. 11–12.

⁵³ Por. tamże.

⁵⁴ Por. tamże, s. 12; A. Tarski, *Prawda i dowód*, w: *Pisma logiczno-filozoficzne*, t. 1: *Prawda*, Warszawa 1995, s. 292–332.

jak dotąd, zdefiniować swojego pojęcia prawdy w sposób choćby z daleka przypominający ścisłość i jasność definicji Tarskiego⁵⁵.

Przykład zdefiniowania arystotelesowskiego pojęcia prawdy przez Tarskiego pokazuje, iż wszelkie ustalenia dokonane za sprawą logicznej aparatury, w kontekście tego wydarzenia, przenikają w swym następstwie do dyskursu filozoficznego, czyniąc go bardziej żywym i świadomym⁵⁶. I podobnie jak było w przypadku teorii typów Russella, tak jest i tu; logiczne dociekania, które towarzyszyły Tarskiemu w procesie tworzenia definicji prawdy, zyskują w ustach tych, którzy tą definicją się już posługują, nową kwalifikację – kwalifikację dociekań filozoficznych⁵⁷.

Przytoczone powyżej przykłady, choć ogólne, stanowią trafną ilustrację tego, jak dokonania na gruncie logiki, a więc wszelkie rozróżnienia, definicje itd., realnie oddziałują na kształt głoszonych przez myślicieli też filozoficznych, dając przy tym niejednokrotnie samym myślicielom impuls do coraz to nowych, poszerzonych i twórczych debat.

* * *

Dokonując podsumowania treści zawartej w niniejszym artykule należy powiedzieć, że o. Bocheński mówiąc o funkcjach logiki względem uprawianej przez myśliciela filozofii stara się pokazać, iż po pierwsze niezbędnym jest dla samego filozofa przebywanie w środowisku logicznym, osłuchiwanie się z terminologią i specyficznym stylem jasnego, precyzyjnego myślenia, przez co nauczy się on tzw. logicznej kultury myśli i słowa⁵⁸. Po drugie konieczne jest, aby każdy naukowiec, a zatem i filozof, zręcznie posługiwał się specjalistycznym dla siebie narzędziem, które pomoże zachować mu krytycyzm w każdej sytuacji. Filozof posługujący się logiką formalną, jako swym narzędziem, jest w stanie należycie ocenić poprawność i trafność zarówno całych rozumowań, jak też poszczególnych pojęć, które są przez niego bądź też przez innych myślicieli prezentowane⁵⁹. W końcu logika jako *meros* filozofii daje myślicielowi często uprawomocnienie bądź falsyfikację dla głoszonych, bądź to przez siebie, bądź przez innych, tez, jak też może stanowić pewien „drogowskaz” dla dalszych naukowych dysput⁶⁰.

⁵⁵ J.M. Bocheński, *Co logika dała filozofii?*, art. cyt., s. 12.

⁵⁶ Por. tamże.

⁵⁷ Por. tamże.

⁵⁸ Por. tamże, s. 8–9.

⁵⁹ Por. tamże, s. 9–11.

⁶⁰ Por. tamże, s. 11–13.

STRESZCZENIE

W ramach dociekań filozoficznych, których celem jest zgłębianie prawdy o świecie, dochodzi niekiedy do sprzeczności, nawet w ramach tej samej dyscypliny. Jedną z głównych przyczyn tych nieporozumień, które poprzez konferencje bądź wydawane publikacje kształtują błędnie opinię publiczną, jest fakt zbagatelizowania przez myślicieli logiki, która już od czasów Arystotelesa stała na straży racjonalności. W związku z powyższym, została w niniejszym artykule przywołana postać o. J.M. Bocheńskiego, który w swym naukowym dorobku wiele miejsca poświęcił wzajemnej relacji logiki i filozofii, wskazując na zalety tejże relacji dla obu tych dyscyplin. Logika w swej funkcji *paidagogos* wychowuje zarówno myśli, jak i słowa filozofa do tego, aby być w swej pracy zawsze precyzyjnym i uczciwym. Logika jako *organon* stanowi dla rzetelnej naukowej pracy najlepsze narzędzie, które pozwala dokonywać szczegółowej analizy zarówno całych rozumowań, jak też pojedynczych, często wieloznacznych słów. W końcu logika jako *meros* filozofii przyczynia się realnie zarówno do kształtu głoszonych tez naukowych, jak też weryfikacji poglądów głoszonych w przeszłości, zapewniając tym samym filozoficznym dyskursom jasny i obiektywny charakter.

Słowa kluczowe: analiza, Józefa M. Bocheński, definiowanie, filozofia, narzędzie, uzasadnianie, wychowywanie, logika.

SUMMARY

Within the scope of philosophical investigations which aim at exploring the truth concerning the world, there sometimes appears an inconsistency. Even within the same discipline. The fact that philosophers underestimated the logic, which has guarded the rationality since the time of Aristotle, is one of the major causes of these disagreements which either by conferences or by publications and monographs mistakenly shape the public opinion. Therefore, the figure of J.M. Bocheński has been mentioned in this article, who devoted a lot of his academic work to the relation between logic and philosophy, indicating the benefits of this relation for both disciplines. Logic, in its *paidagogos* function, educates not only philosopher's thoughts but also his words, so that he always remains precise and fair in his work. Logic, as *organon*, constitutes the best tool for reliable scientific work which allows to perform a detailed analysis of whole reasoning as well as of single, often ambiguous words. Finally, logic as *meros* of philosophy, has a real impact both on the shape of proclaimed scientific theses and on the verification of the beliefs popular in the past. Thanks to it, logic ensures that philosophical discourses have a clear and objective character.

Key words: analysis, J.M. Bocheński, defining, philosophy, tool, justification, education, logic.

BIBLIOGRAFIA

Bocheński J.M., *Pięć dróg*, w: *Logika i filozofia*, red. J. Parys, Warszawa 1993, s. 469–503.

- Bocheński J.M., Parys J., *Między logiką a wiarą*, Warszawa 1998.
- Bocheński J.M., *Co logika dała filozofii?*, „Studia Filozoficzne”, 1988, nr 6–7, s. 7–13.
- Bocheński J.M., *Co to jest autorytet?*, w: *Logika i filozofia*, red. J. Parys, Warszawa 1993, s. 187–324.
- Bocheński J.M., *O nawrocie w filozofii*, w: *Sens życia i inne eseje*, Komorów 1993, s. 148–152.
- Bocheński J.M., *Ogólny sens i charakter logiki współczesnej*, w: *Logika i filozofia*, red. J. Parys, Warszawa 1993, s. 3–21.
- Bocheński J.M., *Sto zabobonów*, Warszawa 1988.
- Bocheński J.M., *Współczesne metody myślenia*, Poznań 1992.
- Borkowski L., *Logika formalna*, Warszawa 1977.
- Brożek A., *Bocheński o autorytecie*, w: *Poza logiką jest tylko absurd. Filozofia Józefa Marii Bocheńskiego OP*, red. D. Łukasiewicz, R. Mordarski, Kraków 2014, s. 189–219.
- Drewnowski J.F., *Stosowanie logiki symbolicznej w filozofii*, SPhCh, 1(1965), nr 2, s. 53–65.
- Kalinowski J., *O nauczaniu logiki na wydziale prawa*, „Studia Logica”, 26(1970), s. 115–122.
- Lechniak M., *J.M. Bocheński’s method of philosophical analysis and contemporary applied ontology*, „Studies In East European Thought”, 65(2013), nr 1–2, s. 17–26.
- Moskal P., *Spór o racje religii*, Lublin 2000.
- Pelc J., *Logizacja nauczania w szkole średniej*, „Studia Logica”, 24(1969), s. 209–220.
- Słupecki J., *Kształcenie sprawności logicznej młodzieży szkolnej*, „Studia Logica”, 23(1968), s. 149–155.
- Szymanek K., Wieczorek K.A., Wójcik A S., *Sztuka argumentacji. Ćwiczenia w badaniu argumentów*, Warszawa 2003.
- Tarski A., *Prawda i dowód*, w: *Pisma logiczno-filozoficzne*, t. 1: *Prawda*, Warszawa 1995, s. 292–332.
- Wolak Z., *Naukowa filozofia Koła Krakowskiego*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce”, 36(2005), s. 97–122.
- Wolter W., Lipczyńska M., *Elementy logiki. Wykład dla prawników*, Warszawa 1980, s. 263–273.
- Ziemiński Z., *Zadania kursu logiki na wydziale prawa i możliwości ich zrealizowania*, „Studia Logica”, 26(1970), s. 107–113.

KS. JÓZEF DĘBIŃSKI

**Z HISTORII ZAKONU KARMELITÓW DAWNEJ OBSERWANCJI,
czyli trzewickowych (*carmelitae calceati*)**

Góra Karmel (Winnica Boga) – pasmo górskie o długości 39 km rozciągające się nad Morzem Śródziemnym w północnej części Izraela – zawsze pełniła ważną rolę religijną i była uznawana za górę świętą przez Żydów, chrześcijan, muzułmanów i bahaitów (wyznawców bożka Baala). W Starym Testamencie była symbolem piękna, podziwiana przez proroka Izajasza (Iz 35, 2). Według tradycji tu miał zamieszkiwać w dwóch grotach jeden z największych proroków Starego Testamentu – Eliaz i tu miała odbyć się jego konfrontacja z czcicielami bożka Baala. Z kolei według tradycji chrześcijańskiej miała się tu zatrzymać Święta Rodzina powracająca z Egiptu¹.

Eliaz jest uważany za pierwszego pustelnika i głównego patrona zakonu karmelitańskiego. Żył w IX wieku p.n.e.; przybył z Zajordania. Za jego czasów doszło do sojuszu Tyru i Samarii, usankcjonowanego małżeństwem Izebel z królem Achabem (843–853 p.n.e.). Izebel upowszechniła na tych terenach kult Baala, prastarego bóstwa semickiego, pana deszczu i pogody, roślinności i płodności. W tej sytuacji wiara w jedyne Boga – Jahwe była zagrożona. Kultowi Baala postanowił zdecydowanie przeciwstawić się prorok Eliaz obwieszczając trzyletnią suszę; jego słowa się sprawdziły. W trzecim roku suszy prorok zbudował na Górze Karmel ołtarz i zaproponował, aby wyznawcy pogańskich bożków złożyli ofiarę z młodego cielca i prosili swoje bóstwo o deszcz. Kiedy ich prośby nie odniosły skutku, wówczas Eliaz sam złożył ofiarę Jahwe, która została przyjęta i spadł obfity deszcz². Mimo

KS. JÓZEF DĘBIŃSKI – dr hab. historii, profesor w Wyższej Szkole Kultury Społecznej i Medialnej w Toruniu. Zastępca redaktora naczelnego pisma naukowego „Fides, Ratio et Patria. Studia Toruńskie”. Autor wielu prac naukowych z zakresu historii powszechnej, Polski i Kościoła oraz teologii i filozofii.

¹ P.G. Bahn, *Archeologia – przewodnik*, Warszawa 2006, s. 328.

² T.M. Trajdos, *U zarania karmelitów w Polsce*, Warszawa 1993, s. 17–18; tenże, *Fundacja klasztoru karmelitów na Piasku*, NP, 60(1983), s. 101–102.

cu du Izebel nie zmieniła swoich przekonań, ale wprost przeciwnie, zapalała wobec Eliasza jeszcze większym gniewem, co zmusiło proroka do ukrywania się na pustyni³.

1. Powstanie i rozwój zakonu

W wiekach V–XIII n.e. liczne grotty Góry Karmel zamieszkiwali pustelnicy chrześcijańscy, którzy – wzorując się na Eliaszu – starali się wieść samotne życie i autentycznie naśladować Chrystusa⁴. Na swoją siedzibę wybrali Dolinę Eremitów⁵. Początkowo pustelnicy nie stanowili wspólnoty zakonnej, byli raczej wspólnotą pokutników i pielgrzymów, którzy podjęli decyzję wspólnotowego życia pokuty i modlitwy. Nie posiadali kościoła ani klasztoru, z którym byliby związani. Całe ich życie skupiało się wokół kapliczki ku czci Najświętszej Maryi Panny, noszącej nazwę Świętej Maryi z Góry Karmelu⁶. Można powiedzieć, że był to rodzaj świeckiego monastyzmu typu samotniczego. Albert z Avogadro określił ich od miejsca, które obrali sobie na mieszkanie – „obok Źródła”⁷. Natomiast biskup Akko Jakub de Vitry po wizycie u pustelników na Górze Karmel porównał ich życie do pracy pszczół i plastra miodu: „Żyjąc samotnie w niewielkich celach, podobnych do przegródek w plastrze miodu, te pszczoły Boże zbierały słodki miód duchowy”⁸.

W 1155 roku razem z przybyłą w to miejsce grupą krzyżowców (II krucjata w latach 1147–1149) około 10 osób (eremici i krzyżowcy pod wodzą św. Bertolda z Kalabrii i Aymerika de Melefaidy) żyjących w „jaskini proroka Eliasza” stworzyło pierwszą wspólnotę karmelitów i oddało się pod opiekę Matki Bożej⁹. Aymeriko był legatem papieskim

³ 1Krl 19, 1–4.

⁴ W. Krynicki, *Dzieje Kościoła powszechnego*, wyd. 4, oprac. W. Szoldrski, Włocławek 1930, s. 143. Z życia pustelniczego wyłonił się anachoretyzm, a następnie właściwe życie klasztorne, czyli cenobityzm. Mnisi byli na ogół ludźmi świeckimi. Zajmowali się przede wszystkim modlitwą i pracą fizyczną. Uzyskane dobra przeznaczali na utrzymanie klasztoru. Przy klasztorach męskich powstawały klasztory żeńskie, a to ze względu na możliwość korzystania z posługi sakramentalnej.

⁵ H.C. Gil, *Historia Karmelu Terezańskiego*, Kraków 2002, s. 12–16.

⁶ B. Panek, *Pochodzenie i duchowość karmelitańska*, „Saeculum Christianum”, 3(1996), nr 1, s. 146; tenże, *Karmelici. Geneza i rozwój*, EK, t. 8, kol. 804–808.

⁷ H.C. Gil, *Historia zakonu karmelitów bosych*, Kraków 1997, s. 23; W. Krynicki, *Dzieje Kościoła...*, dz. cyt., s. 274.

⁸ J. Smet, *The Carmelites. A history of the Brothers of Our Lady of Mount Carmel*, Roma 1975, s. 3.

⁹ [Z. Chełmicki] Ch., *Karmelici*, w: *Podręczna encyklopedia kościelna*, red. Z. Chełmicki, t. 19–20, Warszawa 1910, s. 336; B. Panek, *Pochodzenie i duchowość...*, art. cyt., s. 133.

i kiedy został mianowany patriarchą w Antiochii, ustanowił św. Bertolda pierwszym przeorem wspólnoty pustelników. On też w 1187 r. wybudował kaplicę ku czci Najświętszej Maryi Panny, a później nad jaskinią, w której mieszkał Eliaszbudowano klasztor¹⁰. Pierwszą regułę dla tej wspólnoty nadał patriarcha jerozolimski św. Albert z Avogadro, ok. 1207 r., a zatwierdził w 1226 r. papież Honoriusz III¹¹. Tym samym powstał Zakon Braci Najświętszej Maryi Panny z Góry Karmel (*Ordo Fratrum Beatissimae Mariae Virginis do Monte Carmelo*), którą to nazwę urzędowo nadała kapituła generalna karmelitów w 1680 r.; do dziś jest to klerycki zakon kontemplacyjny o charakterze apostoelskim, który za patrona uznaje, oprócz Najświętszej Maryi Panny, także proroków Eliasza i Elizeusza. Celem więc Karmelu jest przede wszystkim poznawanie, miłowanie i naśladowanie Niepokalanej Dziewicy¹².

Reguła św. Alberta w 24 artykułach regulowała sposób życia pustelników¹³. Nową regułę dla zakonu zatwierdził 1 X 1247 r. papież Innocenty IV, potwierdzając jednocześnie, że zakonnicy żyjący dotąd jako anachoreci stali się cenobitami, a więc zakonnikami żyjącymi we wspólnocie¹⁴. Reguła zakładała m.in., że władzę nad karmelitami sprawuje przełożony wybrany większością głosów spośród zakonników; mieli zachowywać posłuszeń-

¹⁰ T.M. Trajdos, *Uzariania karmelitów...*, dz. cyt., s. 138; J. Zieliński, *Zanim pojawili się karmelici*, „Zeszyty Karmelitańskie” (ZKarm), 2001, nr 1, s. 105–111; B.J. Wanał, *Z dziejów kultu Matki Bożej w tradycji karmelitańskiej*, ZKarm, 2001, nr 2, s. 30–46. Budując klasztor i obierając Najświętszą Maryję Pannę za patronkę nawiązał do dostrzeżonego przez proroka Eliasza na zboczach Góry Karmel obłoku (1Krl 18, 42–45), symbolizującego prorocstwo o Maryi. I tak jak po suszy obłok miał przynieść deszcz, tak Maryja przyniosła światu Zbawiciela.

¹¹ B. Panek, *Pochodzenie i duchowość...*, art. cyt., s. 134, 138, 140; S. Ch., *Karmelici*, w: *Encyklopedia kościelna*, t. 10, Warszawa 1877, s. 21.

¹² E. Nitowska, *Making the Stones Speak*, „Carmel in the World”, 1989, nr 3, s. 169–178; J. Zieliński, *Tajemnice Góry Karmel. U karmelitańskich źródeł*, Kraków 1998, s. 12; B. Panek, *Pochodzenie i duchowość...*, art. cyt., s. 137, 146; E. Bielecki, *Duchowość Karmelu*, w: *Chrześcijańska duchowość*, red. B. Bejze, Warszawa 1981, s. 334–358 (*W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 14); Gabriel od św. Marii Magdaleny, *Na drogach życia duchowego*, t. 2: *Duchowość karmelitańska*, Kraków 1965, s. 271–312; *Prawie wszystko o Karmelu. Mały słownik*, oprac. D. Wider, Kraków 1990, s. 85. Reguła zakonna nakazywała jedność z Bogiem przez modlitwę. Istniała też własność wspólna oraz obowiązywała powściągliwość w jedzeniu mięsa, za wyjątkiem wskazań zdrowotnych i podróży. Ponadto obowiązywało milczenie od godziny 16 do godziny 9 następnego dnia.

¹³ K. Alban, *Albero Avogadro, patriarca di Gerusalemme*, w: *Dizionario Carmelitano*, red. E. Boaga i L. Borriello, Rzym 2008, s. 13–14; J. Kłoczowski, *Wspólnoty chrześcijańskie w tworzącej się Europie*, Poznań 2003, s. 285.

¹⁴ [Z. Chełmicki] Ch., *Karmelici*, poz. cyt., s. 336; S. Ch., *Karmelici*, poz. cyt., s. 21.

stwo, ubóstwo, czystość, milczenie i surowy post, mieszkali w oddzielnych celach i spotykali się codziennie jedynie na Mszy świętej oraz w niedzielę lub sobotę na kapitule. Reguła wyznaczała też niezmienny rytm modlitwy i pracy. Ci zakonnicy, którzy nie umieli czytać i tym samym odmawiać liturgii godzin, w czasie czuwania nocnego mieli odmawiać 25 razy *Ojcze nasz*, a w niedzielę i święta 50 razy. Reguła podkreślała także wielką rolę pracy fizycznej. Każdemu z zakonników zalecała czas pełnej samotności, by rozważał Pismo Święte i modlił się. Należy zaznaczyć, że reguła wiele uwagi poświęcała milczeniu. Nakazywała zachowywać je od modlitwy przed spoczynkiem aż do końca jutrzni, a także w chórze, na korytarzach, w refektarzu i przy pracy. Oprócz charakteru pustelniczego duchowość karmelitów, których papież Grzegorz VII w 1229 r. zaliczył do zakonów żebrzących, zobowiązując ich do ducha pustelniczego, zawierała trzy istotne elementy: łączność z Bogiem przez kontemplację, łączność z Bogiem przez Maryję i łączność z Bogiem przez bliźnich¹⁵.

Pierwsi karmelici składali ślub przynależności do konkretnego domu zakonnego i zgodne z prawem feudalnym istnieli po to, aby szerzyć kult Najświętszej Panny. Takie rozumienie celu zakonu zostało potwierdzone przez kapitułę w Montpellier w 1287 r. – *in cuius (Mariae, Matris Jesu) obsequio et honore fundata est nostra religio de Monte Carmelo*¹⁶. Można powiedzieć, że od samego początku duchowość karmelitańską kształtowała duchowość eliańska i maryjna.

W tym miejscu warto podkreślić, że Karmel był i jest obecnie zakonem konwentualnym, tzn. bardziej zbliżonym do zakonów mniszych niż apostołskich. Zachowuje życie wspólnotowe, którego ramy obejmują: wspólne modlitwy, posiłki i wspólny wypoczynek. Nawet dwie godziny modlitwy wewnętrznej są odprawiane we wspólnocie. Dla zakonnika miejscami świętymi, obok celi, jest chór zakonny, w którym odbywają się wszystkie modlitwy, refektarz, gdzie spożywa się posiłki, a nawet czytelnia.

¹⁵ B.J. Wanat, *Z dziejów kultu Matki Bożej w zakonie karmelitów*, „Karmel”, 2001, nr 3, s. 14–31; tenże, *Początki zakonu karmelitańskiego*, ZKarm, 2001, nr 2, s. 30–48; B. Panek, *Pochodzenie i duchowość...*, art. cyt., s. 139; *Ideał i duch Karmelu*, przekł. z fr., Kraków 1946, s. 13; *Prawie wszystko o Karmelu*, dz. cyt., s. 25.

¹⁶ A. Bostius, *De patronatu et patrocinio Beatissimae Virginis Mariae in dicatum sibi Carmeli ordinem*, w: Daniel a Virgine Maria, *Speculum carmelitanum sive historia Eiani Ordinis Fratrum Beatissimae Virginis de Monte Carmelo*, t. 1, Antverpiae 1680, s. 375–431. Karmelici nazywali Maryję „rodzicem”, a to znaczy, iż pochodzą od swojej patronki i istnieją po to, aby Ją czcić. Według katalogu karmelitańskich kościołów z 1766 r. na 526 świątyń aż 293 było pw. Najświętszej Maryi Panny z Góry Karmel.

Każdy z zakonników ma wyznaczone swoje zadania i obowiązki. Wierne ich wypełnianie buduje wspólnotę. Podstawowym jednak elementem scalającym całą wspólnotę zakonną jest msza wspólnotowa, zwana konwentualną. Uczestniczy w niej cała wspólnota. Msza ta w większe uroczystości, niedziele i środy sprawowana jest jako wotywa do św. Józefa, a w soboty jako wotywa do Najświętszej Maryi Panny z Góry Karmel¹⁷.

U podstaw życia zakonnego znajduje się *Reguła*; jej szczegółowym rozpracowaniem w konkretnych warunkach zajmują się *Konstytucje* zatwierdzone przez Stolicę Apostolską. Nikt też poza Stolicą Apostolską nie może w nich niczego zmienić. Do nich z kolei dołączone są *Normy prawne*, które obejmują te same zagadnienia w konkretności życia; zatwierdzone są przez kapitułę generalną i przez nią mogą być zmieniane¹⁸. Prawodawstwo zakonne wiąże się ściśle z posłuszeństwem, które jest niczym innym, jak naśladowaniem Jezusa Chrystusa w Jego miłości do Ojca. Jest niejako daniem Bogu całej swojej wolności. Wolę Boga odczytuje się w prawie Bożym, w prawie kościelnym, w *Regule, Konstytucjach* oraz rozporządzeniach przełożonych. Ci ostatni sprawują swoje posłannictwo w imieniu Chrystusa: „Kto was słucha, Mnie słucha” (k. 1016)¹⁹.

Zakon karmelitański z wielkim szacunkiem odnosił się zawsze i odnosi do papieża. Najwyższą władzą w zakonie jest kapituła generalna, na której wybiera się przełożonego generalnego i czterech lub kilku definitarów (doradców). Do nich należy zarząd pomiędzy jedną a drugą kapitułą. Karmel podzielony jest na prowincje, a władza należy do kapituły prowincjonalnej, która zbiera się co trzy lata. Ona też wybiera prowincjała, czterech radnych prowincji i asystenta prowincjonalnego. W okresie między kapitułami stanowią oni zarząd prowincji. Oznacza to, że władzę w całym zakonie sprawuje generał, a w prowincji – prowincjał. Z kolei dla każdego klasztoru jest wybierany przez kapitułę lub radę prowincjonalną przełożony nazywany przeorem²⁰.

Aby zostać zakonnikiem, trzeba odbyć postulat i nowicjat, który stanowi początek życia we wspólnocie zakonnej. Jego celem jest rozpoznanie Bożego powołania, zdobycie cnót chrześcijańskich oraz doświadczenie sposobu życia w zgromadzeniu. Zgodnie z prawem kanonicznym, nowicjat

¹⁷ *Prawie wszystko o Karmelu*, dz. cyt., s. 88, 125–126.

¹⁸ Tamże, s. 70–71.

¹⁹ Tamże, s. 95–96.

²⁰ Tamże, s. 121–122.

trwa jeden rok. Po jego ukończeniu następuje tzw. profesja, która wiąże się z przywdzieniem habitu i złożeniem na rok ślubu publicznego, który odnawia się rokrocznie; profes zobowiązuje się w tym okresie do zachowania trzech rad ewangelicznych: czystości, ubóstwa i posłuszeństwa²¹. Każdy zakonnik nosi habit przepasany skórzanym paskiem, brązowy szkaplerz i kaptur. Stroju dopełnia biały płaszcz i kaptur zakładane w czasie uroczystości. Ukoronowaniem przygotowania zakonnego są uroczyste śluby wieczyste (składający musi mieć skończone 25 lat). Zwolnienia od nich udziela tylko odpowiednia dykasteria przy Stolicy Apostolskiej, tj. Kongregacji Życia Konsekwrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego²².

2. Działalność europejska karmelitów

W XIII wieku na wzór ośrodka z Karmelu rozwinęły się, przy poparciu papieży, skupiska eremitów m.in. w Tyrze, Akrze, Sarepcie, Trypolisie, Antiochii i Jerozolimie. W całej Ziemi Świętej przełożonemu Karmelu podlegało ok. 70 ośrodków. Jednak pomyślny rozwój zakonu trwał stosunkowo krótko, bo w niedługim czasie Jerozolima, a z nią cała Ziemia Święta, została zaatakowana przez Saracenów²³. W Cesarstwie Wschodnim i Europie Zachodniej zaczęto organizować w obronie miejsc kultu ważnych dla chrześcijan wyprawy krzyżowe. Krucjaty zakończyły się niepowodzeniem, dlatego karmelici za radą generała Alana musieli opuścić Górę Karmel, tym bardziej, że znajdujący się tam klasztor został spalony; po upadku Królestwa Jerozolimskiego (1291) karmelici zostali zmuszeni opuścić Ziemię Świętą. W 1238 roku część z nich udała się na Cypr, druga grupa na Sycylię, a kolejne do: Mesyny na Sycylii (1238), Katanii (1238–1248) oraz kilku miast Anglii, m.in. Cambridge (1247), Londynu (1247) i Oksfordu (1256). Karmelitańskie ośrodki zaczęły powstawać także we Francji, np. Paryżu (1258), Awinionie (1263), Bordeaux (1264). We Włoszech karmelici osiedlili się m.in. we Florencji (1267), Neapolu (1269) i Wenecji (1286). W Hiszpanii głównymi miejscami osiedlenia karmelitów były miasta: Toledo (1254), Walencja (1286), Barcelona (1291), a w Niemczech – Augsburg (1274), Ratyzbona (1290) i Norymberga (1287)²⁴.

²¹ B. Zubert, *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, Lublin 1990, s. 125–142; *ABC chrześcijanina. Mały słownik*, Warszawa 1999, s. 203.

²² KPK 1983, kan. 654–658, 1191–1198.

²³ E. Nitowska, *Making the Stones Speak*, art. cyt., s. 169–178; J. Zieliński, *Tajemnice Góry Karmel...*, dz. cyt., s. 12; [Z. Chełmicki] Ch., *Karmelici*, poz. cyt., s. 336.

²⁴ Tamże, s. 337; B. Panek, *Pochodzenie i duchowość...*, art. cyt., s. 135, 141.

Karmelici, przenosząc się do Europy, zostali zmuszeni do rezygnacji z życia eremickiego. Na ogół zamieszkiwali w miastach i z konieczności zmuszeni zostali do podjęcia czynnej działalności duszpasterskiej. Mocnym ich orężem było wiązanie się z najuboższymi warstwami społecznymi. Niektórzy zakonnicy sądzili nawet, że zaniedbanie życia pustelniczego było odejściem od prawdziwego ideału karmelitańskiego. W tych warunkach doszło nawet do zmian, a następnie do pewnego rozluźnienia surowej reguły kontemplacyjnego życia²⁵. W konsekwencji zakon podzielił się na domy odizolowane, gdzie kwitło życie pustelnicze, i na domy miejskie. Główne zmiany dotyczyły możliwości zakładania klasztorów w miastach, obowiązku wspólnego odmawiania oficjum i spożywania posiłków, podczas których czytano Pismo Święte. Złagodzono także przepisy dotyczące zachowania postu dla zakonników będących w podróży. Niemniej jednak w duchowości karmelitów pozostał nadal żywy mistyczny obraz Góry Karmel²⁶.

W tym miejscu należy zaznaczyć, że inkulturacja karmelitów była bardzo trudna i to nie tylko pod względem klimatycznym, etnicznym, ale przede wszystkim kulturowym. W Europie uważano ich za intruzów. Dowodzą, że regułę zakonną papież zatwierdził tylko dla eremitów na Górze Karmel, a w Europie, na skutek dokonanych pewnych akomodacji, już ona nie obowiązuje. Nieprzychylny karmelitom był nawet Sobór Laterański IV (1215), nie mówiąc o zwykłym duchowieństwie. Nie pozwalano więc zakonnikom budować klasztorów, a nawet sprawować Mszy świętej poza wspólnotą²⁷.

W tej wydawałoby się beznadziejnej dla nich sytuacji generałowi zakonu Szymonowi Stockowi (1164 [1175] – 1265), wybranemu w domu zakonnym w Aylesfordzie w Anglii (1242 r.) na generała zakonu, objawiła się Matka Boża (wg tradycji 16 VII 1251 r.), polecając mu udać się o pomoc do papieża Innocentego IV²⁸. Papież przychylnie ustosunkował

²⁵ Tamże, s. 135, 141.

²⁶ Tamże, s. 136; J. Smet, *The Carmelites...*, dz. cyt., s. 13. Obecnie są tu dwa klasztory: klasztor karmelitów bosych *Stella Maris* i klasztor karmelitanek francuskich pw. Najświętszej Maryi Panny z Góry Karmel.

²⁷ R. Foreville, *Lateran I, II, II et Lateran IV*, Paryż 1965, s. 225–317; 342–386; J. Zieliński, *Migracja Karmelu palestyńskiego do Europy*, ZKarm, 2001, nr 4, s. 97–104.

²⁸ *Prawie wszystko o Karmelu*, dz. cyt., s. 108–109. Św. Szymon Stock urodził się prawdopodobnie pod koniec XII w. w Anglii. Był generałem zakonu w bardzo trudnych dla zakonu czasach. Zgodnie z tradycją w młodym wieku miał przebywać w samotnym miejscu, mieszkając w pniu dębu, w tzw. dziupli św. Szymona. Po przybyciu karmelitów do Anglii wstąpił do zakonu. Jemu przypisuje się pieśń do matki Bożej Flos Carmeli. Zmarł w 1265 r. w Bordeaux (Francja).

się do jego prośby i wydał w Perugii 13 I 1252 r. bullę *Que honorem conditoris* w obronie karmelitów, która zakazywała czynienia im jakichkolwiek trudności. Od tego momentu przemianę zakonu z Góry Karmel w instytucję apostolską i mendykancką przypisuje się głównie św. Szymonowi Stockowi. Zlecił on też korektę *Reguły* dwóm dominikanom, na mocy której część braci przeniósł do miast i miasteczek, kładąc nacisk na życie wspólne. W ten sposób zakon został podzielony na dwie części – eremy położone z dala od miast, gdzie dominowało życie pustelnicze, oraz domy miejskie. Regułą było wspólne życie i udział w apostołstwie²⁹. Bullę potwierdził Sobór Lyonński II (1274). Pod koniec XIII wieku na świecie było już 150 klasztorów i 14 prowincji karmelitańskich³⁰.

Należy dodać, że Matka Boża podczas objawienia pokazała Szymonowi Stockowi szkaplerz (wierzchnią część habitu karmelitańskiego) i powiedziała: „To będzie dla ciebie i wszystkich karmelitów przywilejem, kto w nim umrze, nie zazna ognia wiecznego”³¹. Szkaplerz stał się znakiem zewnętrznym przynależności do Karmelu i szczególnym znakiem patronatu Matki Bożej nad zakonem³². Został zatwierdzony przez Stolicę Apostolską w 1322 r. i stał się jedną z bardziej popularnych form kultu maryjnego oraz istotnym elementem karmelitańskiej działalności duszpasterskiej³³. Po raz pierwszy powiązanie patronatu maryjnego ze szkaplerzem zostało dokonane przez anonimowego autora *Katalogu świętych karmelitańskich*, którego najstarsza redakcja pochodzi z początku XV wieku (1411). W XV wieku wielu autorów karmelitańskich (zwłaszcza Arnold Bostiusz) uważało szkaplerz za największe dobrodziejstwo Maryi wobec zakonu. Intensywny rozwój nabożeństwa szkaplerznego nastąpił dopiero w XVI wieku. Powstały wówczas masowe bractwa szkaplerzne złączone z zakonem udziałem w przywilejach, a święto patronalne 16 lipca stało się świętem szkaplerznym³⁴.

Od XV wieku ze szkaplerzem zaczęto łączyć tzw. przywilej sobotni, na mocy którego każdy, kto nosi szkaplerz, zostanie uwolniony od czyścica w pierwszą sobotę po swojej śmierci. Tzw. *Bulla Sabbatina* (Bulla So-

²⁹ S. Ch., *Karmelicy*, poz. cyt., s. 21; T. Merton, *Pierwotny ideał karmelu*, Kraków 2008, s. 59.

³⁰ H.C. Gil, *Karmel*, w: *Wielka encyklopedia PWN*, red. J. Wojnowski, t. 13, Warszawa 2003, s. 309.

³¹ A.M. Forcadell, *Commemorano solemniss Beatae Mariae Virginis de Monte Carmelo*, Romae 1951, s. 12; B.J. Wanat, *Zakon karmelitów bosych w Polsce*, Kraków 1979, s. 24.

³² *Prawie wszystko o Karmelu*, dz. cyt., s. 106–108.

³³ E. Boga, *Simon Stock*, w: *Dizionario Carmelitano*, dz. cyt., s. 819–820.

³⁴ H.C. Gil, *Historia zakonu karmelitów bosych*, dz. cyt., s. 27.

botnia) była przypisywana papieżowi Janowi XXII (1316–1334); dzisiaj z całą pewnością wiemy, że jest falsyfikatem. Mimo to przywilej sobotni był wiele razy potwierdzany przez papieży. Aby jednak go dostąpić, nie wystarczy nosić szkaplerz, trzeba zachować czystość według swego stanu, odmawiać godziny kanoniczne lub małe oficjum o Matce Bożej, ci zaś, którzy nie umieją czytać, powinni zachować post i abstynencję w środy i soboty. W związku z rozwojem (w XVI w.) nabożeństwa szkaplerznego, powstały liczne bractwa związane z zakonem i udziałem w jego przywilejach. W 1910 r. papież Pius X ze względów praktycznych zezwolił na noszenie zamiast szkaplerza – medalika³⁵.

Po śmierci Szymona Stocka (1324) pojawiła się próba powrotu do ideałów eremickich. Zwyciężyła jednak koncepcja medykancka; na drogę duszpasterstwa i kaznodziejstwa zakon skierował przeor generalny Piotr de Millaud³⁶.

Jak wcześniej wspomniano, objawienie się Matki Boskiej Szymonowi Stockowi stało się cezurą i momentem zwrotnym w dalszych dziejach zakonu, czego wyrazem był jego dynamiczny rozwój w Europie. Pod koniec XIII wieku karmelici posiadali 10 prowincji i około 100 klasztorów (wiek później już 200)³⁷.

Dynamiczny rozwój karmelitańskiego życia zakonnego sprawił, że powstające klasztory zaczęto łączyć w prowincje (XIII w.), czyli specjalne jednostki administracyjne. Do pierwszych należały prowincje: Ziemi Świętej, Sycylii, Anglii, prowincja francuska i trzy prowincje niemieckie; do jednej z tych ostatnich, czyli prowincji saskiej (górnosląskiej) należały do połowy XV wieku klasztory Czech i Polski³⁸.

Zakon dzięki swej aktywności na wielu płaszczyznach duszpasterskich zyskał wkrótce pozytywną opinię również w środowiskach naukowych ówczesnego świata. Karmelici zaczęli m.in. prowadzić swoje szkoły klasztorne (każda prowincja prowadziła taką szkołę) oraz trzyletnie studium filozoficzno-teologiczne, czyli *studium generale* (uniwersytet), m.in. przy uniwersytecie paryskim, a także w Cambridge (1253), Oksfordzie (1254), Tuluzie, Bolonii, Florencji, Kolonii, Londynie i Awinionie³⁹.

³⁵ J.W. Gogola, *Szkaplerz świecki*, w: EK, t. 19, kol. 57.

³⁶ A. Staring, *Medieval Carmelite Heritage. Early Reflection on the Nature of the Order*, Roma 1989, s. 45, 51.

³⁷ B.J. Wanat, *Zakon karmelitów...*, dz. cyt., s. 34.

³⁸ Z. Głogier, *Karmelici*, w: *Encyklopedia staropolska ilustrowana*, t. 3, Warszawa 1958, s. 14.

³⁹ W. Krynicki, *Dzieje Kościoła...*, dz. cyt., s. 288–289.

Wśród wielkich uczonych karmelitańskich z tego okresu warto wymienić chociażby wielkiego filozofa Gerarda z Bolonii (1245–1317), związanego z Paryżem, także generała karmelitów Michała z Bolonii (1380–1386), wielkiego egzegetę i autora dzieła *Lectura Sapientiarum* oraz o. Tomasza Nettleera z Waldens (1370–1430), przedstawiciela karmelitów angielskich, który przyczynił się do reformy zakonu; uczestniczył też w synodzie w Pizie (1409) i soborze w Konstancji (1414); brał udział w poselstwie do króla Kazimierza Jagiellończyka i mistrza krzyżackiego Michała Küchmeistera (1419)⁴⁰. Nie można też nie wspomnieć Jana z Baconthorpe (zm. 1348), który był dla karmelitów mistrzem własnej ich szkoły filozoficzno-teologicznej. Jego system scholastyczny przyjęty został w Polsce⁴¹. W chwili największego rozkwitu (XIV w.) zakon liczył 31 prowincji i wikariatów oraz 995 klasztorów⁴².

Jednak już w drugiej połowie XIV wieku zaczął następować kryzys karmelitańskiego życia zakonnego. Przyczyną zapewne była schizma zachodnia (1378–1417), ale także „czarna śmierć” i związane z nią rozluźnienie moralności. To wtedy zakon podzielił się na dwie obediencje z własnymi przełożonymi i kapitułami (miał dwóch generałów). Prowincje francuska i hiszpańska uznawały awiniońskiego papieża Klemensa VII (1378–1394), a pozostałe – papieża Urbana VI (1378–1389). Obydwaj papieże dla pozyskania sobie zwolenników udzielali zakonnikom różnych przywilejów, m.in. powoływali ich na tzw. kapelanów papieskich sprawujących sakramenty i głoszących kazania poza własną diecezją oraz tzw. biskupów tytularnych (nie mieli święceń biskupich, ale nosili insygnia biskupie)⁴³. W tym też czasie wzrosła liczba zakonników uprzywilejowanych, szczególnie doktorów uniwersyteckich, którzy byli zwolnieni z normalnych obowiązków klasztornych. Ci ostatni byli powodem złagodzenia reguły karmelitańskiej dotyczącej przepisów postnych zatwierdzonych przez papieża Eugeniusza IV (15 II 1432), a następnie Piusa II (1459). Odtąd zakonnicy mogli jeść mięso trzy razy w tygodniu oraz skrócony został czas milczenia. Rozluźnienie życia zakonnego dało impuls do podjęcia pewnego rodzaju reformy zakonu; doszło do podziału na dwie obediencje (grupy): karmelitów konwentualnych (*antiqua observantia* według *Regu-*

⁴⁰ S. Brzozecki, *Karmelici*, w: EK, t. 13, kol. 953.

⁴¹ O. Filek, *Nauka i nauczanie w zakonach karmelitańskich*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 2, cz. 2, red. M. Rechowicz, Lublin 1975, s. 369–370.

⁴² [Z. Chełmicki] Ch., *Karmelici*, poz. cyt., s. 337.

⁴³ M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, t. 2, Warszawa 2009, s. 184.

ły papieża Eugeniusza IV) i obserwantów (*strictior observantia* według *Reguły Innocentego IV*)⁴⁴.

Pierwszą próbę wprowadzenia obediencji pozostającej przy starej regule podjęła w 1423 roku kapituła generalna w Bolonii i we Florencji, a następnie w Szwajcarii, a zwłaszcza we włoskim ośrodku reformistycznym w Mantui, tzw. reforma mantuańska. Jednym z głównych reformatorów był wówczas karmelita bł. Bartłomiej Fanti z Mantui (1428–1495), długoletni opiekun bractwa szkaplerznego (30 lat), a kolejnymi – bł. Alojzy Rabata (1430–1490), przeor klasztoru w Randazzo (Katania), słynący z czynków miłosierdzia i przebaczenia, oraz bł. Augustyn Anioł Mazzighi (1386–1438), główny propagator reformy mantuańskiej, którą w 1466 roku zatwierdził papież Paweł II pod nazwą ściślejszej obserwancji; wprowadzała ona surowszy tryb życia celem przywrócenia gorliwości zakonnej przez zakładanie kongregacji, do której należały 53 klasztory (ok. 700 zakonników)⁴⁵. Analogiczną próbę reformy we Francji podjęła tzw. kongregacja albiańska (od francuskiego klasztoru w Albi) i turańska (Niderlandy). Reformy te zostały zatwierdzone w 1513 roku przez papieża Leona X (1513–1521).

W tym trudnym dla zakonu okresie powstała prowincja czeska (1441) obejmująca klasztory Czech, Polski oraz Prus. Na początku XVI wieku utworzono też polską prowincję karmelitów⁴⁶.

Od 1450 roku przy klasztorach męskich zaczęły powstawać według ich duchowości również wspólnoty żeńskie, zwane *mantellatae* (od płaszcza w kolorze habitu karmelitów), głównie w Bolonii (1452), Wenecji (1453), a później we Florencji (1454), Kremonie (1483), Bresci (1486), Ferrarze (1490), Neapolu (1534) i Bergamo (1573)⁴⁷. Do ich powstania doszło w wyniku przejścia przez karmelitów stowarzyszeń pobożnych niewiast wspólnego życia (beginek). Zakon karmelitanek zatwierdził w 1452 roku papież Mikołaj V bullą *Cum nulla fidelium*⁴⁸. O afiliację do karmelitów jako pierwsze poprosiły konwerski z Goldern k. Kolonii, której dokonał w 1452 r. generał karmelitów Jan Soreth (1394–1471). To z jego przede wszystkim inicjatywy zaczęły powstawać karmelitańskie zakony żeńskie;

⁴⁴ S. Ch., *Karmelici*, poz. cyt., s. 21; W. Krynicki, *Dzieje Kościoła...*, dz. cyt., s. 339.

⁴⁵ Kongregację tę liczącą w XVIII w. sześć prowincji skasował w 1783 r. papież Pius VI.

⁴⁶ Z. Gloger, *Karmelici*, poz. cyt., s. 14–15.

⁴⁷ M. Borkowska, *Karmelitanki dawnej obserwancji w Polsce. Dzieje zapomnianego zakonu*, NP, 75(1991), s. 92; B.J. Wanat, *Zakon karmelitów...*, dz. cyt., s. 620.

⁴⁸ <https://pl.wikipedia.org/wiki/Karmelitanki>.

w XV wieku było ich już 15. W 1462 roku Soreth ogłosił nowe konstytucje zakonne. Przyczynił się także do uformowania Trzeciego Zakonu Karmelitańskiego⁴⁹.

Kolejnym reformatorem reguły zakonnej był Mikołaj Audet, który położył nacisk na dyscyplinę, wykształcenie, znajomość łaciny i umiejętność głoszenia kazań⁵⁰. Należy zaznaczyć, że działania reformatorskie Jana Soretha, a zwłaszcza Mikołaja Audeta, redukowały znacznie przywileje karmelitańskie, np. stopnie akademickie, i odwoływały uprzednio udzielone dyspensy. Działania te nasilone zostały zwłaszcza za generała zakonu Jana Chrzyciela Rossiego (1507–1578)⁵¹.

Oslabienie prężności zakonu spowodowała szczególnie reformacja, która w pierwszej połowie XVI wieku zniszczyła zwłaszcza prowincję niemiecką. Ogólnie z 30 funkcjonujących wówczas prowincji zniesionych zostało aż sześć, m.in. angielska, irlandzka, szkocka, duńska i obejmująca kraje bałtyckie prowincja Dacji z 120 klasztorami.

Głęboka wewnętrzna odnowa zakonu rozpoczęła się dopiero w drugiej połowie XVI wieku, do czego przyczyniły się wprowadzane w życie postanowienia Soboru Trydenckiego (1545–1563), który przywrócił w pełni karność w Kościele i polecił odnowę życia w zakonach; aż 14 karmelitów było powołanych na ekspertów soborowych⁵². Należy dodać, że na wielką reformę zakonu karmelitów (reforma terecjańska) szczególny wpływ mieli jednak tacy reformatorzy, jak: św. Teresa z Avila w hiszpańskim klasztorze żeńskim (1562) i św. Jan od Krzyża (1578) w klasztorze męskim w Duruelo (Hiszpania). Reforma ta związana była przede wszystkim z rozkwitem mistyki karmelitańskiej (1570–1625); propagowano pogląd, iż istotnym elementem nie jest poznanie Boga, ale miłowanie Go,

⁴⁹ G. Grosso, *Soreth Giovanni*, w: *Dizionario Carmelitano*, dz. cyt., s. 819–821; W. Krynicki, *Dzieje Kościoła...*, dz. cyt., s. 339.

⁵⁰ J. Smet, *The Carmelites...*, dz. cyt., s. 210–214.

⁵¹ Generał zakonu Jan Chrzyciel Rossi był wielkim czcicielem Matki Bożej i odegrał wielką rolę w rozwoju bractwa szkaplerznego. W latach 1566–1567 przeprowadzając wizytacje klasztorów w Hiszpanii i Portugalii dostarczył ok. 20 tys. szkaplerzy i Listów Bractwa.

⁵² S. Sułeckki, *Księgozbiór klasztoru karmelitów na Piasku w Krakowie*, Kraków 2014, s. 30; E. Kabiesz, *Niepokalana wizjonerka*, „Gość Niedzielny”, nr 11, 2009, s. 56. Wcześniej papież Mikołaj V zatwierdził łagodniejszą regułę dla klasztorów karmelitańskich żeńskich. Pierwszy zakon karmelitanek luźniejszej obserwacji (karmelitanek trzewickowych) powstał w 1452 roku. Osiedliły się one w Niderlandach – Dinant (1455), Liège (1457), Rotterdamie (1482) oraz w innych miastach. Posiadały także swoje klasztory we Francji: – Nantes (1477) i Vannes (1530) oraz w Niemczech, np. w Kolonii (1565). Niektóre z tych klasztorów przeszły po reformie św. Teresy Wielkiej do drugiej gałęzi zakonu tj. karmelitanek bosych.

czemu może sprzyjać przede wszystkim modlitwa myślna, której celem jest zjednoczenie w miłości z Bogiem. Reforma ta, przeprowadzona w latach 1566–1578, była przede wszystkim niczym innym jak powrotem do wcześniejszej reguły, którą zatwierdził papież Innocenty IV⁵³. Została przeprowadzona pod kontrolą dwóch wizytatorów kanonicznych z zakonu dominikanów. Podczas kapituły generalnej w Cremonie ukonstytuowały się dwie autonomiczne gałęzie karmelitów, które papież Klemens VIII zatwierdził (1593 r.) bullą *Pastoralis officii*. Powstał wtedy Karmel dawnej obserwancji (karmelici trzewickowi) i Karmel terecjański (karmelici bosci). Ci pierwsi na początku XVII wieku posiadali 30 prowincji i ok. 700 klasztorów z 12 tys. zakonników, natomiast w połowie XVIII wieku posiadali 36 prowincji i 782 klasztorów.

W wiekach XVI–XVIII istniały dwie szkoły karmelitańskie: stara i nowa. Ta pierwsza nawiązywała do powstałej w pierwszej połowie XIV wieku syntezy teologicznej Jana z Baconthorpe i była reprezentowana przez karmelitów dawnej obserwancji, natomiast druga była związana z karmelitami bosymi, usankcjonowanymi przez papieża Klemensa VIII (12 XII 1593)⁵⁴.

Wraz z reformą terecjańską we francuskich klasztorach karmelitów trzewickowych prowincji Touraine rozwijała się również reforma Piotra Behoourt (1563–1633) i Filipa Thibault (1572–1638), którą popierał papież Klemens VII (1478–1523). Filip Thibault napisał nową konstytucję zatwierdzoną przez papieża Urbana VIII (1568–1614). Tym samym powstała nowa kongregacja zwana tureńską, która obejmowała 25 klasztorów męskich i cztery żeńskie. Klasztory te, przyjmując ściślejszą regułę, uznawały władze zakonne dawnej obserwancji⁵⁵.

W okresie kontrreformacji karmelici dawnej obserwancji wiele uwagi poświęcili przede wszystkim pracy naukowej, zwłaszcza w zakresie mariologii. Do znanych uczonych należeli w tym czasie teologowie w Salamance – Pedro de Cornejo (1566–1618) i Juan de Sylveria (1592–1687) oraz Agostini Arcangelo (1661–1746). Wśród polskich

⁵³ http://www.newworldencyclopedia.org/entry/John_of_the_Cross.

⁵⁴ O. Filek, *Nauka i nauczanie...*, art. cyt., s. 369.

⁵⁵ J. Smet, *The Carmelites...*, dz. cyt., s. 236; J.N.D. Kelly, *Encyklopedia papieży*, Warszawa 1997, s. 362–364, 391–393; B. Panek, *Karmelici. Zakon Braci Najświętszej Maryi Panny z Góry Karmel*, w: EK, t. 8, kol. 806–807; W. Kołak, *Katalog Archiwum Klasztoru oo. Karmelitów w Krakowie na Piasku*, Kraków 1997, s. 10; A. Szudrowicz, *Karmelici w Kcyni (1612–1835)*, Bydgoszcz 2001, s.10.

wybitnych karmelitów należy wymienić Marcina Jurewicza i Bartłomieja Bużewskiego (XVI/XVII w.). Karmelici włączyli się też w ewangelizację Ziemi Świątej, Egiptu, Etiopii i Malty. Podjęli również próbę ewangelizacji Brazylii (1606).

Rozwój działalności zakonu karmelitów dawnej obserwacji (trze-wiczkowych), który w 1788 roku liczył 42 prowincje z ok. 780 klasztorami i 15 tys. zakonników, zahamowała rewolucja francuska (1789), ale także józefinizm i jansenizm. W czasie rewolucji zlikwidowano we Francji 138 klasztorów karmelitańskich, a około 10 karmelitów straciło życie. Represje józefinizmu dotknęły z kolei karmelitów w monarchii Habsburgów. Na terenie Włoch zlikwidowano aż 344 klasztory karmelitańskie, podobnie było też w Niderlandach, a w połowie XIX wieku także w Hiszpanii, Portugalii i na ziemiach polskich⁵⁶.

Proces powolnego odrodzenia duchowego i materialnego karmelitów dawnej obserwacji nastąpił dopiero w drugiej połowie XIX wieku po odzyskaniu klasztorów w Bawarii i w Holandii, gdzie erygowano prowincję niemiecko-holenderską, a następnie prowincję bawarską (1902). Nowa *Reguła* karmelitów dawnej obserwacji opracowana została w 1902 roku; zatwierdził ją papież Pius X w 1904 roku. *Reguła* znosiła kongregacje, a na czele zakonu stał wybierany na okres 6 lat generał zakonu, którego wspomagało czterech asystentów generalnych (doradców), prowincją miał zarządzać prowincjał wspierany przez prokuratora i czterech definitorów. Kierowanie konwentem powierzono przeorowi wybranemu przez *definitorium* prowincjonalne na okres 3 lat. W 1910 roku zakon dawnej obserwacji liczył 17 prowincji i 90 klasztorów⁵⁷.

Klasztory hiszpańskie odrodziły się za króla Alfonsa XII (1899); powstała wtedy prowincja hiszpańska. W tym miejscu warto przypomnieć, że tylko podczas hiszpańskiej wojny domowej (1936–1939) zginęło 45 karmelitów. Spośród beatyfikowanych 13 X 2013 r. ofiar wojny hiszpańskiej jest też 19 karmelitów dawnej obserwacji⁵⁸. W XIX wieku kilka prowincji karmelitańskich powstało we Włoszech, m.in. rzymska, toskańska, sycylijska, neapolitańska oraz prowincja Malty (5 klasztorów). W Ameryce Północnej i Australii powstały komisariaty i asystentury zakonu (podległe

⁵⁶ W. Kolak, *Katalog Archiwum...*, dz. cyt., s. 28.

⁵⁷ [Z. Chełmicki] Ch., *Karmelici*, poz. cyt., s. 338.

⁵⁸ S. Sułeczki, *Księgozbiór klasztoru...*, dz. cyt., s. 31, 33.

bezpośrednio generałowi zakonu). W 1900 roku karmelici erygowali Międzynarodowe Kolegium św. Alberta w Rzymie. Od 1943 roku wydawany jest organ zakonu „Analecta Ordinis Carmelitarum” (półrocznik), poświęcony duchowości karmelitańskiej. W okresie Soboru Watykańskiego II (1962–1965) karmelici dawnej obserwancji, tj. trzewickowi, na całym świecie posiadali 17 prowincji i 5 komisariatów generalnych oraz 2880 zakonników w 287 domach zakonnych, w tym 106 nowicjuszy i postulantów. Obecnie zakon karmelitów istnieje w 31 krajach wszystkich kontynentów i liczy 2008 zakonników; dom generalny karmelitów mieści się w Rzymie (Włochy)⁵⁹.

STRESZCZENIE

Karmelici początkowo, wzorując się na postaci proroka Eliasza, prowadzili pustelnicze życie na górze Karmel w Palestynie, gdzie oddali się pod opiekę Najświętszej Maryi Panny. W okresie wypraw krzyżowych zostali zmuszeni do opuszczenia swojej siedziby i przeniesienia się do Europy oraz rezygnacji z życia eremickiego. W XVI w. została przeprowadzona reforma zakonu, w wyniku której powstał zakon karmelitów bosych i karmelitów trzewickowych. Obecnie są zakonem konwentualnym, tzn. o łagodniejszej regule zakonnej. U podstaw życia zakonnego znajduje się *Reguła*; jej szczegółowym rozpracowaniem w konkretnych warunkach zajmują się *Konstytucje* zatwierdzone przez Stolicę Apostolską. Z zakonem karmelitańskim związany jest zwyczaj noszenia szkaplerza. Stanowi on zewnętrzny znak przynależności do Karmelu i szczególnej opieki Matki Bożej.

Słowa kluczowe: Góra Karmel, zakon karmelitów, reguła zakonna, szkaplerz karmelitański.

SUMMARY

Carmelites initially modeled on the prophet Elijah, led a solitary life on Mount Carmel in Palestine, where they decided to entrust themselves to the care of the Blessed Virgin Mary. During the Crusades they were forced to leave their place and move to Europe and to the resignation of the solitary life. In the sixteenth century, the reform of the law was carried out which led to the division of the Order into Discalced Carmelites and Calced Carmelites. Currently, they are the Conventual Order with milder rules. *The Rule* lies at the core of religious life, its development

⁵⁹ B. Pańk, *Karmelici. Zakon Braci...*, poz. cyt., kol. 807. Karmelici trzewickowi obecni są (rok 2009) w krajach: Polska, Włochy, Malta, Portugalia, Hiszpania, Francja, Irlandia, Wielka Brytania, Holandia, Niemcy, Austria, Czechy, Ukraina, USA, Kanada, Meksyk, Dominikana, Puerto Rico, Wenezuela, Kolumbia, Peru, Boliwia, Brazylia, Argentyna, Kongo, Zimbawe, Indie, Filipiny, Indonezja, Timor Wschodni, Australia.

in specific circumstances is performed by *the Constitutions* approved by the Holy See. The custom of wearing the scapular is connected with the Order of Carmelites. It is an outward sign of belonging to Carmel and the special protection of the Mother of God.

Key words: Mount Carmel, the Order of Carmelites, religious rule, Carmelite scapular.

BIBLIOGRAFIA

- ABC chrześcijanina. Mały słownik*, Warszawa 1999.
- Alban K., *Albero Avogadro, patriarca di Gerusalemme*, w: *Dizionario Carmelitano*, red. E. Boaga i L. Borriello, Rzym 2008, s. 13–14.
- Bahn P.G., *Archeologia – przewodnik*, Warszawa 2006.
- Banaszak M., *Historia Kościoła katolickiego*, t. 2, Warszawa 2009.
- Bielecki E., *Duchowość Karmelu*, w: *Chrześcijańska duchowość*, red. B. Bejze, t. 14, Warszawa 1981, s. 334–358 (*W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 14).
- Boaga E., *Simon Stock*, w: *Dizionario Carmelitano*, red. E. Boaga i L. Borriello, Rzym 2008, s. 819–820.
- Borkowska M., *Karmelitanki dawnej obserwacji w Polsce. Dzieje zapomnianego zakonu*, NP, 75(1991), s. 91–113.
- Bostius A., *De patronatu et patrocinio Beatissimae Virginis Mariae in dicatum sibi Carmeli ordinem*, w: Daniel a Virgine Maria, *Speculum carmelitanum sive historia Eiani Ordinis Fratrum Beatissimae Virginis de Monte Carmelo*, t. 1, Antverpiae 1680, s. 375–431.
- Brzozecki S., *Karmelici*, w: EK, t. 13, kol. 953.
- [Chełmicki Z.] Ch., *Karmelici*, w: *Podręczna encyklopedia kościelna*, red. Z. Chełmicki, t. 19–20, Warszawa 1910, s. 336–339.
- Filek O., *Nauka i nauczanie w zakonach karmelitańskich*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 2, cz. 2, red. M. Rechowicz, Lublin 1975, s. 367–390.
- Forcadell A.M., *Commemorano solemnibus Batae Mariae Virginis de Monte Carmelo*, Romae 1951.
- Foreville R., *Lateran I, II, III et Lateran IV*, Paryż 1965.
- Gabriel od św. Marii Magdaleny, *Na drogach życia duchowego*, t. 2: *Duchowość karmelitańska*, Kraków 1965, s. 271–312.
- Gil H.C., *Historia Karmelu Terezańskiego*, Kraków 2002.
- Gil H.C., *Historia zakonu karmelitów bosych*, Kraków 1997.
- Gil H.C., *Karmel*, w: *Wielka encyklopedia PWN*, red. J. Wojnowski, t. 13, Warszawa 2003, s. 309.

- Gloger Z., *Karmelici*, w: *Encyklopedia staropolska ilustrowana*, t. 3, Warszawa 1958, s. 14–15.
- Gogola J.W., *Szkaplerz świecki*, w: EK, t. 19, kol. 57.
- Grosso G., *Soreth Giovanni*, w: *Dizionario Carmelitano*, red. E. Boaga i L. Borriello, Rzym 2008, s. s. 819–821.
- Ideal i duch Karmelu*, przekł. z fr., Kraków 1946.
- Kabiesz E., *Niepokalana wizjonerka*, „Gość Niedzielny” nr 11, 2009, s. 56.
- Kelly J.N.D., *Encyklopedia papieży*, Warszawa 1997.
- Kłoczowski J., *Wspólnoty chrześcijańskie w tworzącej się Europie*, Poznań 2003.
- Kolak W., *Katalog Archiwum Klasztoru oo. Karmelitów w Krakowie na Piasku*, Kraków 1997.
- Krynicky W., *Dzieje Kościoła powszechnego*, wyd. 4, oprac. W. Szofdrski, Włocławek 1930.
- Merton T., *Pierwotny ideał karmelu*, Kraków 2008.
- Nitowska E., *Making the Stones Speak*, „Carmel in the World”, 1989, nr 3, s. 169–178.
- Panek B., *Karmelici. Geneza i rozwój*, EK, t. 8, kol. 804–808.
- Panek B., *Karmelici. Zakon Braci Najświętszej Maryi Panny z Góry Karmel*, EK, t. 8, kol. 806–807.
- Panek B., *Pochodzenie i duchowość karmelitańska*, „Saeculum Christianum”, 3(1996), nr 1, s. 131–149.
- Prawie wszystko o Karmelu. Mały słownik*, oprac. o. D. Wider, Kraków 1990.
- S. Ch., *Karmelici*, w: *Encyklopedia kościelna*, t. 10, Warszawa 1877, s. 21.
- Smet J., *The Carmelites. A history of the Brothers of Our Lady of Mount Carmel*, Roma 1975.
- Staring A., *Medieval Carmelite Heritage. Early Reflection on the Nature of the Order*, Roma 1989.
- Sulecki S., *Księgozbiór klasztoru karmelitów na Piasku w Krakowie*, Kraków 2014.
- Szudrowicz A., *Karmelici w Kcyni (1612–1835)*, Bydgoszcz 2001.
- Trajdos T.M., *Fundacja klasztoru karmelitów na Piasku*, NP, 60(1983), s. 91–127.
- Trajdos T.M., *U zarania karmelitów w Polsce*, Warszawa 1993.
- Wanat B.J., *Początki zakonu karmelitańskiego*, „Zeszyty Karmelitańskie”, 2001, nr 2, s. 30–48.
- Wanat B.J., *Zakon karmelitów bosych w Polsce*, Kraków 1979.
- Wanat B.J., *Z dziejów kultu Matki Bożej w tradycji karmelitańskiej*, „Zeszyty Karmelitańskie”, 2001, nr 2, s. 30–46.

Wanat B.J., *Z dziejów kultu Matki Bożej w zakonie karmelitów*, „Karmel”, 2001, nr 3, s. 14–31

Zieliński J., *Migracja Karmelu palestyńskiego do Europy*, „Zeszyty Karmelitańskie”, 2001, nr 4, s. 97–104.

Zieliński J., *Tajemnice Góry Karmel. U karmelitańskich źródeł*, Kraków 1998.

Zieliński J., *Zanim pojawili się karmelici*, „Zeszyty Karmelitańskie”, 2001, nr 1, s. 105–111.

Zubert B., *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, Lublin 1990.

https://pl.wikipedia.org/wiki/_Karmelitanki.

http://www.newworldencyclopedia.org/entry/John_of_the_Cross.

O. PIOTR LISZKA CMF

HISTORIOZOFIA STANÓW ZJEDNOCZONYCH AMERYKI PÓŁNOCNEJ

Przedmiotem refleksji w tym artykule nie jest historia ani też synteza poglądów żyjących w Stanach Zjednoczonych filozofów, lecz sens dziejów, zamysł, motywy działania, projekt całościowy i jego realizacja.

1. Nowy świat

Idea nowego państwa w Ameryce Północnej powstała w nurcie idei nowego świata. Pierwsi emigranci europejscy nie mieli zamiaru tworzenia nowego państwa, lecz zapoczątkowanie nowej ludzkości. Idea polityczna pojawiła się później. Idea Stanów Zjednoczonych była tworem rozwiniętej już społeczności amerykańskich osadników, uświadomionych politycznie mieszkańców Ameryki, w kontekście realnie istniejącej relacji z Europą. Całkowite oderwanie się, życie w izolacji od tubylców i od Europy nie udało się. Po pierwsze, osadnicy nie byli na ziemi niczyjej, lecz należącej do jej dotychczasowych mieszkańców. Po drugie, do Ameryki wyjeżdżali ludzie, którzy chcieli uciec i odizolować się od Europy, ale też ludzie, którzy chcieli Amerykę przyłączyć do starego kraju, po to tam posyłani przez władze państw europejskich. Było wiele czynników, które uniezwolniły realizację pierwotnej utopii, a przynajmniej zmuszały do jej istotnej korekty.

1.1. Początek

Gdy odkrywano i zasiedlano Amerykę, Europa jawiła się już jako raj utracony. Zamazały się wyobrażenia o przyszłym wieku powszechnej

O. PIOTR LISZKA – misjonarz klaretyn, prof. dr hab., kierownik Katedry Eklezjologii i Sakramentologii Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Członek Sekcji Dogmatycznej Teologów Polskich.

szczęśliwości, znikły edeniczne marzenia. Ziarno Ewangelii, chrześcijańskiej eschatologii, a także ludzkich utopii i mitów, padało na ziemię szarą, wyjałowioną, na szarość codzienności. Archaiczny mit aryjski o rajach Zachodu, cudowna legenda Złotego Wieku, biblijny Eden, rzymska teoria o Szczęśliwych Wyspach, wergiliowska Arkadia, średniowieczne wyczekiwanie Milenium, głoszenie Trzeciego Królestwa – wszystko to zniknęło w otchłani przemijającego czasu¹. Na początku Ameryka jawiła się jako nowa szansa. Jej charakterystyczną cechą była pierwotna dziewiczność. Pojawiła się szansa realizacji nowej ludzkości, realizacja niemożliwych do spełnienia marzeń. Wzorcem duchowym był opis początków ludzkości zawarty na początku Pisma Świętego. Na ogół utopie dotyczące Europejczyków w Ameryce oraz ocena ich dokonań mieszczą się w kontekście Starego Testamentu. Niewiele jest w nich oczekiwań mesjańskich, niewiele chrześcijańskości, czyli wymiaru trynitarnego, chrystycznego, eklezjalnego, a nawet ewangelijnej antropologii. Powrót do przeszłości był radykalny. Ameryka nie miała być odnowionym chrześcijaństwem. Tego miała dokonać Reformacja, ale się nie udało. Nowa utopia sięgała dalej, do początków ludzkości. Była w niej chęć rezygnacji z wszystkiego i wprowadzenia na całym świecie nowej religii uniwersalnej, a właściwie starej, istniejącej na samym początku. Sądono, że dzieje nowej ludzkości będą inne, lepsze.

W Ameryce wizja pierwotnego rajów mieszała się z wizją nowej Ziemi Obiecanej. Trudno było przewidzieć, czy nowy kontynent będzie tak bardzo przyjazny, że przemieni się w nowy ogród Eden, czy raczej trzeba będzie walki i pracy, jak w zdobywaniu i budowaniu Ziemi Obiecanej. Realia wskazały na drugą wersję. Przyjazd do Ameryki nie był tożsamy z radykalnym duchowym odrodzeniem. W nowym środowisku znaleźli się ludzie przyzwyczajeni do twórczości, którzy stanęli przed szansą nieograniczonej ekspansji. Europejska dusza została przemodelowana przez tytaniczną energię ucieleśnioną w północnoamerykańskim środowisku, w erotyce potężnej dziewiczej ziemi. Pojawiła się euforyczna witalność zamierzająca zrealizować, za pomocą wspaniałych środków fizycznych, ludzkość absolutną². Marzenie o powrocie do początków było związane z nadzieją, że nie powtórzy się grzech Adama. Z dała od Europy, z dała od religijnych więzów, pojawiała się inna nadzieja, diaboliczna, że tym razem się uda przechytrzyć Boga, że człowiek da sobie radę sam, że

¹ Por. J. Fuego, *La vuelta de los Buddas*, Madrid 1973, s. 480.

² Por. A. de Riencourt, *The coming Caesars*, London 1958, s. 36n.

nareszcie może sam o sobie decydować i sam budować swoje królestwo. Człowiek poczuł się Prometeuszem wydzierającym Bogu Jego potęgę³.

Z czasem w olbrzymim obszarze geograficznym pojawiło się olbrzymie społeczeństwo i możliwość utworzenia super-państwa. Stany Zjednoczone miały realizować marzenia alchemików w płaszczyźnie społecznej, miały spełniać rolę tygla alchemicznego, przemieniającego ołów chaosu w złoto nowego społeczeństwa. Teoretycznym fundamentem nie była naukowa teoria, lecz futurystyczna mitologia, tworzona nie tylko w Ameryce, ale też w rodzimej Anglii. Jednym ze źródeł dla amerykańskich projektów był pisarz angielski, hermetyczny poeta XVII wieku, Tomasz Vaughan⁴. Ludzie tworzący na nowo odkrytych kontynentach Nowy Świat posiadali określoną wizję sensu historii. W tej wizji Ameryka nie jest przedłużeniem Europy, nie jest nawet jej nowym obrazem, jest czymś więcej – mutacją traumatyczną w biologii europejskiego ducha. Najważniejszym nurtem życia nowego społeczeństwa miała być duchowa transmutacja alchemiczna, która nie ogranicza się tylko do sposobu działania, czy nawet do sposobu myślenia. Najważniejszą płaszczyzną projektu inżynierii społecznej jest metamorfoza metafizyczna, sięgająca do rdzenia ludzkiego bytu. Emigracja geograficzna oznacza duchową transmigrację, przejście przez barierę metafizyczną. Dokonuje się metempsychoza duszy kultury. Tworzona jest nowa noosfera, sięgająca do najskrytszych zakamarków ludzkiej osobowości. Do tego dochodziła harmonijna więź ze środowiskiem naturalnym. Nowe państwo miało być czymś zupełnie nowym: społecznie, politycznie i kulturowo⁵.

Wszelkie teorie, starające się czynić wrażenie naukowości, wpisane są w szeroki nurt wizji bardziej lub mniej mitologicznych, a przez wszystko przezierna nie do końca ujawniony, a tym bardziej nie całkiem uświadomiony przez ogół, zamysł konstruowania nowej ludzkości. Nawet naukowe teorie oparte na badaniach empirycznych zawierają mniejszą lub większą dozę spekulacji i aprioryzmów. Tym bardziej dotyczy to świadomości społecznej ujmowanej całościowo. Nie można jej poznać za pomocą metod stosowanych w socjologii. Uogólnienie wymaga stosowania indukcji, a do tego potrzebna jest filozofia. Utopia, wyznaczająca sens dziejów, tworzona jest przez jednostki. Nie trzeba sprawdzać poglądów wszystkich obywateli.

³ Por. J. Fueyo, *La vuelta de los Buddas*, dz. cyt., s. 481.

⁴ Por. tamże, s. 475.

⁵ Por. tamże, s. 480.

Dzieje danej społeczności stanowią realizację proroczych wizji głoszonych przez jednostki. Na początku Stanów Zjednoczonych były to projekty skonstruowane przez takie postaci, jak Hamilton czy Jefferson⁶. Trudno określić, na ile ich idee ziściły się, na ile zostały zrealizowane ich „systemy konstrukcyjne”, zakładające z góry określony schemat przyszłości. Jedną z przyczyn nieprawidłowej oceny jest to, że badacz również ma w sobie zakodowane aprioryczne schematy, do których dostosowuje rzeczywistość. Tym większy podziw wywołuje trafność oceny całości dziejów dokonana przez kogoś, kto otwarcie przyznaje się, że nie pretenduje do uzyskania ściśle naukowej pewności.

Początki Stanów Zjednoczonych porównywane są często do heroicznej prehistorii i są również ujmowane mitologicznie. Ważniejsze od precyzyjnej wiedzy ogarniającej wszelkie szczegóły jest w tym przypadku wydobyć głębokiego sensu, w szerokim kontekście, ukazującym nie tylko możliwość wielorakiej interpretacji, ale przede wszystkim faktyczną złożoność samej rzeczywistości. Dzieje ludzkości są wielowarstwowe, są rezultatem wielorakich działań wynikających z przeróżnych motywów. Opis syntetyczny nie może być dokonywany według z góry ustalonego schematu, przesiewającego jak sito, aby pozostawić tylko to, co pasuje do aksjomatów. Sztuka polega na wydobyciu sensu, zespalającego wielość splątanych ze sobą zamiarów oraz ich realizacji. Badacz dostrzega drugą stronę kobierca utworzonego przez splot wydarzeń i zjawisk. Na tej podstawie stara się dostrzec spójny, harmonijny obraz. „Nad Ameryką nie czuwał *Weltgeist*, po to by zebrać wszystkie rozproszone wątki i stworzyć z tego jedną mocną nić”⁷. Gdyby wizjonerów było tylko kilku, nie byłoby trudno ocenić, czy ich przypuszczenia się sprawdziły, ale w Ameryce wszyscy byli mentorami i wizjonerami.

1.2. Dwie utopie Stanów Zjednoczonych

Utopie Stanów Zjednoczonych można podzielić na dwie grupy. Inaczej mówiąc, w całości wszystkich poglądów dostrzec można dwie płaszczyzny, reprezentujące dwie utopie fundamentalne. Jedna z nich oczekuje nowego raj, harmonii z przyrodą i wolności, nowego początku nowej ludzkości. Druga utopia chce wykorzystać dotychczasowy dorobek starego kraju, aby zbudować nowy dom na nowej ziemi, bo w starym kraju nie ma już miejsca i wszystko się zakorkowało. Odpowiednio do tego „zwolennik

⁶ Por. S. Filipowicz, *Ameryka. Alfabet nadziei*, Warszawa 1991, s. 6.

⁷ Tamże, s. 7.

życia na łonie natury Jefferson inaczej pojmuje piękno, wolność i rolę państwa, aniżeli zwolennik cywilizacji miejskiej Hamilton”⁸.

Hiszpanie, którzy rozpoczęli kolonizację Ameryki w roku zakończenia rekonkwisty Iberii (1492), przychylali się ku drugiej opcji, zakładali miasta, a w nich uniwersytety. Anglicy ku tej opcji zaczęli się skłaniać znacznie później⁹. W Ameryce anglosaksońskiej przez długi czas literatura podejmowała biblijny temat ogrodu Eden oraz Ziemi Obiecanej, którą opisywano w kontekście obrazów raju powstałych w średniowieczu. Literatura w etapie kolonizacji angielskiej jest jednym wielkim opisem wspaniałości tych nowych terenów, w których zamieszkuje nowy Adam¹⁰. Mit nowego raju w Ameryce wiązał się z diabolizowaniem Europy. Starano się podkreślać, inaczej niż w Ameryce Łacińskiej, że nastąpiło oderwanie się, zerwanie ze starym krajem, moralnie zniszczonym, duchowo sparaliżowanym. Stany Zjednoczone nie są przedłużeniem Europy. W Ameryce dokonana się partenogeneza, czyli dziewicze narodzenie nowej kultury, z niczego, całkowicie od zera. W takim ujęciu stara Europa jest porównywana do Babilonu, staje się kontrapunktem Stanów Zjednoczonych, które są nową Ziemią Obiecaną, zdobytą, ale przede wszystkim stworzoną przez Boga i darowaną pierwszym osadnikom. Obraz Europy zdegradowanej duchowo nie zrodził się w Ameryce, lecz był kulminacją eschatologii millenarystycznej powstałej w średniowieczu, poczynając od XI wieku. Taki obraz tworzony był przez bogomilców, katarów, waldensów, uczniów Joachima de Fiore, a wreszcie przez Savonarolę i Tomasza Müntzera, oczekującego Nowej Ery (*Era Novissima*). Po przepłynięciu Oceanu Atlantyckiego, symbolizującego Morze Czerwone nowych czasów, obraz ten został przeniesiony na nową glebę, i tam utrwalił się. Żywa była świadomość tego, że opuszczono cywilizację grzechu, tyranię imperium antychrysta, europejski Babilon¹¹.

Początkowo panowało przekonanie, że koloniści kontrolują przeszłość i panują nad przyszłością, tymczasem każdy nowy wybór otwierał nowy horyzont zdarzeń, nie dających się przewidzieć. Utopia nowego raju była sposobem wyrażania nadziei na lepszą przyszłość, sposobem planowania społecznego, stworzenia bezkonfliktowego społeczeństwa¹²,

⁸ Tamże, s. 8.

⁹ Por. C. Fuentes, *Pogrzebane zwierciadło*, Łódź 1994, s. 131.

¹⁰ Por. J. Fueyo, *La vuelta de los Buddas*, dz. cyt., s. 481.

¹¹ Por. tamże, s. 482.

¹² Por. T. Żyrczo, *Boża plantacja. Historia utopii amerykańskiej*, Warszawa 1994, s. 5.

które w odniesieniu do niszczonej wojnami Europy byłoby oazą pokoju, początkiem nowej, sprawiedliwej epoki w dziejach ludzkości. „Odkrycie Nowego Świata utożsamione zostało z nastaniem nowej, doskonałej epoki”¹³. Utopijny projekt przenosi człowieka w nowy, lepszy świat. Gdy nowy świat nie nadchodzi, pojawia się rozczarowanie i rewolucyjne wrzenie. W niesprzyjającej sytuacji projekt utopijny może stać się osnową dla wydarzeń rewolucyjnych¹⁴. W rzeczywistości nie ma prostego mechanizmu realizacji przez całą społeczność projektu przekazanego przez wybitne jednostki. Całościowy projekt tkwi w świadomości społecznej, i to nie u wszystkich tak samo. Nikt nie opracował przepisu na doskonały ustrój, który wystarczyłoby tylko dobrze realizować, a jeżeli był źle realizowany, to trzeba ponowić próbę, z adekwatną realizacją projektu. Poszukiwanie takiego doskonałego projektu jest bezcelowe. Utopia poruszająca społeczeństwo przez długi okres czasu jest złożona z wielu wątków, motywów i akcentów. Filozof historii powinien badać w odpowiednio długim okresie teksty zawarte w pismach politycznych i w literaturze pięknej, które są odzwierciedleniem świadomości różnych ludzi tworzących amerykańską społeczność i nieustannie na tę świadomość oddziałujących¹⁵. Utopia jest obecna ciągle nie jako spójna całość, lecz w postaci wielu, splecionych ze sobą „ścieżek utopii”¹⁶. Najważniejsze z nich to nawoływanie do „ucieczki od historii” i normowania życia społecznego wyłącznie za pomocą praw naturalnych oraz przynaglanie do ustanowienia republiki amerykańskiej. „Historycy myśli amerykańskiej jeden nurt nazywają idealistycznym, drugi obdarzają mianem realistycznego. [...] Jeden nurt pokłada wiarę w człowieku, drugi stara się zapewnić «idealne mechanizmy» funkcjonowania państwa”¹⁷.

Z czasem nurt idealistyczny zanikł. Stany Zjednoczone nie były już tylko beztróskim rajem, ale Nową Jerozolimą, którą trzeba budować wspólnym wysiłkiem. Przejście do wizji realistycznej przynaglone było czynnikami wewnętrznymi i zewnętrznymi. Społeczność kolonizatorów uciekających przed angielskimi rządami rozrastała się. Poza tym za nimi

¹³ Tamże, s. 6.

¹⁴ Por. tamże, s. 7.

¹⁵ Por. tamże, s. 9: „Chodzi więc o odtworzenie pewnych wzorów myślenia utopijnego, które odzwierciedlają pewne nadzieje czy nostalgie pojawiające się w zbiorowej świadomości. Mogą wręcz aktywnie je kształtować, np. w postaci *clichés* rewolucyjnych”.

¹⁶ Tamże, s. 10.

¹⁷ Tamże, s. 11.

przybyli przedstawiciele władzy z Anglii, skończył się czas wolności. Ameryka weszła formalnie pod panowanie państwa angielskiego. Utopia nowego rajy skończyła się. Pozostała tylko utopia nowego państwa¹⁸. Po zdobyciu niepodległości odżyła utopia Ziemi Obiecanej, na wzór Ziemi Kanaan, którą trzeba zdobywać i oczyszczać z ludów pogańskich. Królestwo Boże miało być budowane na ziemiach odebranych od plemion „Kananejskich”, zamieszkujących Amerykę przed przybyciem białych osadników. Od połowy lat sześćdziesiątych XX wieku rozpoczął się przewrót kopernikański, burzący ten schemat. Utopia nowego rajy nie ma już podstaw. Pozostała utopia budowania nowej cywilizacji, w której ważniejsza od ludzi jest technika, i utopia globalnego państwa, którego siłą wiodącą miały być Stany Zjednoczone¹⁹.

Dwa nurty utopijne kształtujące Stany Zjednoczone znane były też poza Ameryką. W Rosji, w wieku XIX, też pojawiły się nurty polityczne zwracające uwagę na wartości republikańskie, kojarzone z prawami jednostki. W rosyjskiej utopii, podobnie jak w amerykańskiej, przewijały się wątki walki z surową przyrodą i tworzenie nowej obyczajowości. Z inżynierią techniczną szła w parze inżynieria społeczna. Wizja nowej cywilizacji technicznej stwarzała nieograniczone możliwości dla ludzkiej inicjatywy i zespolenia energii przyrody z energią społeczną. Krytycy rosyjscy dostrzegali w Ameryce wulgarny praktycyzm, ubóstwo duchowe, brak aspiracji duchowych. Te dwie przeciwstawne sobie postawy odzwierciedlały rosyjski spór prowadzony między naśladowcami Zachodu (okcydentaliści) i izolującymi się od Zachodu słowianofilami. Oba nurty zostały poszerzone o nowy obszar. W postaci tendencji proamerykańskich i antyamerykańskich trwają w mentalności i kulturze rosyjskiej do dziś²⁰.

1.3. Rewolucja amerykańska

Dla wielu ludzi Stany Zjednoczone były wzorem owocnej i skutecznej rewolucji społecznej. Rewolucja amerykańska, w odróżnieniu od francuskiej, była bezkrwawa, akceptowana przez wszystkich i zakończona całkowitym powodzeniem. Na pierwszym miejscu nie była wolność społeczna, gdyż była ona od początku, lecz wyzwolenie od panowania metropolii.

¹⁸ J. Fueyo, *La vuelta de los Buddas*, dz. cyt., s. 483.

¹⁹ Por. V. Messori, *Czarne karty Kościoła*, Katowice 1998, s. 16.

²⁰ Por. J. Smaga, *Amepuka*, w: *Mentalność rosyjska. Słownik*, red. A. Lazari, Katowice 1995, s. 8.

Rewolucja amerykańska różniła się też podejściem państwa do kwestii religii. Francja nakierowana była na ateizm, Stany Zjednoczone otwierały się na religię²¹. Rewolucja w Ameryce Północnej utworzyła niezależne i wolne państwo, bez skażenia zbrodnią rewolucji francuskiej²². Stany Zjednoczone rozwijały się według zasady jednoczenia ludzi wszystkich warstw społecznych oraz poszerzania i scalania terytorium. Odwrotnie było w Ameryce Łacińskiej, gdzie dokonał się podział jednego imperium hiszpańskiego na wiele różnych państw. Tendencja do dzielenia terytorium odzwierciedla się też w tendencji do dzielenia ludzi wewnątrz poszczególnych państw na wrogie wobec siebie warstwy społeczne. Zajmuje się tym obszernie tzw. teologia wyzwolenia.

Dla zrozumienia wielkiego zainteresowania się Ameryką w Rosji wiele wnoszą spostrzeżenia dwóch francuskich dziewiętnastowiecznych podróżników i pisarzy, z których jeden, Alexis de Tocqueville, wybrał się w podróż do Ameryki, a drugi, Astolphe de Custine, pojechał do Rosji. Dla obu punktem odniesienia była porewolucyjna Francja²³. Ich spostrzeżenia stają się jeszcze bardziej wyraziste w kontekście obserwacji dokonanych przez samych obywateli Stanów Zjednoczonych.

Hermann Melville napisał powieść *Moby Dick*, o wielkim białym wielorybie, apokaliptycznym północnoamerykańskim Lewiatanie. Moby Dick przemierzał wody Pacyfiku, który był *Mare Nostrum* w duchowej geografii panamerykańskiej, czyli łącznikiem między nowym i starym światem, a stał się symbolem nowego potopu, kończącego pierwszy etap nowej ludzkości. Okazja nowego rajy została utracona. Nie ma już nadziei. Stany Zjednoczone stały się Lewiatanem, o którym pisał Hobbes. Zamiast wolności nowego rajy pojawił się reżym społeczności mechanicznej²⁴.

Podczas gdy wewnątrz pojawiały się wizje apokaliptyczne, z zewnątrz Stany Zjednoczone były wzorcem i nadzieją na przyszłość. Pieczerin, jeden z pierwszych rosyjskich emigrantów, który przeszedł formalnie z prawosławia na katolicyzm i został katolickim mnichem, wierzył, „że Rosja wraz ze Stanami Zjednoczonymi rozpocznie nowy cykl historii”²⁵.

²¹ Por. F. Furet, *Wstęp*, tłum. M. Król, w: A. de Tocqueville, *Dawny ustrój i rewolucja*, przeł. H. Szumańska-Grossowa, Kraków 1994, s. 14.

²² Por. J. Saiz Barbera, *Pensamiento histórico cristiano*, Madrid 1967, s. 440.

²³ Por. I. Grudzińska-Gross, *Piętno rewolucji. Custine, Tocqueville i wyobraźnia romantyczna*, przekł. Bożena Shallcross, Warszawa 1995, s. 11.

²⁴ Por. J. Fueyo, *La vuelta de los Buddas*, dz. cyt., s. 506.

²⁵ M. Bierdiajew, *Rosyjska idea*, wyd. 2, Warszawa 1999, s. 43.

2. Chrześcijananie w Stanach Zjednoczonych

Stany Zjednoczone są bardziej religijne od Europy, chociaż są o wiele bardziej nowoczesne i technicyzowane. Problemem jest natomiast rozdzwięk między przekonaniami religijnymi a życiem codziennym²⁶. W duchu Soboru Watykańskiego II wielu katolików bierze czynny udział w życiu społecznym i politycznym jako chrześcijanie w pełni świadomi i praktykujący. Jezus Chrystus jest dla nich miarą i kryterium humanizmu. Autonomię świata katolicy przeżywają według schematu chalcedońskiego, zgodnie z autonomią człowieczeństwa Chrystusa²⁷.

2.1. Protestanci zaangażowani w utopię społeczną

Klasyfikacja wszystkich denominacji protestanckich może być czyniona z różnych punktów widzenia. Kryterium podziału może stanowić doktryna, system rządzenia eklezjalnego czy relacja między Kościołem a społeczeństwem. F. Damen za kryterium podziału przyjął kolejne reformy. Wśród nich dostrzega on Kościoły trzeciej reformy, dokonanej w USA w wieku XIX i na początku wieku XX. Zadaniem reformy było „ożywienie” Kościołów skostniałych²⁸. Wewnątrz ewangelizmu amerykańskiego widoczne jest nastawienie millenarystyczne, wynikające z oddzielenia duchowej jedności z Bogiem od zaangażowania w budowanie sprawiedliwego świata przez lud Boży na ziemi. Dlatego protestanci są znaczącą przyczyną rozwoju gospodarczego. W USA najbardziej aktywni są kalwini, zorganizowani na sposób demokratyczny²⁹. Stany Zjednoczone są kształtowane przez protestantów według perspektywy millenarystycznej, według utopii głoszącej przyszłe królestwo Boże na świecie. Wiąże się z tym nieustanna krytyka sytuacji aktualnej i tworzenie programu dla lepszej przyszłości. Moralność osobista jest przytłumiona przez moralność społeczną. Przeciwny temu jest drugi nurt protestantyzmu, który królestwo Boże ogranicza do wnętrza człowieka, pełni królestwa oczekuje dopiero w przyszłym świecie³⁰.

U angielskich protestantów wyjeżdżających do Ameryki emigracja i misje spletały się ze sobą bardzo mocno. Uważali się oni za Nowy

²⁶ O. González de Cardedal, *Historia, hombres, Dios*, Madrid 2005, s. 88.

²⁷ Por. tamże, s. 89.

²⁸ Por. F. Galindo, *El „fenómeno de las sectas” fundamentalistas. La conquista evangélica de América Latina*, wyd. 2, Estella 1994, s. 118.

²⁹ Por. tamże, s. 129.

³⁰ Por. tamże, s. 133.

Izrael, wędrujący do nowego Kanaanu. Indianie byli uważani za Filistynów, których trzeba nawrócić albo wytępić (Wj 6, 4n). Szkoci i Anglicy chcieli tworzyć nowy ład religijny nawet na gruzach starego. Tak miał powstać nowy lud Boży, czyli miała nastąpić trzecia era, po judaizmie i chrześcijaństwie dotychczasowym. Obecne Stany Zjednoczone są efektem tej religijnej misji „ojców pielgrzymów”³¹. W latach dwudziestych XX wieku pojawiły się nowe denominacje, według kryterium społecznego, powiązane z klasą społeczną, z grupą zawodową, czy z określonym sposobem zaangażowania społecznego. Protestanci episkopalni, mniej liczni, elitarni, nie mieszały się w sprawy społeczne. Prezbiterianie to ludzie wolnych zawodów. Baptysty to właściciele ziemscy, farmerzy południa USA. Metodysty to przemysłowcy i handlowcy. Wszyscy należący do tych denominacji tworzą klasę średnią, są konserwatystami³².

Ameryka dla przybyszów z protestanckiej Anglii stała się terenem umożliwiającym niczym nieskrępowany rozwój, nadzieję na budowanie Nowego Jeruzalem. W Anglii ruch duchowy, niezależny od powiązania ze strukturami państwowymi, był niemożliwy. Zgodnie z fundamentalnymi zasadami, ruch ewangelicki zrodzony we wnętrzu protestantyzmu amerykańskiego realizuje utopię nowego rajy tylko na płaszczyźnie duchowej. Niezależność od struktur politycznych pozwoliła na uniknięcie niepowodzenia, które dotyczyło budowania nowego rajy w społecznych i materialnych realiach Nowego Świata. W duchowym Jeruzalem głoszenie Ewangelii i aktywność misjonarska ma charakter emocjonalny. Zadaniem misjonarza jest doprowadzić do przeżycia wewnętrznego. Aktywność społeczna jest drugorzędna. Etyka społeczna i polityka nie mają znaczenia. Wydają się mieć charakter demoniczny. Odpowiedzialność indywidualna wobec wydarzeń społecznych prawie znika³³. Znika też życie monastyczne, rezygnacja z tego świata przez garstkę wybranych. Czynią to wszyscy wierni. Tworzą oni jeden wielki monastyr, Nowy Świat, Nowe Jeruzalem. Nie było to możliwe do praktycznego zrealizowania w Anglii, miało być realizowane w Ameryce³⁴. Amerykański Nowy Izrael nie zamykał się w sobie, jak Stary Izrael. Dążył do nawrócenia całego świata. Tego rodzaju nastawienie duchowe odzwierciedla się na zewnątrz

³¹ Por. tamże, s. 136.

³² Por. tamże, s. 139.

³³ Por. tamże, s. 147.

³⁴ Por. tamże, s. 149.

w nurcie działalności świeckiej, kierowanym przez Partię Republikańską. Według tej wizji, misją USA jest opanowanie całego świata. Inną wizję ma Partia Demokratów, która koncentruje się na budowaniu USA w odpowiedniej izolacji od reszty świata³⁵.

W Ameryce Północnej, zarówno protestanci jak i katolicy mają poczucie wybraństwa. Podobne poczucie mieli mieszkańcy Anglii, uznający siebie za ludzi wybranych do zrealizowania jakiegoś wielkiego zadania. Z tego względu, pierwsi koloniści uważali, że są powołani do zbawienia świata. Stąd wynika tendencja do wprowadzania wszędzie na całym świecie doświadczenia i stylu życia amerykańskiego, jako gwarancji zbawienia³⁶. Stany Zjednoczone realizują idee millenaryzmu. Według Ap 20, 2–7, Chrystus miał przyjść na ziemię i królować tysiąc lat z nawróconymi. Interpretacja ta stała się popularna w wieku XVII w Anglii, a następnie w całej Europie, pod wpływem pietyzmu. W wieku XVIII stała się dominująca w USA jako jeden z czynników „wielkiego przebudzenia”³⁷.

Zwrócenie uwagi na budowanie rajy ziemskiego spowodowało zanik troski o życie duchowe. W cywilizacji technicznej Bóg jest niepotrzebny i faktycznie kwestie religijne są usuwane ze świadomości społecznej. Pojawiło się zjawisko, które można nazwać „chrześcijaństwo bez Boga” lub „chrześcijaństwo bez religii”. W Niemczech tego rodzaju nastawienie doprowadziło do współpracy protestantów z nazizmem³⁸. Dziś również, w całym obszarze kultury atlantyckiej, otwiera się możliwość zaangażowania w aktywności, które są sprzeczne z chrześcijaństwem. W sensie całościowym Stany Zjednoczone realizują wizję potężnego i nowoczesnego państwa. Początkowa utopia nowego rajy obecnie albo się z nią utożsamia, albo schowała się wyłącznie na płaszczyźnie życia wewnętrznego.

2.2. Katolicy włączeni w budowę amerykańskiej utopii społecznej

W sytuacji jednostronnie rozumianej utopii nowego świata, tworzonej i realizowanej przez środowiska protestanckie, katolicyzm był w stanie defensywy. Pozytywne zmiany dokonały się dopiero w XX wieku. Ogólna postawa wrogości konkretyzowała się w różnych organizacjach. Do najbardziej skrajnych należały: The American Protective Association, The

³⁵ Por. tamże, s. 150.

³⁶ Por. tamże, s. 142.

³⁷ Por. tamże, s. 155.

³⁸ Por. C.S. Bartnik, *Kościół jako sakrament świata*, Lublin 1999, s. 26 (*Dziela zebrane*, t. 4).

Know-Nothing Party oraz Ku Klux Klan³⁹. Organizacja The American Protective Association powstała w Clinton (Iowa) w 1887 r. Zrzeszała obywateli Ameryki niechętnych katolicyzmowi. Najbardziej wroga katolicyzmowi była organizacja Guardians of Liberty przekształcona w Ku Klux Klan na początku XX wieku. Organizacja ta miała wpływ nawet na wyniki wyborów prezydenckich⁴⁰. Dziś przynależność do tego albo innego wyznania nie odgrywa już tak wielkiej roli jak kiedyś.

Kultura katolicka w wymiarze ogólnopaństwowym praktycznie nie istnieje. Rozwijają się jedynie wewnątrz grup narodowościowych. Przyniesiona przez emigrantów wiara katolicka oscylowała między przetrwaniem a asymilacją. Nie było miejsca ani siły na troskę o rozwój katolickiej kultury. Tym bardziej, że środowisko nie było przyjazne, było wręcz wrogie. Wśród wielu przyczyn trzeba zwrócić uwagę na kwestię fundamentalną, a mało uchwytną, którą jest utopia Ameryki, realizowana konsekwentnie od początku. Katolicy byli przeważnie ludźmi biednymi, pozbawionymi oparcia materialnego i społecznego. Musieli się troszczyć o przetrwanie, a następnie o godziwe warunki życia. Nie dochodziła do nich idea tworzenia nowego raju, ani w wersji beztroskiej sielanki, ani w wersji supercywilizacji. W tej sytuacji mogła pojawić się inna wizja świata, bardziej podobna do tej, którą nakreślił katolicki pisarz angielski z początku XX wieku, Tolkien⁴¹, albo niemiecki myśliciel Dietrich von Hildebrand, który wyemigrował do Ameryki w roku 1940⁴².

Pod koniec II wojny światowej nasilił się społeczny modernizm, nurt ideowy wrogi Kościołowi, wdzierający się nawet do społeczności katolickiej. W Stanach Zjednoczonych ujawnił się w formie „amerykanizmu”. Oznaczało to sprowadzanie chrześcijaństwa do narzędzia wprowadzającego amerykańską utopię w wymiar ogólnoswiatowy. Globalizacja utopii nowego porządku światowego oznaczała dążenie do likwidacji Kościoła, aczkolwiek w innej formie, niż czyniły to faszyzm i komunizm. Papież Pius XII bezskutecznie starał się uświadomić katolików, mówiąc o tym,

³⁹ Por. J. Piekoszewski, *Katolicyzm amerykański*, London 1986, s. 62.

⁴⁰ Zob. tamże, s. 16: „Utrąciła – między innymi – kandydaturę Alfreda E. Smitha, katolickiego gubernatora stanu nowojorskiego, na stanowisko prezydenta w 1924 roku, a następnie – choć nie spowodowała klęski – osłabiła obóz katolicki w czasie przedwyborczej kampanii J.F. Kennedy’ego w 1960 roku”.

⁴¹ Por. Ch.A. Coulombe, *Władca Pierścieni – spojrzenie katolickie*, w: Tolkien, *Księga pamiątkowa. Studia o spuściznie literackiej*, red. J. Parce, Poznań 2003, s. 61.

⁴² Zob. D. von Hildebrand, *Koń Trojański w mieście Boga. Przyczyny kryzysu w Kościele katolickim*, Warszawa 2000.

co kryje się pod przykrywką liberalizmu politycznego⁴³. Nawet teologowie dali się przekonać, że wolność, sprawiedliwość społeczna i równość głoszone przez liberałów – są doskonale zgodne z Ewangelią⁴⁴.

Autonomia Kościoła wobec państwa sprzyja realizacji celu nadprzyrodzonego przez chrześcijan, a jednocześnie sprzyja realizacji wartości doczesnych. Wszystko wskazuje na to, że idealna relacja tych dwóch form życia zbiorowego na tym świecie nie jest możliwa. Nawet wtedy, gdyby wszyscy byli katolikami, w realiach tego świata państwo nie byłoby katolickie, ponieważ tworzone jest i rządzone przez ludzi słabych i grzesznych. Przykładem jest Hiszpania po zakończeniu wojny domowej hiszpańskiej 1936–1939. Początkowo krajem rządziła falanga, ukształtowana przez idee socjalizmu narodowego, nieprzychylna katolicyzmowi. Dopiero w latach pięćdziesiątych, gdy rząd tworzyli katolicy przynależący do *Opus Dei*, kraj został wyprowadzony na drogę wspianiałego rozwoju gospodarczego. Stanowili oni rdzeń „trzeciej siły”, opozycyjnej wobec falangi oraz wobec marksizmu⁴⁵. Podobny trójpodział można zauważyć w dziejach Stanów Zjednoczonych.

Katolickie nauczanie społeczne, ukierunkowane przez papieży i biskupów, zmierza do uformowania chrześcijan świeckich, którzy powinni w przyszłości w sposób fachowy kierować społeczeństwem. Apostolat wewnętrzkościelny świeckich powinien współlistnieć z działalnością w zakresie rzeczywistości doczesnych⁴⁶. Stolica Apostolska zachęca do współpracy i budowania nowego świata.

2.3. Niechrześcijańskie grupy religijne w kontekście amerykańskiej utopii

Dziesiątki milionów Amerykanów sprzyja ruchowi New Age i okultyzmowi⁴⁷. W Nowym Yorku, w 1975 roku La Vey opublikował *Biblię szatana*, która cieszyła się wielką popularnością. Na przeciwnym krańcu

⁴³ Por. D. Castellano, *El problema del modernismo social: apuntes para una „lectura” de la experiencia política italiana contemporánea*, „Verbo”, 2004, nr 423–424, s. 205.

⁴⁴ Por. M. Qualizza, *Il cristianesimo ha fatto fiorire l'Europa*, „La vita cattolica”, 2002, nr 30, s. 8.

⁴⁵ Por. E. Vilanova Bosch, *La teología en España e los últimos 50 años*, „Revista Española de Teología”, 50(1990), s. 393.

⁴⁶ Jan Paweł II, Adhortacja *Ecclesia in America*, n. 44.

⁴⁷ R. Laurentin, *Szatan mit czy rzeczywistość?*, Warszawa 1988, s. 150: „Jest to manifest (La Vey, *Biblia szatana*), który powinien nazywać się Księgą perwersji satanistycznych (w tym seksualnych). Pracę swą dedykował Rasputinowi i Fryderykowi Nietzsche’mu, jak gdyby szatan doskonale rozpoznawał swoich ludzi”.

Stanów Zjednoczonych odżywała starożytna gnoza. Jej wizytówką jest wspólnota *Ecclesia Gnostica Mysteriorum*, działająca w mieście Palo Alto⁴⁸. Wyznawcy współczesnej gnozy nie ograniczają się do zachowywania tradycji. Nie trzymają się sztywno starych wierzeń. Mogą je dowolnie interpretować i zmieniać⁴⁹. Realizują oni utopię, o której marzyli uciekinierzy z Europy, zakładający w Ameryce nowy świat.

W przestrzeni nauk przyrodniczych, w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX wieku, Kalifornia stała się miejscem tworzenia neognozy, która jest „antypozytywistycznym namysłem nad szczegółowymi dyscyplinami naukowymi (wyrażonymi w terminach filozoficzno-religijnych), pragnącym dotrzeć do pełnej wiedzy (*gnosis*), wobec której nauka stanowi jedynie etap wstępny”⁵⁰. Wszystkie te nurty przemieniają utopię pierwotnego raj, w którym człowiek żyje beztrosko pod czujnym okiem Bożej opatrności, w nową utopię, nieskończonej potęgi człowieka, panującego nad kosmosem i nie mającego nad sobą nikogo. Przejścia religijne i naukowe mają prowadzić do tego samego celu, co muzyka rockowa i narkotyki, do przejścia przez magiczne drzwi do sfery nazwanej przez Carlosa Castanedę „światłem czarnoksiężnika”⁵¹.

W aspekcie całościowym oznacza to przejście od utopii założycielskiej do utopii nowej, wprowadzającej Stany Zjednoczone na nowy poziom świetlanej przyszłości. Realizowany jest alians między utopią cywilizacji technicznej Nowego Świata i kosmicznymi energiami Najstarszej Kultury Ziemi⁵². W ten sposób Kalifornia tworzy centrum jednoczące cywilizacje azjatyckie z cywilizacją atlantycką⁵³. Dialektyka Wschodu i Zachodu ma doprowadzić do utworzenia super człowieka⁵⁴.

STRESZCZENIE

Celem artykułu było ukazanie najskrytszych motywów, leżących u podstaw Stanów Zjednoczonych, kierujących rozwojem państwa. Można znaleźć wiele wypowiedzi

⁴⁸ Zob. J. Drane, *Co ma New Age do powiedzenia Kościołowi?*, Kraków 1993, s. 77.

⁴⁹ Por. tamże, s. 80; P. Liszka, *Gnostyckie korzenie ruchu New Age*, w: *Złudzenia Nowej Ery. Teologowie o New Age*, red. I. Dec, Oleśnica 1993, s. 52.

⁵⁰ J. Stryjecki, *Gnoza II*, w: EK, t. 5, kol. 1214; por. P. Liszka, *Historyczna ciągłość pomiędzy New Age a starożytną gnozą*, „Studia Paradyskie”, 4(1994), s. 70.

⁵¹ C. Castaneda, *The Power of Silence*, New York, 1987; por. D. Hunt, T.A. McMahon, *Ameryka nowy uczeń czarnoksiężnika*, Warszawa 1994, s. 29.

⁵² Por. O. Lattimore, *From China, looking outward*, Cambridge 1964, s. 1.

⁵³ Por. J. Fueyo, *La vuelta de los Buddas*, dz. cyt., s. 406.

⁵⁴ Por. tamże, s. 468.

na ten temat. Najważniejsze z nich to dwa projekty: nowego raju, w którym człowiek żyje w harmonii z przyrodą, oraz nowej cywilizacji, w której wykorzystuje osiągnięcia techniczne i zasoby przyrody do budowania nowej cywilizacji. Dziś pierwotna utopia przemienia się w utopię nadczłowieka, jednoczącego Ziemię z kosmosem.

Słowa kluczowe: Stany Zjednoczone, utopia, Nowy Świat, początek, rozwój, zaangażowanie, chrześcijaństwo.

SUMMARY

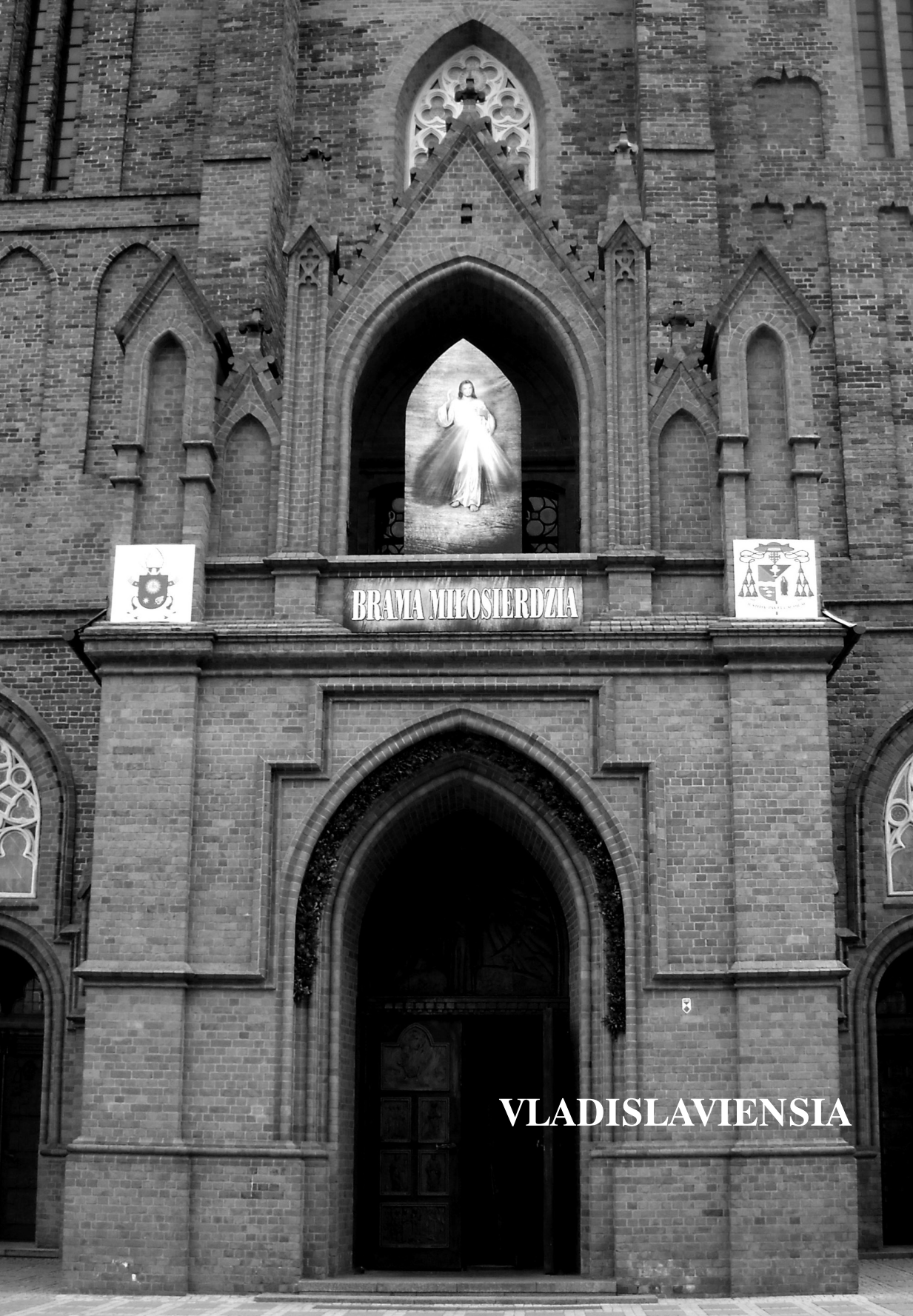
The article set itself the task of revealing the most secret motives lying behind the United States and having control of the development of that country. There are a number of opinions on this question. Two projects appear to be the most important: that of a new paradise where man lives in harmony with nature and that of a new civilization where technological achievements and natural resources are made use of for the purpose of building a new civilization. Up to this day this utopia has been turning into a utopia of a superman who combines in himself the earth with outer space.

Key words: United States, utopia, New World, beginning, development, commitment, Christians.

BIBLIOGRAFIA

- Jan Paweł II, Adhortacja *Ecclesia in America*, 1999.
- Bartnik C.S., *Kościół jako sakrament świata*, Lublin 1999 (*Dzieła zebrane*, t. 4).
- Bierdiajew M., *Rosyjska idea*, wyd. 2, Warszawa 1999.
- Castaneda C., *The Power of Silence*, New York 1987.
- Castellano D., *El problema del modernismo social: apuntes para una „lectura” de la experiencia política italiana contemporánea*, „Verbo”, 2004, nr 423–424, s. 197–216.
- Coulombe Ch.A., *Władca Pierścieni – spojrzenie katolickie*, w: Tolkien. *Księga pamiątkowa. Studia o spuściznie literackiej*, red. J. Parce, Poznań 2003.
- Drane J., *Co ma New Age do powiedzenia Kościołowi?*, Kraków 1993.
- Filipowicz S., *Ameryka. Alfabet nadziei*, Warszawa 1991.
- Fuentes C., *Pogrzebane zwierciadło*, Łódź 1994.
- Fueyo J., *La vuelta de los Buddas*, Madrid 1973.
- Furet F., *Wstęp*, w: A. de Tocqueville, *Dawny ustrój i rewolucja*, Kraków 1994, s. 5–20.
- Galindo F., *El „fenómeno de las sectas” fundamentalistas. La conquista evangélica de América Latina*, wyd. 2, Estella 1994.
- Gonzáles de Cardedal O., *Historia, hombres, Dios*, Madrid 2005.

- Grudzińska-Gross I., *Piętno rewolucji. Custine, Tocqueville i wyobraźnia romantyczna*, Warszawa 1995.
- Hildebrand D., *Koń Trojański w mieście Boga. Przyczyny kryzysu w Kościele katolickim*, Warszawa 2000.
- Hunt D., McMahon T.A., *Ameryka nowy uczeń czarnoksiężnika*, Warszawa 1994.
- Lattimore O., *From China, looking outward*, Cambridge 1964.
- Laurentin R., *Szatan mit czy rzeczywistość?*, Warszawa 1988.
- Liszka P., *Gnostyckie korzenie ruchu New Age*, w: *Złudzenia Nowej Ery. Teologowie o New Age*, red. I. Dec, Oleśnica 1993, s. 49–59.
- Liszka P., *Historyczna ciągłość pomiędzy New Age a starożytną gnozą*, „*Studia Paradyckie*”, 4(1994), s. 57–87.
- Messori V., *Czarne karty Kościoła*, Katowice 1998.
- Piekoszewski J., *Katolicyzm amerykański*, London 1986.
- Qualizza M., *Il cristianesimo ha fatto fiorire l'Europa*, „*La vita cattolica*”, 2002, nr 30, s. 8.
- Riencourt A., *The coming Caesars*, London 1958.
- Saiz Barbera J., *Pensamiento histórico cristiano*, Madrid 1967.
- Smaga J., *Америка*, w: *Mentalność rosyjska*, red. A. Lazari, Katowice 1995, s. 8.
- Stryjecki J., *Gnoza II*, w: *EK*, t. 5, kol. 1212–1215.
- Vilanova Bosch E., *La teología en España e los últimos 50 años*, „*Revista Española de Teología*”, 50(1990), s. 385–433.
- Żyro T., *Boża plantacja. Historia utopii amerykańskiej*, Warszawa 1994.



BRAMA MIŁOŚCIERDZIA

VLADISLAVIENSIA



BRAMA MIŁOSIERDZIA

KS. WOJCIECH FRĄTCZAK

POŻYTECZNY PANEGIRYK

Ujawnione na nowo źródło do dziejów diecezji włocławskiej

Pisząc opracowania dziejów różnych parafii nie można nigdy być pewnym kompletności pracy. Pisanie historii przypomina czasami pracę detektywa, który musi odkrywać rozmaite zawiłości i ze strzępów informacji składać całość. Już wiele razy wydawało się, że wszystko jest odkryte i nic więcej nie da się powiedzieć, a potem znajdowano nowe dokumenty lub przywracano na nowo do obiegu zapomniane publikacje, które znacznie poszerzały naszą wiedzę.

Podobnie jest i w tym przypadku. Dzięki umieszczeniu w Internecie zapomnianej publikacji z XVII wieku dotyczącej terenu obecnej diecezji włocławskiej stała się ona powszechnie dostępna¹. Dotychczas była ona jedynie odnotowana przez J. Lelewela i K. Estreichera². Jest to publikacja wydana, w języku łacińskim, ku uczczeniu pięćdziesięcioletnia kapłaństwa arcybiskupa gnieźnieńskiego Macieja Łubieńskiego³,

KS. WOJCIECH FRĄTCZAK – dr hab.; studia z zakresu historii Kościoła na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, adiunkt w Zakładzie Historii Kościoła i Patrologii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu.

¹ <http://www.wbc.poznan.pl/dlibra/docmetadata?id=260087&from=publication>.

² Zob. K. Estreicher, *Bibliografia polska. Stulecie XV–XVIII*, t. 20, Kraków 1905, s. 81.

³ Maciej Łubieński (2 II 1572 – 28 VIII 1652) – biskup chełmski, biskup poznański, biskup kujawsko-pomorski, arcybiskup metropolita gnieźnieński, prymas Polski. Po studiach w Akademii Krakowskiej, w Niemczech i we Włoszech współpracownik bp. M. Pstrokońskiego w Przemyślu (1601–1609) i jeden z sekretarzy Zygmunta III Wazy (1605–1615). Kanonik poznański (1597) i gnieźnieński (1600), prepozyt łęczycki (1607), kanonik krakowski (1612). Od 1617 r. komendatoryjny prepozyt bożogrobców w Miechowie. Złożył tam śluby zakonne i gorliwie troszczył się o rozwój życia religijnego zakonu. Mianowany przez króla 11 XI 1620 r. biskupem chełmskim, zatwierdzenie papieskie otrzymał 17 V 1621 r. Przeprowadził wizytację diecezji, erygował sufraganię i przeprowadził synod diecezjalny (1624). W 1627 r. (14 IV) został przeniesiony przez papieża na biskupstwo poznańskie, gdzie również przeprowadził wizytację, synod diecezjalny (1628) i przyczynił się do odbudowy katedry. Zabięgał o urząd

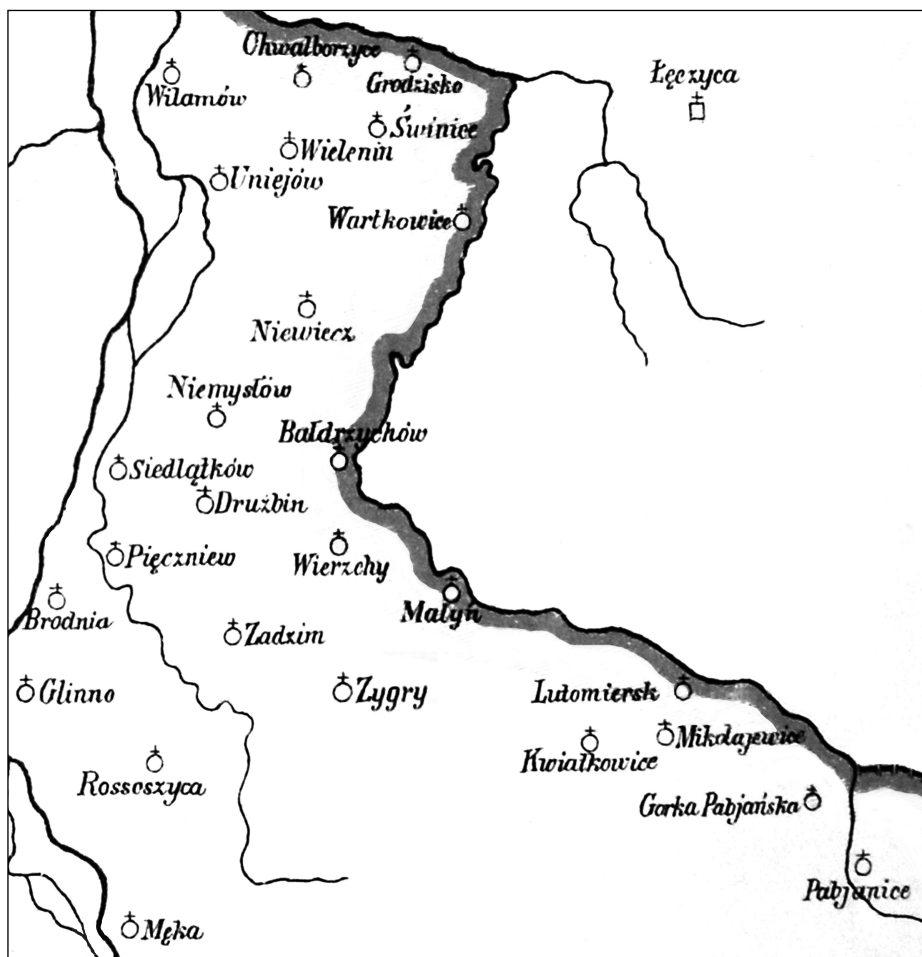
obchodzonego w kolegiacie uniejowskiej przez zgromadzone tam duchowieństwo dekanatu uniejowskiego 29 kwietnia 1652 r., a zawierająca m.in. spis parafii oraz duchowieństwa tegoż dekanatu⁴. Jest to forma hołdu od wymienionych imiennie kapłanów dla Jubilata. A to, że taki spis został kiedyś wydrukowany i jeden z egzemplarzy zachował się do dziś, jeszcze raz potwierdza stare przysłowie: *Verba volant, scripta manent* (słowa ulatują, pismo pozostaje).

Ówczesny świątły dziekan uniejowski i w dodatku niebojący się pisać wydrukował taką publikację, która zachowała się fizycznie chyba tylko w jedynym egzemplarzu, w Bibliotece Akademii Umiejętności w Krakowie⁵. Podaje ona, jak wspomniano, wykaz 26 miejscowości parafialnych (oprócz kościoła parafialnego odnotowane zostały także inne kościoły istniejące w danej miejscowości) w dekanacie uniejowskim w 1652 roku. Tym samym jest to chyba najstarszy schematyzm zachowany w Polsce. Opis dotyczący każdej parafii składa się z dwóch części: pierwsza to wezwanie kościoła oraz jego obsada personalna, druga to hymn, różnej długości (od czterech do dziewięciu wersów), na cześć patrona kościoła, ale w nawiązaniu do jubilata bp. M. Łubieńskiego. Dla historyków szczególnie znaczenie ma ta pierwsza część, którą można uważać za swoisty

biskupa kujawsko-pomorskiego, na który otrzymał przeniesienie 24 III 1631 r. Tutaj również troszczył się o rozwój życia religijnego, wyposażając seminarium duchowne, katedrę i restaurując pałac biskupi. Już w 1639 r. przedstawiony był na arcybiskupstwo gnieźnieńskie, gdzie przeniesiony został 27 XI 1641 r. Prowadził ożywioną działalność pasterską. Był inicjatorem ekumenicznego *Colloquium charitativum* w Toruniu (1644). Ufundował kaplicę Matki Bożej na Jasnej Górze (1644) i wiele kościołów. W życiu politycznym nie odegrał większej roli, poświęcając się życiu religijnemu i pracy duszpasterskiej. Zmarł w opinii świętości. W. U r b a n, *Łubieński Maciej*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 18, Wrocław 1973, s. 491–493; P. N i t e c k i, *Biskupi Kościoła w Polsce. Słownik biograficzny*, Warszawa 1992, s. 130–131.

⁴ *Epos Divorvm Decanatus Vnieiouiensis*. Illustrissimo Principi ac Reuerendissimo Domino, D. Matthiae Lubienksi, Archiepiscopo Gnesnensi, Legato Nato, Regni Poloniae Primati, Primoq[ue] Principi. Inter secundus Honoris ac Muneris Hierarchici nuptias, Ac noua Sacerdotalis seculi auspicia plaudentium A Congregatione Cleri eiusdem Decanatus Authore [et] Praesidente eidem Reuerendo Domino, D. Joanne Koptowski, Canonico Lascensi, Praeposito Pabianicensi, Parocho in Małyn, Decanoq[ue] Rurali Unieioviensi. Ac sacra[e] Apostolica[e] autoritate publico Notario Concinnatum oblatum. Vnieiovi die XXIX Aprilis, Anno Domini M.DC.L.II. (Na końcu:) Calissii typis Collegii Societatis Jesu Anno 1652 imprimebat Andreas Chojniewicz, w 4ce, kart 17 nlb. Na odwrocie strony tytułowej aprobatę dzieła podpisał, jako cenzor ksiąg w archidiecezji gnieźnieńskiej, ks. Stefan Damalewicz, teolog i historyk działający przedtem także we wrocławskim środowisku kościelnym.

⁵ Autorem był Jan Koptowski – kanonik kapituły kolegiackiej w Łasku, prepozyt pabianicki, proboszcz parafii Małyń, dziekan wiejski uniejowski, notariusz publiczny.



schematyzm, a w nim zwłaszcza przydatna jest obsada personalna wymienionych kościołów, która dotychczas nie była znana z innych źródeł. I tak na przykład w opublikowanych już monografiach niektórych parafii dekanatu uniejowskiego podano zestawienia proboszczów i wikariuszy tych parafii. Okazuje się jednak, że te katalogi można poszerzyć.

Niniejsze opracowanie nie jest dosłownym przedrukiem omawianego źródła, ale w sposób uporządkowany podaje w języku polskim zawarte w nim informacje. Autor wylicza miejscowości parafialne dekanatu uniejowskiego w następującym porządku: zaczyna od stolicy dekanatu Uniejowa, potem wzdłuż granicy północnej dekanatu, następnie wschodniej i południowej, a wraca wzdłuż granicy zachodniej.

Takie opisy dekanatu były normą w księgach wizytacyjnych. Przy każdej parafii podano wezwanie kościoła, dodatkowe informacje, jeśli takie odnotowano, a wreszcie kapłanów odpowiedzialnych za duszpasterstwo w nich. Niektórzy z nich posiadali nominalnie różne funkcje przy kilku kościołach. Jeżeli chodzi o nazwy i nazwiska, na pierwszym miejscu stawia się je we współczesnej formie (jeśli udało się je odtworzyć) i pisowni; w przypadkach znacznych rozbieżności nazwę w formie użytej w publikacji podaje się w nawiasie. Należy też pamiętać, że określenie *ecclesia* używane tak często w tej publikacji oznacza zamiennie kościół oraz parafię.

Uniejów – miasto⁶

W Uniejowie w tym czasie było pięć kościołów: świątynia kolegiacka oraz cztery inne kościoły.

Przy kolegiacie pw. św. Floriana, która została rozbudowana, odnowiona i przyozdobiona staraniem bp. Macieja Łubieńskiego (w 1649 r.), funkcjonowała kapituła kolegiacka. W 1652 r. składała się ona z dziesięciu członków: czterech prałatów i sześciu kanoników.

Do grona prałatów należeli: prepozyt – Adrian Grodecki⁷, który w omawianej publikacji został określony jako: biskup tytularny theodosiensis, sufragan gnieźnieński, opat witowski, archidiakon kurzelowski, kustosz łowicki; archidiakon – Zygmunt Cieligowski, archidiakon wrocławski⁸, kanonik płocki; dziekan – Marcin Zaleski; kustosz i oficjał uniejowski – Jakub Zaborowski, którego uposażenie stanowiło probostwo w Chełmie.

⁶ *Epos...*, k. A₃r-[A₄]r.

⁷ Adrian Grodecki (? – 1658) sufragan gnieźnieński. Archidiakon kurzelowski, kustosz łowicki, kanonik łączycy i gnieźnieński. 12 XII 1644 prekonizowany biskupem tytularnym Teodozji (Theodosien) i sufraganem gnieźnieńskim, sakrę biskupią przyjął 25 VI 1645. Bronił majątku Kościoła przed nadmiernymi dystrybucjami wojskowymi. Administrator opactwa trzemeszeńskiego, gorliwie spełniał funkcje biskupie rezydując przy katedrze. P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce. Słownik biograficzny*, Warszawa 1992, s. 73; J. Korytkowski, *Prałaci i kanonicy katedry metropolitalnej gnieźnieńskiej*, t. 2, Gniezno 1883, s. 137–140.

⁸ Zygmunt Cieligowski, h. Rawicz, jako kanonik płocki otrzymał kanonię wrocławską, a następnie został archidiakonem uniejowskim. Był także sekretarzem królewskim, kanonikiem kruszwickim. – S. Chodyński, *Katalog prałatów i kanoników wrocławskich*, k. 96 (kopia kserogr. rkpsu w Bibl. Sem. Włocł., sygn.: v 6.0), natomiast A. Fiućka – *Prałaci i kanonicy kolegiaty kruszwickiej*, [Popowo Kościelne 1938–1939] (mszps w Archiwum Diecezjalnym we Wrocławku) – nie odnotował go.

Grono kanoników stanowili: Adam Piątkowicz⁹, kanonik gnieźnieński, fundi Janiszewo¹⁰; Grzegorz Kolankowicz, fundi Świni-ce; Tomasz Sopiński, fundi Sworawa (Swarawa), dodano do niej także probostwo w Grzegorzewie; Mateusz Rowiński, fundi Ner (Nyr)¹¹; Feliks Rudnicki, fundi Rzeczyca¹²; Stanisław Skalski, fundi Grabów.

Poza tym przy kolegiacie funkcjonowało kolegium mansonarzy i wikariuszy. Do kolegium mansonarzy (kolegium mansonarzy uniejowskich zostało założone 28 IV 1491 r. przez bp. Zbigniewa Oleśnickiego, jako wikariuszy archidiacona) należeli rezydujący w samym mieście Uniejowie kapłani: Franciszek Gawenda (Gawenda, proboszcz w Boleszczynie), Andrzej Widelcius, Sebastian z Dobrej (Dobrensis), Wojciech Wolstinus, Stanisław Granatowicz; a do kolegium wikariuszy proboszczowie wiejscy (niektórzy spoza dekanatu uniejowskiego): Walenty Węgierski, Jakub Witkowicz, Mateusz Celerinus, Andrzej Tłomieński, Bartłomiej Wieczyna.

Oprócz kolegiaty w Uniejowie w omawianej publikacji zostały odnotowane jeszcze cztery inne kościoły¹³.

Kościół pw. Najświętszego Ciała Chrystusa¹⁴, w którym święte obrzędy sprawuje ks. Grzegorz Rychlicki, mansonarz uniejowski (wyżej w katalogu mansonarzy jednak nie wymieniony).

⁹ Adam Piątkowicz – kanonik gnieźnieński i uniejowski, studia w Rzymie uwieńczył doktoratem teologii i obojga praw. Po powrocie do kraju został wyświęcony na kapłana, a następnie powołany na penitencjarza przy kościele metropolitalnym i profesora przy szkole kapitulnej w Gnieźnie. W 1650 r. uzyskał kanonię w kapitule katedralnej gnieźnieńskiej, a także kanonię w kapitule kolegiackiej uniejowskiej. Zapadłszy na zdrowiu, szukał pomocy u lekarzy zagranicznych, lecz zaskoczony nagłą słabością w miasteczku Milicz, tam zmarł zapewne w 1657 r. J. Korytkowski, *Pralaci i kanonicy katedry metropolitalnej gnieźnieńskiej*, t. 3, Gniezno 1883, s. 204.

¹⁰ Majątek kapitulny przypisany dla danego kanonika.

¹¹ Miejscowość w parafii Wartkowiec.

¹² Fundi „Rzeczyca” wyjątkowo posiadało własną biblioteczkę używaną przez ówczesnego kanonika. W. Kujawski, *Rola instytucji kościelnych w życiu miasta*, w: *Uniejów. Dzieje miasta*, Łódź – Uniejów 1995, s. 380.

¹³ W publikacji tej nie ma żadnej wzmianki o kaplicy na zamku uniejowskim, pw. św. Wojciecha, a także o położonym poza miastem kościele św. Antoniego opata. – „Rocznik Diecezji Włocławskiej” (RDWł), 2011, s. 940–941.

¹⁴ Kościół ten, wzniesiony w pierwszej poł. XV w., spełniał rolę kościoła parafialnego dla miejskiej części parafii Uniejów, a opiekowali się nim mansonarze uniejowscy. Rozebrany przez Niemców w czasie II wojny światowej. – RDWł, 2011, s. 940; W. Kujawski, *Rola instytucji kościelnych...*, art. cyt., s. 399–340.

Kościół szpitalny pw. Ducha Świętego¹⁵, którym w miejsce prepozyta i w jego imieniu kieruje ks. Walenty Węgieński, wikariusz uniejowski.

Kościół pw. św. Mikołaja¹⁶, będący w posiadaniu zakonu benedyktynów, w którym obecnie funkcję prepozyta pełni o. Grzegorz Lajbzer, mający do pomocy Cypriana Gawendę, profesa tyńckiego.

Kościół pw. św. Wojciecha, męczennika¹⁷, zbudowany staraniem i nakładem ks. Franciszka Gawendy, mansonarza uniejowskiego, proboszcza w Boleszczynie.

Wilamów (Wielanowo)¹⁸

Kościół pw. św. Mateusza, apostoła i ewangelisty¹⁹, będący filią parafii w Uniejowie, w 1652 r. był zamknięty z powodu interdyktu nałożonego za zamordowanie przez mieszkańców tej wsi kapłana i nie posiadał własnego duszpasterza (kuratora), lecz był przy nim ustanowiony komendarz ks. Stanisław Dąbrowski (Dambrowski), przedtem proboszcz w Niewieszu.

Wielenin²⁰

Kościół pw. św. Jakuba, apostoła²¹. Parafia inkorporowana (włączona) do kolegium wikariuszy w Uniejowie²², obecnie w imieniu tego kolegium duszpasterstwo prowadzi ks. Bartłomiej Kostkowski.

¹⁵ Był to kościół drewniany, ufundowany wraz z przytułkiem w 1283 r. przez abp. Jakuba Świnkę. Z powodu zniszczenia został rozebrany w 1780 r. RDWł, 2011, s. 940; W. Kujawski, *Rola instytucji kościelnych...*, art. cyt., s. 396–397.

¹⁶ Ufundowany prawdopodobnie przez abp. Jarosława Skotnickiego dla sprowadzonych w 1360 r. do Uniejowa benedyktynów z Tyńca, którym tę świątynię nadał jako prepozyturę. Jej prepozyt miał ponadliczbową stallę w kapitule kolegiackiej uniejowskiej. Kościół ten przetrwał do 1770 r., kiedy to spalił się i nie został odbudowany. RDWł, 2011, s. 940–941; W. Kujawski, *Rola instytucji kościelnych...*, art. cyt., s. 399.

¹⁷ Kościół ten został zbudowany w 1650 r. w bezpośrednim sąsiedztwie zamku uniejowskiego, ale po drugiej stronie rzeki Warty. Konsekrowany w 1673 r. Przetrwał do drugiej poł. XVIII w., kiedy to został rozebrany z powodu zniszczenia. RDWł, 2011, s. 940; W. Kujawski, *Rola instytucji kościelnych...*, art. cyt., s. 401.

¹⁸ *Epos...*, k. [A₄]r-v.

¹⁹ Był to drugi z kolei kościół w parafii Wilamów (założonej w drugiej poł. XIV w.), drewniany, zbudowany po 1518 r., który przetrwał do pocz. XVIII w. RDWł, 2011, s. 971.

²⁰ *Epos...*, k. [A₄]v.

²¹ Był to pierwszy kościół, zbudowany z drewna modrzewiowego, w parafii Wielenin (erygowanej w drugiej poł. XIV w.), który – restaurowany – przetrwał do 1925 r. RDWł, 2011, s. 968.

²² W 1535 r. włączona do uposażenia wicekustodii uniejowskiej.

Chwalborzyce (Falibożyce)²³

Kościół pw. św. Marcina, biskupa²⁴. Parafią zarządza nowo mianowany proboszcz, ks. Sebastian K i e l a n o w s k i.

Świnice (Swieńce)²⁵

Kościół pw. św. Gotarda, biskupa²⁶. Opiekę duszpasterską w parafii sprawuje ks. Stefan P o r c z y ń s k i, dotychczas jeszcze nie ustanowiony formalnie proboszczem.

Grodzisko²⁷

Kościół parafialny pw. św. Apostołów Piotra i Pawła²⁸, który wówczas był w posiadaniu proboszcza ks. Mikołaja G r o d z i s k i e g o, który na wspomnianym zgromadzeniu duchowieństwa w 1562 r. został wybrany na doradcę i pomocnika dziekana [ks. Jana Koptowskiego].

Wartkowice²⁹

Kościół parafialny pw. Narodzenia Najświętszej Maryi Panny³⁰, którego zarządzanie podjął niedawno ks. Feliks M o s z a k o w s k i.

Niewiesz³¹

Kościół pw. Wszystkich Świętych³². Parafia nie jest obsadzona od 6 miesięcy, po rezygnacji ks. Stanisława Dąbrowskiego (Dambrowskiego),

²³ *Epos...*, k. [A₄]v-Br.

²⁴ Był to pierwszy kościół w parafii Chwalborzyce (erygowanej w 1311 r.), drewniany, który spłonął od uderzenia pioruna w 1766 r.

²⁵ *Epos...*, k. Br.

²⁶ Był to drugi z kolei kościół w parafii Świnice Warckie (erygowanej w drugiej poł. XIII w.), drewniany, wystawiony w 1592 r., który przetrwał do 1828 r. RDWł, 2011, s. 964–965; W. F r ą t c z a k, *Świnice Warckie*, w: EK, t. 18, kol. 419.

²⁷ *Epos...*, k. Br.

²⁸ Był to drugi z kolei kościół w parafii Grodzisko (założonej na przełomie XIV i XV w.), wystawiony staraniem miejscowego dziedzica, Jana Rudnickiego, w 1612 r. (konsekrowany w 1620 r.) jako budynek murowany, w stylu późnorenesansowym, który – wielokrotnie remontowany – przetrwał do obecnych czasów. RDWł, 2011, s. 951–952.

²⁹ *Epos...*, k. Br-v.

³⁰ Parafia została erygowana ok. 1430 r. (obecnie w archidiec. łódzkiej). Wspomniany kościół obecnie nie istnieje, parafia posiada świątynię wybudowaną w latach 1981–1985. *Archidiecezja łódzka. Informator 2007*, s. 484–486.

³¹ *Epos...*, k. Bv.

³² Był to pierwszy, drewniany, kościół w parafii Niewiesz (utworzonej na pocz. XV w.). ufundowany na pocz. XV w. przez rodzinę Chebdów, który przetrwał do ok. poł. XVIII w.

ale piecza duszpasterska nad nią została przez urząd kościelny uniejowski powierzona ks. Stanisławowi Więckowiczowi, który niebawem będzie ustanowiony proboszczem.

Bałdrzychów (Bełdrzychowo)³³

Kościół parafialny pw. św. Idziego³⁴, wyznawcy, w którym duszpasterstwo sprawują cystersi, a w tym czasie odpowiedzialny jest za nią prepozyt tutejszy Stanisław Bartnikowicz, przełożony z klasztoru w Sulejowie, i utrzymuje dwóch zakonników cysterskich.

Małyń³⁵

Kościół parafialny pw. św. Andrzeja³⁶, apostoła; zarządza nim jako proboszcz Jan Koptowski, kanonik łaski, dziekan wiejski uniejowski, który utrzymuje przy nim dwóch wikariuszy, księży: Szymona Wojtowicza i Kazimierza Frąckowicza, którzy niedawno rozpoczęli sprawowanie tutaj świętych obrzędów.

Lutomiersk (Lutomiersko) – miasto³⁷

W tym mieście³⁸ znajdowały się wówczas trzy kościoły.

Pierwszy to kościół parafialny pw. Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, który od 6 miesięcy, po śmierci ks. Jakuba Pieszczkowicza (Pieszczkowica), nie jest obsadzony. Pracuje przy nim czterech księży, z których na proboszcza nadają się: Dawid Dawidowicz i Andrzej Tworkiewicz.

Druga świątynia to kościół św. Bartłomieja, apostoła, przy którym jest przytułek dla ubogich (hospitale). Opiekę duszpasterską w kościele i w przytułku sprawuje jako prepozyt szpitalny wspomniany wyżej Dawid Dawidowicz.

Nowy murowany z cegły, wybudowany w 1874 r., został wysadzony w powietrze przez Niemców w 1939 r. Obecny wybudowano w 1974 r. RDWł, 2011, s. 958.

³³ *Epos...*, k. Bv.

³⁴ Wymieniony kościół był prawdopodobnie drugą świątynią w tej parafii (erygowanej ok. 1176 r., obecnie w archidiec. łódzkiej), istniejącą w latach 1491–1824. *Archidiecezja łódzka. Informator 2007*, s. 472–473.

³⁵ *Epos...*, k. B₂r.

³⁶ Był to pierwszy kościół w parafii Małyń (utworzonej prawdopodobnie w XIII w.), który przetrwał do około poł. XVIII w. RDWł, 2011, s. 814.

³⁷ *Epos...*, k. B₂r-v.

³⁸ Obecnie w archidiecezji łódzkiej.

Trzecia świątynia to kościół zakonny franciszkanów reformatów³⁹, dotychczas nie konsekrowany, ale sprawowane są w nim święte obrzędy, za pozwoleniem kompetentnych władz duchownych. Pracuje przy nim ośmiu zakonników: pięciu ojców kapłanów i trzech braci, a ich przełożonym jest o. Franciszek Mrowiński.

Górka Pabianicka (Gorka)⁴⁰

Kościół parafialny pw. św. Marcina i Marii Magdaleny⁴¹. Zarządza nim ks. Jan Karowski, już bardzo stary, który ma dwóch wikariuszy: księży Augustyna Dłotowskiego (Dłotovium) i Piotra Borowskiego.

Pabianice – miasto⁴²

W kościele parafialnym pw. św. Wawrzyńca, męczennika, na jego prepozyta na podstawie konkursu i złożonego egzaminu został wybrany ks. Jan Koptowski, ale jeszcze formalnie nie został nim ustanowiony, dopiero na to oczekuje. W kościele tym jest kolegium mansjonarzy, ale jeszcze formalnie nie zatwierdzone; wśród nich zaś dwóch wikariuszy: księży Franciszek Trzeciakowicz i Marcin Wałęski.

W tej parafii jest też przy przytułku dla ubogich (hisptale) kościół, czyli kaplica, pw. Świętego Krzyża, którym zarządza ks. Mateusz Burczyński, kustosz kolegiaty łaskiej.

Poza tym jest kaplica pw. św. Anny, konsekrowana, położona poza miastem.

Mikołajewice⁴³

Kościół parafialny pw. św. Barbary, dziewicy i męczennicy⁴⁴, który obecnie jest w posiadaniu ks. Jan Biestrzykowski, proboszcza tytularnego, który nie był obecny na zgromadzeniu (w 1652 r.).

³⁹ Reformatów do Lutomińska sprowadził w 1650 r. wojewoda Andrzej Grudziński i przekazał im zamek rycerski Zarembów; do 1659 r. wybudowali tu oni nowy kościół, pw. Niepokalanego Poczęcia Najśw. Maryi Panny, i klasztor. J. Spychała, *Lutomiński*, w: EK, t. 11, kol. 241.

⁴⁰ *Epos...*, k. B₂v-B₃r.

⁴¹ Parafia erygowana w XIV w. (obecnie w archidiec. łódzkiej). Wspomniany kościół obecnie nie istnieje. Parafia posiada świątynię wzniesioną w latach 1872–1875. *Archidiecezja łódzka. Informator 2007*, s. 436–437.

⁴² *Epos...*, k. B₃r-v.

⁴³ Tamże..., k. B₃v.

⁴⁴ Parafia erygowana 1420 r. (obecnie w archidiec. łódzkiej). Wymieniona świątynia obecnie nie istnieje, parafia posiada kościół z 1872 r. *Archidiecezja łódzka. Informator 2007*, s. 206–207.

Kwiatkowie⁴⁵

Kościół parafialny pw. Trójcy Przenajświętszej⁴⁶; do którego w tym czasie został przedstawiony ks. Jakub Z a b o r o w s k i, kustosz i oficjał uniejowski, i już niedługo zostanie ustanowiony proboszczem.

Zygrzy⁴⁷

Kościół pw. św. Wojciecha, biskupa i męczennika⁴⁸, filialny parafii Zadzim, konsekrowany niedawno przez sufragana gnieźnieńskiego Adriana Grodeckiego. Obsługuje go, jako kapelan, ks. Wojciech N a g ó r s k i.

Wierzchy⁴⁹

Kościół parafialny pw. św. Mikołaja, biskupa⁵⁰. Stanowisko proboszcza, po śmierci ks. Piotra Jankowskiego, nie jest obsadzone od 5 miesięcy⁵¹. Komendantem obecnie jest ks. Krzysztof K u b i c k i, który stara się o powierzenie mu tego beneficjum.

Zadzim⁵²

Kościół parafialny pw. św. Wacława, męczennika, i św. Małgorzaty, dziewicy i męczennicy⁵³, fundacji zmarłego Aleksandra Zalewskiego z Otoka, referendarza koronnego. Przy kościele tym pracuje czterech

⁴⁵ *Epos...*, k. B₃v.

⁴⁶ Parafia erygowana w XIV w. (obecnie w archidiec. łódzkiej). Wymieniona świątynia, wzniesiona w 1606 r., istnieje do dziś (obecnie pw. św. Mikołaja i św. Doroty). *Archidiecezja łódzka. Informator 2007*, s. 202–204.

⁴⁷ *Epos...*, k. [B₄]r.

⁴⁸ Drewniany kościół w Zygrach, dla obsługi miejscowych wiernych, został wzniesiony prawdopodobnie w latach dwudziestych XVII w., według spisu w 1652 r. poświęcony niedawno – przetrwał on do 1809 r. W tymże roku postawiono nowy fundacji Ignacego Cieleckiego Zaręby istnieje do dziś pw. św. Rocha. RDWł, 2011, s. 828; zob. *Parafia św. Rocha w Zygrach na tle historycznym 1921–2016*, red. K. Rulka, W. Krzywański (w przygotowaniu).

⁴⁹ *Epos...*, k. [B₄]r.

⁵⁰ Był to pierwszy kościół w parafii Wierzchy (założonej w XIV w.), który spalił się około 1725 r. RDWł, 2011, s. 820; zob. W. K a r a s i ń s k i, *Parafia św. Mikołaja w Wierzchach*, Włocławek 2012.

⁵¹ Można z tego wnioskować, że ks. Piotr Jankowski zmarł w listopadzie 1651 r.

⁵² *Epos...*, k. [B₄]r-v.

⁵³ Parafia Zadzim została założona w XIV w. W 1644 r. została wyniesiona do godności prepozytury kolegium mansonarzy w Uniejowie. Wzmiankowany kościół, drugi z kolei w tej parafii, został wystawiony w latach 1640–1642 i przetrwał do czasów obecnych. RDWł, 2011, s. 824–827; zob. *Gmina Zadzim 1919–2009*, [aut.:] A. Głowacki [i in.], Łódź 2010.

kapłanów: Marcin Z a d z i m s k i (Zadzimius) jako proboszcz oraz trzech mansjonarzy.

Rossoszyca⁵⁴

Kościół parafialny pw. św. Wawrzyńca, męczennika⁵⁵; zarządza nim jako proboszcz ks. Tomasz J a c h o c k i.

Męka⁵⁶

Kościół pw. św. Wojciecha – inkorporowany do kościoła św. Trójcy w Sieradzu⁵⁷, w którym administruje, przez wikariusza Stefana B r e z z n i e prebendariusza sieradzkiego, nieobecny Grzegorz K o n i e c k o w i c z.

Glinno⁵⁸

Kościół parafialny pw. św. Wita⁵⁹ – inkorporowany do kolegium mansjonarzy parafii Zadzim. Duszpasterstwo sprawują w imieniu kolegium stali wikariusze, obecnie jest nim Melchior K w i a t k o w i c z, pierwszy od czasu inkorporacji.

Brodnia⁶⁰

Kościół pw. św. Stanisława, biskupa – kościół filialny parafii Glinno⁶¹. Razem z tą parafią podlega proboszczowi w Zadzimiu. Duszpasterstwo sprawuje wikariusz ks. Franciszek S z w e j k o w i c z (Swejkowicz).

⁵⁴ *Epos...*, k. [B₄]v.

⁵⁵ Był to pierwszy kościół w parafii Rossoszyca (erygowanej na przełomie XIV i XV w.), wzmiankowany już w 1416 r., drewniany, który przetrwał do ok. 1770 r. RDWł, 2011, s. 817–818.

⁵⁶ *Epos...*, k. [B₄]v-Cr.

⁵⁷ Parafia w Męce została erygowana w drugiej poł. XIII w. W XVI w. (w 1548 lub 1571 r.) została wcielona do uposażenia kolegium mansjonarzy w Sieradzu. Wzmiankowany kościół był drugą z kolei świątynią (z drewna modrzewiowego) tej parafii, przetrwał do około 1670 r. RDWł, 2011, s. 1028.

⁵⁸ *Epos...*, k. Cr.

⁵⁹ W aktach archiwalnych spotyka się także rozszerzone wezwanie: św. Wita, Modesta i Krescencji. Parafia Glinno została założona w XIV w.; do prepozytury w Zadzimiu została wcielona w 1644 r. Pierwotny kościół, zapewne fundacji królewskiej, został spalony około 1780 r. RDWł, 2011, s. 985.

⁶⁰ *Epos...*, k. Cr.

⁶¹ Parafia Brodnia została założona w XIV w. Na pocz. XVI w. została afiliowana do parafii Glinno, a w 1644 r. obie zostały wcielone do prepozytury parafii w Zadzimiu. Wymieniony kościół parafialny jest drugim z kolei w tej parafii i został zbudowany około 1556 r.; po przebudowach i remontach przetrwał do czasów obecnych. RDWł, 2011, s. 985.

Pęczniew (Piecznow)⁶²

Kościół parafialny pw. św. Katarzyny, dziewicy i męczennicy⁶³, w którym obecnie zarządza jako proboszcz ks. Jan Brzeziński (Brzezinius).

Siedlątków (Siedlatkow)⁶⁴

Kościół parafialny pw. św. Marka, ewangelisty. Utworzona przy nim parafia została wyłączona z parafii Pęczniew⁶⁵. Obecnie jest w posiadaniu ks. Stanisława Sukięgo, pierwszego tutejszego proboszcza.

Drużbin (Drużbin)⁶⁶

Kościół parafialny pw. św. Stanisława, biskupa i męczennika⁶⁷, który staraniem Jakuba Zadzika, biskupa krakowskiego, jako dziedzica dóbr miejscowych, został – zamiast dawnego drewnianego – wystawiony jako murowany i otrzymał większe uposażenie. Obecnie zarządza nim jako proboszcz ks. Wojciech Jeżowski (Jezouius)⁶⁸.

Niemysłów (Niemysłów)⁶⁹

Kościół parafialny pw. św. Michała Archanioła⁷⁰; obecnie zarządza nim jako proboszcz ks. Jan Świeżyński, który nie był obecny na zgromadzeniu (z 1652 r.) ani nie podał żadnej przyczyny nieobecności.

⁶² *Epos...*, k. Cv.

⁶³ Był to pierwszy kościół w parafii Pęczniew (założonej w pierwszej poł. XIV w.), który przetrwał do około 1760 r. RDWł, 2011, s. 332.

⁶⁴ *Epos...*, k. Cv.

⁶⁵ Parafia w Siedlątkowie, utworzona z części parafii Pęczniew, została erygowana w 1642 r., przy filialnym kościele, drewnianym, istniejącym od 1497 r.; przetrwał on do około 1680 r. RDWł, 2011, s. 338; W. Frątczak, *Siedlątków*, w: EK, t. 18, kol. 127.

⁶⁶ *Epos...*, k. Cv- C2r.

⁶⁷ Jest to drugi z kolei kościół w parafii Drużbin (erygowanej na przełomie XIV i XV w.), wystawiony w 1630 r., z fundacji urodzonego w Drużbinie Jakuba Zadzika, arcybiskupa krakowskiego, jako budowla murowana późnorenesansowa, która przetrwała do obecnych czasów. RDWł, 2011, s. 811; zob. W. Frątczak, *Z dziejów parafii Drużbin*, StWł, 17(2015), s. 409–411.

⁶⁸ Należy go dopisać w wykazie proboszczów w publikacji: W. Frątczak, *Duszpasterze parafii Drużbin od XVI w.*, „Teologia i Człowiek”, 20(2012), s. 193–209.

⁶⁹ *Epos...*, k. C2r.

⁷⁰ Był to pierwszy, zapewne drewniany, kościół w parafii Niemysłów (erygowanej na przełomie XIV i XV w.), ufundowany przez arcybiskupów gnieźnieńskich, który przetrwał do końca XVII w. Parafia w 1535 r. została wcielona do uposażenia kolegium wikariuszy uniejowskich. RDWł, 2011, s. 954–955; zob. W. Frątczak, *Niemysłów. Miasto czy wieś*, Włocławek 2011.

* * *

Publikacja zawiera oprócz tego hymny na cześć miejsc świętych, dla których wniósł jakieś zasługi abp Maciej Łubieński (Matki Bożej Częstochowskiej, Matki Bożej z Czerwińska i z Łasku, św. Anny z Samarzewic, św. Wiktorii, św. Bogumiła)⁷¹, na którego cześć publikacja ta została wydana.

Na końcu publikacja zawiera petycję dekanatu w sprawie zmarłych kapłanów kondekanałnych⁷², a ponadto nową wersję hymnów brewiarzowych ku czci świętych patronów Królestwa Polskiego: św. Floriana oraz św. Stanisława⁷³.

Należy mieć nadzieję, że te informacje wzbogacą naszą wiedzę o dziejach dawnego dekanatu uniejowskiego.

STRESZCZENIE

Artykuł omawia najstarszy znany schematyzm (z 1652 r.) dotyczący parafii obecnego terytorium diecezji włocławskiej i archidiecezji łódzkiej, a mianowicie ówczesnego dekanatu uniejowskiego.

Słowa kluczowe: Uniejów, kapituła uniejowska, schematyzm, ks. Jan Koptowski.

SUMMARY

The article describes the oldest known schema (1652) concerning the parish of the current territory of the Roman Catholic Diocese of Włocławek and Archdiocese of Łódź, namely the deanery of Uniejów at the time.

Key words: Uniejów, the chapter of Uniejów, schema, Rev. Jan Koptowski.

BIBLIOGRAFIA

Koptowski J., *Epos Divorum Decanatus Vnieiouiensis...*, Calissi 1652.

Archidiecezja łódzka. Informator 2007.

Chodyński S., *Katalog prałatów i kanoników włocławskich*, [Włocławek 1914], k. 96 (kopia rkpsu w Bibl. Sem. Włocł., sygn.: v 6.0).

Estreicher K., *Bibliografia polska. Stulecie XV–XVIII*, t. 20, Kraków 1905.

⁷¹ *Epos...*, k. C₂v-[C₄]r.

⁷² Tamże, k. C₄v-Dv.

⁷³ Tamże, k. D₂r-[D₄]v.

- Fiutak A., Prałaci i kanonicy kolegiaty kruszwickiej, [Popowo Kościelne 1938–1939] (mszps w Archiwum Diecezjalnym we Włocławku).
- Frątczak W., *Siedlątków*, w: EK, t. 18, kol. 127.
- Frątczak W., *Świnice Warckie*, w: EK, t. 18, kol. 419.
- Frątczak W., *Z dziejów parafii Drużbin*, StWł, 17(2015), s. 409–426.
- Frątczak W., *Duszpasterze parafii Drużbin od XVI w.*, „Teologia i Człowiek”, 20(2012), s. 193–209.
- Frątczak W., *Niemysłów. Miasto czy wieś*, Włocławek 2011.
- Gmina Zadzim 1919–2009*, [aut.:] A. Głowacki [i in.], Łódź 2010.
- Karasiński W., *Parafia św. Mikołaja w Wierzchach*, Włocławek 2012.
- Korytkowski J., *Prałaci i kanonicy katedry metropolitalnej gnieźnieńskiej*, t. 2–3, Gniezno 1883.
- Kujawski W., *Rola instytucji kościelnych w życiu miasta*, w: *Uniejów. Dzieje miasta*, Łódź – Uniejów 1995, s. 373–421.
- Nitecki P., *Biskupi Kościoła w Polsce. Słownik biograficzny*, Warszawa 1992.
- „Rocznik Diecezji Włocławskiej”, 2011.
- Spychała J., *Lutomiersk*, w: EK, t. 11, kol. 241.
- Urban W., *Łubieński Maciej*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 18, Wrocław 1973, s. 491–493.

KS. HENRYK WITCZAK

Z DZIEJÓW FUNDACJI JANA RĘTWIŃSKIEGO W TRUTOWIE

W roku 2017 przypada 300. rocznica fundacji, powołanej do istnienia przez Jana Rętwińskiego¹, właściciela Trutowa, który do swojej dziedzicznej wsi sprowadził karmelitów trzewickowych i tu ufundował dla nich klasztor wraz z kościołem. Z czasem, gdy podupadł kościół parafialny w Woli, kościół klasztorny stał się również siedzibą parafii. W ramach represji po powstaniu styczniowym usunięto z klasztoru zakonników, a osadzono na ich miejscu duchownych diecezjalnych. Dopiero po II wojnie światowej do klasztoru wrócili jego pierwotni właściciele – karmelici, im też władza diecezjalna powierzyła obsługę parafii.

Dla ułatwienia w korzystaniu z artykułu został on podzielony na kilka punktów: 1) Przyczyny powstania fundacji – rys historyczny terenu, 2) Podstawy teoretyczne fundacji, 3) Beneficjat – Zakon Braci Najświętszej Maryi Panny z Góry Karmel, 4) Fundator i jego fundacja, 5) Beneficjum trutowskie – miejsce sprawowania posługi i ludzie ją wykonujący, 6) Nowe wyzwanie – parafia.

1. Przyczyny powstania fundacji – rys historyczny terenu

Naszym zainteresowaniem obejmujemy w niniejszym artykule miejscowość Trutowo i jej okolice. Teren ten znajduje się na zachodnich

KS. HENRYK WITCZAK – dr teologii, studia specjalistyczne z zakresu historii Kościoła, dyrektor Studium Teologii w Koninie należącego do Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie.

¹ W rozmaity sposób zapisywano nazwisko fundatora: Rętfiński – zob. W. Leonowicz, *Listy o naszych zabytkach budowlanych. Kościół i klasztor karmelicki w Trutowie*, „Korespondent Płocki” (KorPł), 12(1887), nr 16, s. 2; również w dokumentach archiwalnych z początku XX wieku pojawia się forma Rętfiński. Natomiast forma Rętwiński użyta została w RDWł, 2011, s. 313 i za tym przyjmujemy w pracy zapis w formie Rętwiński.

rubieżach ziemi dobrzyńskiej², we wczesnym średniowieczu leżał na pograniczu kasztelanii słońskiej³ i dobrzyńskiej⁴, a później wchodził w skład powiatu lipnowskiego⁵. Dziś te tereny związane są z gminą Kikół⁶.

Historyczny teren ziemi dobrzyńskiej, geograficznie określany jest mianem Pojezierza Dobrzyńskiego⁷. Ukształtowanie terenu tworzą liczne wzgórza i rynny polodowcowe wypełnione wodą, nadając terenowi temu specyficzny wygląd. Na tym obszarze, a zwłaszcza w pobliżu rzeki Wisły, można spotkać wzgórza o wysokości od 100 do 120 m n.p.m., a w okolicach Rypina nawet do ponad 144 m. Pas falistej wysoczyzny morenowej z wniesieniami moren czołowych przebiega z południowego zachodu na północny wschód. W jego zachodniej części w górnym biegu rzeczki Gnilszczyzny, będącej lewobrzeżnym dopływem Drwęcy, położony jest teren należący dawniej do parafii Wola⁸, a obecnie do parafii Trutowo. Należą do niej: Wola, Lubin, Dąbrówka, wspominane w 1297 roku⁹, znane z lat 1329 i 1371, a także z 1434, gdzie wspomniano również i Trutowo¹⁰.

² Ziemia dobrzyńska to teren północnego Mazowsza objęty rzekami: Wisłą, Drwęcą, Pisą, Branicą i Skrwą. Zob. A. Bogucki, *Powiat rypiński w średniowieczu (do połowy XV wieku)*, w: *Szkice rypińskie*, Bydgoszcz 1967, s. 52.

³ Kasztelania słońska położona była po obu stronach Wisły, siedziba znajdowała się w grodzie Słońsk, położonym na lewym brzegu Wisły. Słońsk występuje już w 1065 r. w falsyfikacie mogileńskim, kasztelania utworzona po 1185 r., a kasztelan słoński znany jest z 1241 r. Zob. Z. Guldon, J. Powierski, *Podziały administracyjne Kujaw i ziemi dobrzyńskiej w XIII–XIV w.*, Warszawa – Poznań 1974, s. 130–132.

⁴ Kasztelania dobrzyńska powstała w latach trzydziestych lub czterdziestych XIII wieku. Zob. tamże, s. 130.

⁵ Archiwum Diecezjalne we Włocławku (ArDWł), Akta Kurii Diecezjalnej Włocławskiej (AKDWł). Akta parafialne, sygn.: par. 232, k. 4.

⁶ Powstanie Kikoła datuje się na XII w. Zob. Z. Guldon, J. Powierski, *Podziały administracyjne...*, dz. cyt. s. 50. Istnieje teoria stwierdzająca, że Kikół był przejściową siedzibą kasztelanii słońskiej na przełomie XII i XIII w. Zob. tamże, s. 132.

⁷ Pojezierze Dobrzyńskie zalicza się do rozciągającego się na północny wschód od Wisły Pojezierza Mazurskiego. Zob. A. Dalińska, R. Olczak, *Środowisko gospodarcze i przyrodnicze*, w: *Województwo włocławskie, monografia regionalna. Zarys dziejów, obraz współczesny, perspektywy rozwoju*, Łódź – Włocławek 1982, s. 13.

⁸ Gnilszczyzna lub Gwieździna to nazwa historyczna rzeczki zwanej Lubinka. Zob. M. Kuciński, *Z dziejów parafii Wola-Trutowo*, Warszawa 1998, s. 18 (wydr. komputer. w Bibl. Sem. Włocł.).

⁹ Autorzy Z. Guldon i J. Powierski, odwołując się do pracy S.M. Szacherskiej, *Kancelaria Siemowita księcia dobrzyńskiego*, „Studia Źródłoznawcze”, 11(1966), s. 110, informują, że najprawdopodobniej osady Lubin, Wola i Dąbrówka podlegały władzy księcia dobrzyńskiego. Zob. Z. Guldon, J. Powierski, *Podziały administracyjne...*, dz. cyt., s. 133–134.

¹⁰ Lokacja trzech wsi: Wola, Lubin, Dąbrówka w roku 1329. Nadający przywilej Władysław książę łęczycki i dobrzyński (bratanek Łokietka), otrzymujący Paweł podkomorzy łęczycki

Najprawdopodobniej wsie te zostały lokowane¹¹ w XIV wieku przez księcia łęczyckiego i dobrzyńskiego Władysława¹² dla sprowadzonego tu kasztelana łęczyckiego Pawła Ogonia, który jako starosta dowodził obroną tych terenów przed nawałnicą krzyżacką¹³.

W roku 1825 w skład parafii wchodziły: Wola¹⁴, Wymyślin, Wawrzonkovo, Makowiska, Kiełpiny, Wizendorf, Trutowo¹⁵, Dąbrówka, Jaźwiec, Lubinek, Lubin, Bielice.

W aspekcie administracji kościelnej parafia znajdowała się na terenie diecezji płockiej¹⁶, należąc do archidiakonatu dobrzyńskiego¹⁷ i dekanatu lipnowskiego¹⁸. Sama parafia wolska w dokumentach kościelnych była określana jako powstała w roku 1538¹⁹, choć bardziej szczegółowe badania pokazują, że była już wymieniana w spisie pochodzącym z początku

i jego synowie. Dokument z roku 1371, to opis granic Jankowa i Sumina. Kolejny dokument z 1434 r. wspomina jest Trutowo. Zob. W. Leonowicz, *Listy o naszych zabytkach...*, KorPł, 12(1887), nr 18, s. 3.

¹¹ Lokacja – to założenie nowego miasta lub wsi, a także przekształcenie istniejących osad poprzez organizację przestrzenną i wyodrębnienie prawne. Fakt lokacji stwierdzał dokument lokacyjny zawierający nazwę miejscowości i najważniejsze postanowienia umowy. Był on wydawany przez właściciela danego terenu dla osoby organizującej lokację, czyli zasadzcy, którym najczęściej dla miasta był wójt dziedziczny, a na wsi sołtys. Jednym z elementów lokacji było powstanie kościoła. Zob. H. Wąsowicz, *Lokacja*, w: EK, t. 10, kol. 1330–1332.

¹² Podany zostaje błędnie rok 1328, „Władysław książę dobrzyński i łęczycki, nadaje wsiom prawo chełmińskie”, zob. *Wola*, w: SGKP, t. 13, s. 776 [autor powołuje się na *Kodeks dyplomatyczny Polski*, t. 2, cz. 2, Warszawa 1852, s. 658, choć w KDP podano datę 12 III 1329]. Zob. J. Bieniak, *Kształtowanie się terytorium ziemi dobrzyńskiej w średniowieczu*, „Zapiski Historyczne”, 51(1986), s. 18–19.

¹³ Tamże.

¹⁴ *Wola*, w: SGKP, art. cyt., s. 776.

¹⁵ *Trutowo*, w: SGKP, t. 12, s. 525.

¹⁶ Zorganizowana około 1075. Obejmowała północne Mazowsze, Ziemię Dobrzyńską, bez kilku parafii po lewej stronie Wisły w okolicy Włocławka, Ziemię Michałowską, a na wschodzie po zajęciu powiatu goniądzkiego przez Witolda była ograniczona do rzeki Biebrzy i Śliny. Do lat trzydziestych XIII wieku do diecezji należała również Ziemia Chełmińska. Zob. K. Pacuski, *Rozwój sieci parafii diecezji płockiej w XI–XVI w. (Komentarz do mapy)*, „Studia Płockie” (StP), 3(1975), s. 59.

¹⁷ Archidiakoniat dobrzyński pojawił się w źródłach w roku 1317. Zob. Z. Guldon, J. Powierski, *Podziały administracyjne...*, dz. cyt., s. 11.

¹⁸ W roku 1510 do dekanatu lipnowskiego należały parafie: Lipno, Kikół, Sumin, Wola, Mazowsze, Czernikowo, Łążyn, Dobrzejewice, Złotoria, Nowogród, Ciechocin, Działyn, Chrostkowo, Ligowo, Skępe, Karnkowo, Grodzień, Wierzbicko. – Zob. tamże, s. 47.

¹⁹ Jeszcze w roku 1825 uważano, że parafia była erygowana w roku 1538. Zob. ArDWł, A. par. Wola-Trutowo 2, s. 6. Ponowienie erekcji miało nastąpić w czasie wizytacji w roku 1609. Tamże, s. 15.

XVI wieku²⁰. Natomiast lokowanie na tym terenie wsi w XIV w. mogło również doprowadzić w niedługim czasie do powstania parafii, co przecież wynikało z prawa lokacyjnego stosowanego w tamtym czasie. Można więc przyjąć powstanie parafii jeszcze w XIV lub w XV wieku, choć na to nie ma odpowiedniego potwierdzenia w znanych dokumentach.

Wydaje się jednak, że parafia ta funkcjonowała słabo, skoro nawet w dokumentach kościelnych podawano jako moment powstania dopiero rok 1538. Przyczyną tego zapewne była skomplikowana sytuacja polityczna tych terenów, które wcześniej najeżdżane były przez Litwinów i Prusów, później przez Krzyżaków i Czechów, a w XVIII w. leżały na szlaku przemarszów wojsk szwedzkich, pruskich i rosyjskich.

Niewątpliwie wydarzenia polityczne przyczyniały się do słabego stanu gospodarczego tych terenów; wskutek tego zobowiązani do utrzymania parafii – jej kolatorzy – nie bardzo się tym zajmowali, a nawet uposażenie parafii przejmowali na własny użytek²¹. Innym jeszcze problemem były pustkowia, niezamieszkałe z różnych przyczyn, na których właściciele ziemscy osadzali element napływowy, zazwyczaj protestancki²². Skutkiem tych wydarzeń była zapewne podpisana 18 V 1779 r. w Bobrownikach ugoda między miejscowym dziedzicem Szymonem Zboińskim a proboszczem w Kikole, ks. Krzysztofem Piszczatowskim, który jednocześnie zarządzał parafią w Woli²³.

²⁰ Autorzy informują o wykazie dekanatów z należącymi do nich parafiami z lat 1506–1510. Zob. Z. Guldón, J. Powierski, *Podziały administracyjne...*, dz. cyt., s.12. Ci sami autorzy, w tym samym artykule mówią o roku 1510, zob. tamże, s. 50. Natomiast inny autor stwierdza, że pierwszy wykaz parafii diecezji płockiej pochodzi z roku 1506. Zob. K. Pacuski, *Rozwój sieci parafii diecezji płockiej w XI–XVI w.*, art. cyt., s. 59. Wydaje się, że wszyscy odwołują się do Wykazu parafii diecezji płockiej z 1506 r. sporządzonego przez W.T. Mąkowskiego w oparciu o Acta Consistorii Plocensis, n. 6, fol. 103–108, znajdujący się w Archiwum Diecezjalnym w Płocku (bez sygnatury). Zob. E. Wiśniewski, *Diecezja płocka u progu czasów nowożytnych*, StP, 3(1975) s. 123.

²¹ W. Müller, *Diecezja płocka od drugiej połowy XVI wieku do rozbiorów*, StP, 3(1975), s. 167.

²² Skutki tych działań pokazuje statystyka z roku 1837. Na dziewięć wsi znajdujących się na terenie parafii, pięć z nich, tj. Lubinek, Wawrzonkowo, Makowiska, Kiełpiny i Wymyślin, jest zamieszkałych wyłącznie przez protestantów. A tylko w Woli, Trutowie, Lubinie i Dąbrówce zamieszkują katolicy. W liczbach przedstawia się to tak, że na terenie parafii zamieszkuje 512 katolików i 223 ewangelików. Zob. ArDWł, A. par. Wola-Trutowo 2, s. 13.

²³ Ugoda była skutkiem procesu, który odbył się w Konsystorzku Płockim, a dotyczył własności parafii. Przedmiotem tej umowy było potwierdzenie wynikającego z erekcji parafii uposażenia proboszcza wolskiego, opis gruntów i określenie relacji z protestantami. Zob. ArDWł, A. par. Wola-Trutowo 1, k. 4–4v.

Parafia wielokrotnie nie miała na miejscu swojego księdza, który sprawowałby posługę sakramentalno-duchową i kierował sprawami gospodarczymi. To powodowało problemy z utrzymaniem w odpowiednim stanie materialnym świątyni. Innym jeszcze problemem była zmniejszająca się w tamtych niespokojnych czasach liczba powołań kapłańskich, braki kadrowe próbowano rozwiązać przez mianowanie jednego proboszcza na dwie parafie²⁴. Ponadto władze diecezjalne dla zwiększenia liczby kapłanów popierały powstające fundacje zakonne²⁵. Do takich należy między innymi klasztor w Oborach, który powstał na początku XVII wieku²⁶.

Oprócz tych przyczyn obiektywnych – zewnętrznych istniały też kwestie subiektywne – wewnętrzne, a mianowicie potrzeba rozwiniętego życia religijnego. Nie bez przyczyny pojawiały się klasztory, które fundowane były przez możnych tego świata. Jedne miały odkupić popełnione przez nich grzechy, a inne zapewnić wielowiekową modlitwę o ich zbawienie. Trzeba również zauważyć i takich dostojników świeckich, którzy z pobudek czysto pobożnościowych zakładali fundacje, i takim właśnie wydaje się być Jan Rętwiński. Zakony bowiem, przez swoją ustawiczną modlitwę we wspólnocie klasztornej dawały poczucie bezpieczeństwa duchowego.

Jak z powyższego widać, na interesującym nas terenie, dziś objętym granicami parafii Trutowo, istniało wiele problemów, zarówno tych wynikających z wydarzeń ogólnokrajowych, jak i tych lokalnych związanych z sytuacją religijną i ekonomiczną na miejscu. Do pierwszych zaliczymy położenie geograficzne na pogranicznych terenach Polski, a później szlak przemarszu wojsk, zarówno własnych jak i obcych, który pociągał za sobą zły stan gospodarki. To z kolei powodowało problemy lokalne, a więc pozbawianie parafii uposażenia, co w rezultacie powodowało brak stałego kapłana, czyli stałej obsługi sakramentalnej.

2. Podstawy teoretyczne fundacji

Nim przejdziemy do omawiania konkretnej sytuacji związanej z powstaniem fundacji Jana Rętwińskiego, najpierw spojrzymy na tę sprawę

²⁴ W. Müller, *Diecezja plocka od drugiej połowy XVI wieku do rozbiorów*, art. cyt., s. 185.

²⁵ W końcu XVII wieku przybyło w diecezji 6 nowych klasztorów męskich. Zob. tamże, s. 192.

²⁶ W. Kolałak, *Karmelici. W Polsce – lokalizacja i organizacja*, w: EK, t. 8, kol. 808–813.

na zasadzie ogólnej, a przy tej okazji wyjaśnimy potrzebne pojęcia. Przedmiotem naszego rozważania jest pobożna fundacja kościelna, w trakcie dalszych rozważań będziemy ją skrótowo określać jako fundacja.

Powstanie instytucji kościelnej typu: diecezja, zakon, parafia lub też inne dzieła duchowe, związane było z istnieniem zapotrzebowania na taką formę działalności. Zazwyczaj istniał już jakiś problem, z którym nie można sobie było poradzić dotychczas istniejącymi formami pracy, szukano więc nowego sposobu, który sprawę rozwiąże.

Następnie musiała się pojawić osoba, która ten zauważany problem chciała rozwiązać, miała odpowiednie środki i chciała je przekazać na zażegnanie tej sytuacji, osobę taką nazywano fundatorem²⁷. On podejmował się działań, które doprowadzały do zorganizowania dzieła, pomocnego w rozwiązaniu zaistniałego problemu; dzieło to nazywano fundacją²⁸.

Jednak do tego, aby planowana instytucja mogła zaistnieć, potrzebne było działanie odpowiedniego przełożonego kościelnego, który aktem erekcyjnym²⁹ powoływał do istnienia fundację. W ramach tegoż dokumentu zostawały określone prawa i przywileje powstałej instytucji.

²⁷ Fundator to twórca założyciel instytucji kościelnej dający jej podstawy duchowe lub materialne. Nas będzie interesował fundator beneficjum, czyli osoba fizyczna lub moralna, która ofiarowała grunt pod budowę kościoła czy też wniosła ze swoich funduszy lub zapewniła uposażenie dla beneficjum kościelnego. Fundatorowi świątyni Kościoła nadawał dawniej pewne przywileje i prawa, m.in. ogłaszał podczas nabożeństw ich imiona i wspominał je w rocznikach kościelnych oraz pozwalał na umieszczanie w świątyni tablic, obrazów i rzeźb upamiętniających akt fundacji. Fundator miał wpływ na usytuowanie świątyni, jej wezwanie i plan budowy. Zob. W. Daniłski, *Fundator*, w: EK, t. 5, kol. 772; J. Bar, *Fundator budynku lub beneficjum*, w: EK, t. 5, kol. 772–773.

²⁸ Fundacja do osoba prawna powołana do życia przez akt fundacyjny, mocą którego założyciel, czyli fundator przekazał pewien fundusz na określony cel, ustalając zarazem sposób jego administrowania. Fundacje mogą być pobożne, kościelne i świeckie. Zob. W. Wójcik, *Fundacja*, w: EK, t. 5, kol. 760–761.

²⁹ Erekcja to akt kompetentnego przełożonego kościelnego, powołującego do istnienia urząd kościelny czyli beneficjum, instytucję kościelną oraz stowarzyszenie kościelne. Należy do różnych podmiotów władzy kościelnej w zależności od przedmiotu, którego dotyczy; dzięki erekcji nowo powstała jednostka uzyskuje osobowość prawną. Do obowiązków ordynariusza należy erygowanie domu zakonu kleryckiego; tym samym wyraża on zgodę na wzniesienie kościoła lub kaplicy publicznej złączonej z domem zakonnym, choć na budowę tych obiektów w ściśle określonym miejscu musi dać osobne zezwolenie. Do erygowania urzędów i beneficjów wymaga się słusznej przyczyny, czyli określonego dobra duchowego wiernych i pożytku Kościoła, a także stałego i wystarczającego uposażenia, wysłuchania zdania osób zainteresowanych oraz formalności przepisanych przez prawo. Zob. W. Góralski, *Erekcja*, w: EK, t. 4, kol. 1068–1069.

Powołane w ten sposób dzieło funkcjonowało jako beneficjum³⁰, czyli urząd kościelny, który posiadał swoją organizację, podstawy materialne zapewniające możliwość funkcjonowania, a także określone obowiązki, które należało spełniać, w zamian za co korzystano z jego uposażenia.

Natomiast osoba, która będzie korzystała z tegoż dobrodziejstwa, to beneficjant. W przypadku parafii prowadzonych przez diecezje będzie to konkretny proboszcz, natomiast w przypadku instytucji obsługiwanych przez zakony będzie nim zakon³¹.

Zorganizowane już beneficjum i jego funkcjonowanie, zwłaszcza jako instytucji prawno-ekonomicznej, określane będzie jako fabryka kościoła. Wszystko, co będzie związane ze świątynią, a więc jej budowa, renowacja i utrzymanie, będzie podlegać temu określeniu³².

Fundacja kościelna to nic innego, jak instytucja powołana do istnienia w oparciu o umowę dwóch stron: fundatora i beneficjanta, z których

³⁰ Beneficjum to pewne dobrodziejstwo, a w prawie kanonicznym to urząd kościelny z własnym uposażeniem. Pojęcie i nazwa wywodzi się z prawa rzymskiego. Zazwyczaj władcy wyposażali zasłużonych żołnierzy w dobra mające im zapewnić utrzymanie do końca życia; podobnie było w czasach późniejszych. Beneficjum więc o którym mówimy to urząd kościelny, ściśle powiązany z władzą jurysdykcyjną, czyli wymaganymi święczeniami potrzebnymi do określonej posługi. Do jego istotnych elementów należało prawo do pobierania dochodów z majątku beneficjalnego. Przysługuje ono beneficjantowi w formie użytkowania. Ponieważ właścicielem dóbr beneficjalnych jest osoba prawna, musi ono być erygowane na sposób stały i trwać w stanie niezmiennym, mimo zmiany zarządcy. Erekcji beneficjum może dokonać kompetentna władza kościelna. Zob. J. Rybczyk, *Beneficjum*, w: EK, t. 2, kol. 262–265.

³¹ Beneficjant to osoba duchowna, która mocą prowizji kanonicznej otrzymała beneficjum. Powinien on w momencie objęcia beneficjum posiadać określony prawem stopień święceń. Przy kanonicznym objęciu urzędu otrzymuje wszystkie związane z nim prawa duchowe i doczesne. Ponadto jest właściwym zarządcą majątku beneficjalnego oraz jego użytkownikiem, ale nie właścicielem. Ma prawo korzystać ze wszystkich dochodów płynących z majątku beneficjalnego. Do obowiązków beneficjanta należało wierne wypełnianie zadań związanych z beneficjum, codzienne odmawianie całego oficjum brewiarzowego, zachowanie rezydencji, prawo i obowiązek zarządzania majątkiem beneficjalnym. Zob. J. Rybczyk, *Beneficjant*, EK, t. 2, kol. 262.

³² Fabryka Kościoła to nazwa kanoniczna kościoła jako osoby prawnej, mającej zdolność do nabywania, posiadania, zarządzania i zbywania ruchomych i nieruchomości materialnych. W źródłach średniowiecznych i nowożytnych do końca XVIII w., terminem tym określano mury lub gmach kościoła, jego dochody albo majątek, osoby zarządzające majątkiem kościelnym, a przede wszystkim proces realizacji budowy, przebudowy lub remontu kościoła wraz z całokształtem potrzebnych urządzeń. Według KPK z 1917 fabryka kościoła, jako osoba moralna, powstała na mocy formalnego aktu erekcyjnego wydanego przez kompetentnego przełożonego kościelnego. Natomiast do jej funkcjonowania potrzebne jest zapewnienie jej odpowiedniego źródła dochodów. Zob. Z. Labuda, A. Weiss, *Fabryka kościoła*, w: EK, t. 5, kol. 8–9.

pierwsza wyznacza cel i daje środki materialne na jego wykonanie, a druga przez swoją działalność cel realizuje. Do zaistnienia takiej fundacji była potrzebna decyzja odpowiedniej władzy kościelnej powołująca ją do istnienia.

3. Beneficjat – Zakon Braci Najświętszej Maryi Panny z Góry Karmel

W popularnym nazewnictwie zakon ten określano nazwą karmelici. Był to wtedy i jest obecnie klerycki zakon zebrzący o charakterze apostołskim, który nawiązywał do ideałów i duchowości pustelników z góry Karmel. Patronami zakonu są Maryja oraz prorocy Eliasz i Elizeusz. Powstał w XIII wieku wśród pielgrzymów nawiedzających Ziemię Świętą, praktykujących życie pustelnicze. Reguła została zatwierdzona w 1226 r. przez papieża Honoriusza III. Pełna nazwa to *Eremitae Sanctae Mariae de Monte Carmelo*. W tym samym wieku zakon przybył do Europy, ponadto w 1245 r. generałem zakonu został Szymon Sztok, który nadał zakonowi podstawy prawno-organizacyjne, a także zaakceptował profil maryjny wspólnoty, opierając go na szkaplerzu karmelitańskim, zatwierdzonym przez „przywilej sobotni” z 1322 r.³³

Na ziemi polskie sprowadzili karmelitów Władysław Jagiełło i Jadwiga w końcu XIV wieku i osiedlili ich na przedmieściu Krakowa „na Piasku”. W epoce jagiellońskiej powstały jeszcze klasztory m.in. w Bydgoszczy, Poznaniu, Gdańsku, Wilnie. Od roku 1605 datują się początki klasztoru karmelitańskiego w Oborach, dokąd zakonników z klasztoru bydgoskiego sprowadzili około 1617 roku właściciele wsi Łukasz i Anna Rudzowscy, którzy wzniesli tu świątynię, powiększoną w latach 1740–1747. W niej też umieszczono figurę Matki Bożej Bolesnej³⁴.

W roku 1432, przychyłając się do prośby kapituły karmelitańskiej, papież Eugeniusz IV zatwierdził złagodzoną regułę zakonną³⁵. Spowodowało to opór części wspólnoty zakonnej, a jego apogeum nastąpiło w wieku XVI, pod wpływem działań św. Teresy Wielkiej i św. Jana od Krzyża. Istota sporu dotyczyła odpowiedzi na pytanie, czy zakon ma funkcjonować w oparciu o dotychczasową regułę, czy też należy

³³ B. Panek, *Karmelici*, w: EK, t. 8, kol. 804–808.

³⁴ W. Kolak, *Karmelici. W Polsce – lokalizacja i organizacja*, w: EK, t. 8, kol. 808–813.

³⁵ B. Łoziński, *Leksykon zakonów w Polsce*, Warszawa 2002, s. 71.

ją zaostrzyć. Ponieważ nie osiągnięto konsensusu, zakon podzielił się na dwie autonomiczne wspólnoty zatwierdzone bullą *Pastoralis officis* przez papieża Klemensa VIII. Żyjących według dotychczasowej reguły określano karmelitami trzewickowi (*carmelitae calceati*), a tych żyjących według reguły zaostrzonej nazwano karmelitami bosymi³⁶ (*carmelitae discalceati*). W naszych rozważaniach będziemy zajmowali się karmelitami trzewickowymi³⁷.

W wieku XVII i XVIII polskie prowincje karmelitańskie przeżywały swój „złoty wiek”, w pięciu prowincjach liczyły ponad 90 klasztorów i około 900 zakonników³⁸.

Karmelici pracujący w Polsce zajęli się duszpasterstwem parafialnym w miastach, szerzeniem kultu maryjnego przez zakładanie bractw szkaplerznych, upowszechnienie świąt maryjnych i duszpasterską obsługę sanktuariów³⁹.

4. Fundator i jego fundacja

Znany ze swej pobożności i wcześniej dokonanych zapisów Jan Rętwiński posiadał w dziedzictwie między innymi wieś Trutowo. Urodził się w połowie wieku XVII, gdyż w czasie dokonywania zapisu miał 60 lat. Był synem Samuela i Jadwigi z Ostromęczkich⁴⁰.

Określany był mianem „bezzennego starca”⁴¹, o nieznaney liczbie rodzeństwa. Imiennie znany tylko jednego z jego braci, Mikołaja, który jednak zmarł wcześniej. Nie jest jednak wykluczone, że bratankowie Mateusz i Adam Rętwińscy, którzy później będą próbowali podważyć zapis, mogli być synami innego jeszcze brata. Pojawia się też niejaki Baliński, określany jako krewny po kądzieli, który mógł być dzieckiem siostry fundatora⁴².

Sam Rętwiński zasłynął już wcześniej dokonanyymi zapisami, były to darowizny poczynione na klasztor w Oborach, które uczynił w roku 1700

³⁶ C. Gil, *Karmelici bosy*, w: EK, t. 8, kol. 814–819.

³⁷ B. Panek, *Karmelici*, poz. cyt., kol. 804–808.

³⁸ W. Kolałak, *Karmelici. W Polsce – lokalizacja i organizacja*, poz. cyt., kol. 808–813.

³⁹ J. Duchniewski, *Karmelici. Działalność*, w: EK, t. 8, kol. 813–814.

⁴⁰ *Trutowo*, w: SGKP, t. 12, s. 526.

⁴¹ Określony jako bezzenny starzec, choć nie określono wprost, czy był starym kawalerem, czy wdowcem. Nie ma wątpliwości co do tego, że nie miał potomstwa. Zob. W. Leonowicz, *Z diecezji plockiej, wizyty pasterskie w dekanacie rypińskim i lipnowskim*, „Przegląd Katolicki”, 1888, s. 696–697.

⁴² Tenże, *Listy o naszych zabytkach...*, KorPł, 12(1887), nr 16, s. 2.

i 1710. Pierwsza dotyczyła zapisu 1500 złp, a druga 2000 tynfów i odnosiła się do utrzymania wiecznej lampki przed Najświętszym Sakramentem w tymże klasztorze⁴³.

Istotną jednak jego fundacją była ta dotycząca Trutowa. Próby powstania tej fundacji podejmowano już w roku 1704⁴⁴. Jednak ostatecznie⁴⁵ została powołana do istnienia w roku 1717⁴⁶, a podpisana w urzędzie grodzkim w Kowalu⁴⁷.

Jan Rętwiński zmarł 14 XII 1719 r. i został pochowany w Trutowie⁴⁸. Zapewne mając obawy o trwałość swojej fundacji, jeszcze przed śmiercią, dokonaną wcześniej darowiznę potwierdził testamentalnie⁴⁹.

A teraz kilka słów o samej fundacji trutowskiej. Otóż w urzędzie grodzkim w Kowalu podpisano umowę między Janem Rętwińskim a zakonem karmelitów (trzewickowych), na mocy której fundator ofiarował własną wieś Trutowo z całym jej wyposażeniem (wszystkie grunta i budynki), a także 24 tys. złp⁵⁰, na rzecz tegoż zakonu. Darowiznę tę przyjęto, w zamian za co zakon zobowiązał się do realizacji celu tej fundacji.

Najpierw chodziło o wybudowanie kościoła i klasztoru, w którym będzie na stałe mieszkało i pracowało przynajmniej trzech zakonników, czyli dwóch ojców i jeden brat, a gdy klasztor będzie już w pełni

⁴³ Sumy te zostały ulokowane na wsi Stalmierz i Radusko, koło Obór. Zob. tamże, s. 2.

⁴⁴ Już wtedy prowadził w Oborach rozmowy z ówczesnym prowincjałem o. Stefanem; nie jest jasne, dlaczego tak długo nie mógł się zakon zdecydować na powstanie klasztoru. Zapewne obawiano się reakcji rodziny, co też później się potwierdziło. Zob. ArDWI, AKDWI, zak. I, 10, k. 3.

⁴⁵ Najprawdopodobniej powstanie fundacji było efektem dopiero trzeciej umowy fundatora z zakonem. Pierwsza jest tylko wzmiankowana w dokumentach kościelnych, druga już ustalona została zerwana przez karmelitów. A trzecia to ta, w oparciu o którą powstała fundacja. Zob. tamże, k. 3v.

⁴⁶ Decyzję podjął prowincjał o. Stefan w oparciu o zgodę dwóch swoich definitorów: o. Dionizego, przeora w Gdańsku, i o. Klemensa. Powiadomiony o tym fakcie bp Ludwik Załuski, wyraził na nią zgodę, sugerując, aby o fakcie powstającej fundacji podać informacje w parafiach w Mazowszu, pod opieką której było wówczas Trutowo, i w Działyniu, gdzie mieszkali krewni fundatora. Zob. tamże, k. 3v.

⁴⁷ W. Leonowicz, *Listy o naszych zabytkach...*, KorPł, 12(1887), nr 16, s. 2.

⁴⁸ ArDWI, AKDWI, zak. I, 10, k. 3v.

⁴⁹ W. Leonowicz, *Listy o naszych zabytkach...*, KorPł, 12(1887), nr 16, s. 2.

⁵⁰ Informacja o 24 tys. dobrej monety licząc na 1 złoty pięć szóstaków bitych ulokowanych na wsi Trutowo. Zob. *Trutowo*, poz. cyt, s. 526. Natomiast w dokumentach kościelnych pojawia się informacja o 40 tys. tynfów ulokowanych na wsi Wola ówczesnej własności Michała Rętwińskiego. Zob. ArDWI, AKDWI, zak. I, 10, k. 3v.

zorganizowany, na stałe będzie tu dwunastu zakonników, którzy będą wspólnie odprawiali służbę Bożą. Precyzując, karmelici mają w ciągu roku wybudować kaplicę, w której będą odprawiały się nabożeństwa. Natomiast w ciągu kolejnych sześciu lat wybudują z cegły kościół i klasztor. Po zorganizowaniu tegoż będą odprawiali Mszę świętą i wypominki za fundatora i jego rodzinę. Natomiast sam fundator po śmierci ma być pochowany w habitie zakonnym z wszelkimi honorami w tym właśnie kościele. Tak skonstruowaną umowę między fundatorem i beneficjatem zatwierdził biskup płocki Ludwik Załuski⁵¹.

Karmelici zostali wprowadzeni do Trutowa przez fundatora 2 IV 1718 r.⁵² i w tym też roku wystawili kościół drewniany⁵³, a na podstawie zgody biskupa płockiego rozpoczęli tam sprawowanie publicznych nabożeństw⁵⁴. W roku następnym, czyli 1719, niedaleko kościoła wybudowali cztery mieszkania, czyli tymczasowy klasztor, w którym zamieszkało trzech zakonników i służba. Na tym etapie rozwoju fundacji umarł fundator i został pochowany najprawdopodobniej w istniejącym wtedy kościele⁵⁵.

Niestety, po śmierci fundatora odezwali się jego krewniacy⁵⁶, a mianowicie bracia Mateusz i Adam Rętwińscy, którzy domagali się unieważnienia zapisu i przejęcia całości majątku. Skargę przedstawili w sądzie diecezjalnym. Proces w tej sprawie odbywał się w konsystorzu pułuskim pod przewodnictwem samego biskupa Załuskiego. Po odbyciu przewodu, wydano 14 II 1721 r. wyrok, który utrzymywał zapis dokonany przez Jana Rętwińskiego⁵⁷.

⁵¹ W. Leonowicz, *Listy o naszych zabytkach...*, KorPł, 12(1887), nr 16, s. 2. Natomiast nieco precyzyjniejszy zestaw zobowiązań zachował się w dokumentach kurialnych. Karmelici mieli zbudować kościół i klasztor, utrzymywać stale chór złożony z 12 zakonników dla odprawiania służby Bożej, odprawiać co tydzień jedną mszę czytana, a później trzy msze za duszę fundatora, co 4 lata odśpiewać jeden nokturn i mszę za rodziców i krewnych fundatora, odmawiać po każdym kazaniu z ambony z ludem trzy *Zdrowaś Maryjo* za duszę fundatora, sprowadzić do obsady klasztoru dwóch księży zakonnych i jednego brata, pilnować, aby klasztor trutowski nie był zależny od klasztoru w Oborach. ArDWI, AKDWI, zak. I, 10, k. 3v–4.

⁵² Tamże, k. 3v.

⁵³ W miejscu, gdzie później powstała świątynia murowana.

⁵⁴ W. Leonowicz, *Listy o naszych zabytkach...*, KorPł, 12(1887), nr 16, s. 2.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ Już cztery dni po śmierci fundatora u biskupa płockiego pojawili się krewni ze skargami. Zob. ArDWI, AKDWI, zak. I, 10, k.4.

⁵⁷ W. Leonowicz, *Listy o naszych zabytkach...*, KorPł, 12(1887), nr 16, s. 2.

Niezadowoleni z takiego obrotu sprawy krewni rozpoczęli represje wobec karmelitów w Oborach, podważając wcześniej dokonane zapisy dotyczące tegoż klasztoru. Odwołano się więc do sądu wyższej instancji w Rzymie. Ówczesny papież Benedykt XIII w dniu 15 II 1725 r. jako swoich przedstawicieli do trybunału delegował trzech członków kapituły płockiej. Po powtórnym rozpoznaniu sprawy utrzymano w mocy wcześniejszy wyrok⁵⁸. Od tego momentu zakon mógł podjąć działania zmierzające do wypełnienia zapisu.

Najwyraźniej piętrzyły się jeszcze jakieś inne trudności, albo też próbowano się dobrze przygotować do jego budowy, gdyż „pierwszy kamień” – zapewne kamień węgielny, położono pod budowę murowanego kościoła w Trutowie dopiero 24 IV 1732 r.⁵⁹ Budowa zgodnie z zaleceniami fundacji trwała sześć lat i została zakończona w roku 1738⁶⁰.

Kolejnym elementem fundacji było wybudowanie klasztoru. Prace przy jego budowie rozpoczęto od położenia kamienia węgielnego 2 III 1740 r. i trwały przez kilka lat. Bowiem w dniu 30 IX 1770 r. ówczesny sufragan wrocławski Jan Dembowski⁶¹, na podstawie delegacji biskupa płockiego Hieronima Antoniego Szeptyckiego, dokonał aktu konsekracji świątyni. Domyślamy się, że uroczystość ta była momentem zakończenia wszystkich prac, nie tylko przy świątyni, ale również przy klasztorze.

Pierwotną podstawę materialną, uposażenie fundacji, stanowiły dobra Trutowo. Natomiast po ich zabraniu przez rząd pruski, najprawdopodobniej w roku 1807, państwo pruskie wypłacało tak zwaną kompetencję, w wysokości kilkuset złotych rocznie, od których trzeba było jeszcze płacić podatek⁶².

W skład uposażenia wchodził także procent od sumy 1700 złp ulokowanej w dwóch miejscach: jedna na dobrach Dziembakowo w ówczesnym powiecie mławskim, a druga na Steklinku w powiecie lipnowskim. Karmelici mieli również ogród warzywny, nieco ziemi ornej i place w okolicy kościoła, na których stały cztery budynki mieszkalne, wystawione przez zakonników, w których zamieszkiwała służba klasz-

⁵⁸ *Trutowo*, poz. cyt., s. 526.

⁵⁹ ArDWI, AKDWI, zak. I, 10, k. 4.

⁶⁰ W. Leonowicz, *Listy o naszych zabytkach...*, KorPł, 12(1887), nr 16, s. 2.

⁶¹ ArDWI, AKDWI, zak. I, 10, k. 4v.

⁶² Tamże.

torna. Cały teren należący do klasztoru pierwotnie zajmował 12 mórg, a później w ramach represji popowstaniowych zabrano połowę z tego, czyli zostało 6 mórg⁶³.

5. Beneficjum trutowskie – miejsce sprawowania posługi i ludzie ją wykonujący

Zasadniczo dwa miejsca były związane ze sprawowaniem posługi, czyli wypełnianiem woli fundatora. Oba usytuowane na wzniesieniu, orientowany kościół i będący na jego przedłużeniu w kierunku zachodnim klasztor. Całość stanowi budowlę barokową, wzniesioną z cegły, a częściowo otynkowaną⁶⁴.

Jak już wyżej zauważono, pierwotna świątynia w Trutowie powstała jako budowla drewniana, wystawiono ją w roku 1718 i najprawdopodobniej posługę liturgiczną w nim sprawowano do roku 1738, czyli do momentu wybudowania świątyni murowanej. Choć nie można wykluczyć, że jeszcze przed zakończeniem budowy, czyli przed rokiem 1738, przeniesiono się ze służbą Bożą do tejże świątyni.

Wydaje się, że przez lata jej wygląd nie uległ zasadniczym zmianom, choć była wielokrotnie naprawiana. Wybudowano więc świątynię składającą się z prezbiterium i nawy umieszczonych w jednym ciągu, czyli była to budowla jednonawowa.

Kościół miał długość 41½ łokcia⁶⁵, a szerokości około 19 łokci, wysoki był na 25 łokci, co dodawało mu blasku monumentalności⁶⁶. Wewnątrz znajdowało się pięć ołtarzy, a dookoła budowli urządzono galerię. Rozpocynała się ona po prawej stronie ołtarza od zakrystii, prowadziła na chór muzyczny, a następnie schodziła lewą stroną do skarbcza, przez który można było wejść na ambonę, wykonaną w kształcie łodzi⁶⁷. Na chórze muzycznym znajdowały się dziesięciogłosowe organy. Cała świątynia

⁶³ W. Leonowicz, *Listy o naszych zabytkach...*, KorPł, 12(1887), nr 18, s. 2.

⁶⁴ KZSP, t. 11, z. 9, Warszawa 1969, s. 61.

⁶⁵ Według systemu łokcia nowopolskiego 1 łokieć to 57,6 cm. Zob. J. Szymański, *Nauki pomocnicze historii*, Warszawa 2008, s. 173.

⁶⁶ ArDWł, AKDWł, zak. I, 10, k. 4v. Natomiast Leonowicz podaje wymiary 41½ wysokości, 20 szerokości, stosunkowo wysoka. Zob. W. Leonowicz, *Listy o naszych zabytkach...*, KorPł, 12(1887), nr 16, s. 2.

⁶⁷ Ambona rokokowa z trzeciej ćwierci XVIII w., wykonana w kształcie łodzi, z malowanymi na parapecie scenami z dziejów zakonu karmelitańskiego i portretem bł. Angelusa Augustyna Mazzinghi w zaglecku. Na nakrywającym ją baldachimie rzeźba niezidentyfikowanego świętego zakonika. Zob. KZSP, dz. cyt., s. 63.

została pokryta polichromią⁶⁸, a posadzkę wyłożono płytkami, w prezbiterium w barwie biało-niebieskiej⁶⁹.

W świątyni, jak już zauważono, znajdowało się pięć ołtarzy rzeźbionych i stale dla dwunastu zakonników⁷⁰. Były to ołtarze: wielki pw. św. Anny⁷¹, drugi pw. Najświętszej Maryi Panny Szkaplerznej umieszczono po stronie epistoły przy balustradzie⁷², dalej trzeci pw. Pana Jezusa Ukrzyżowanego⁷³, po stronie Ewangelii z przodu umieszczono czwarty pw. św. Józefa⁷⁴, a w tyle piąty św. Eliasza⁷⁵; nastawy ołtarzowe wykonane były z drewna i dostosowane do stylu kościoła⁷⁶.

⁶⁸ Polichromia późnobarokowa pochodzi, według zachowanej daty, z roku 1738. Odnowiona została współcześnie w roku 1960, przez Stanisławę Klinkowską-Bieńkowską. Na ścianach nawy i prezbiterium oraz na sklepieniach ukazani zostali święci karmelitańscy i sceny związane z historią zakonu, ponadto anioły, putta i motywy roślinno-kwiatowe. Na sklepieniach nawy postacie czterech Ewangelistów i czterech ojców Kościoła, na ścianach święci: Telesfor, Mikołaj, Albert, Teresa, Dionizy, Andrzej Corsini, Anioł i Maria Magdalena de Pazis, na ścianie zachodniej, nad chórem muzycznym Matka Boska Dobrej Opieki. Ponad tęczą scena „Nadania szkaplerza św. Szymonowi Sztokowi” oraz prorocy Eliaż i Elizeusz. Na sklepieniu w prezbiterium ucieczka proroka przed królową Jezebel oraz Kolumna Matki Bożej Szkaplerznej. Na parapetach empory sceny z życia świętych karmelickich, a na parapecie chóru muzycznego św. Cecylia i muzykujący aniołowie. Zob. tamże.

⁶⁹ ArDWI, AKDWI, zak. I, 10, k. 4v.

⁷⁰ W. Leonowicz, *Listy o naszych zabytkach...*, KorPł, 12(1887), nr 16, s. 2.

⁷¹ Poniżej przytaczamy opis z XX w. Ołtarz główny w stylu rokokowym z połowy XVIII w., odnowiony w 1887 r., wtedy też odnowiono rzeźby świętych: Jana Nepomucena, Jana Ewangelisty, Józefa i króla Dawida. Na środku obraz św. Jana Nepomucena z XVIII w. Na mniejsze ołtarzowej tabernakulum przekształcone z baldachimem i rzeźbami aniołów. Zob. KZSP, dz. cyt., s. 62.

⁷² Na ołtarzu rzeźby: św. Jana Chrzciciela i Sebastiana, Alberta i Antoniego z Dzieciątkiem w górnej kondygnacji oraz dwóch aniołów, z obrazami: w polu środkowym Matki Bożej Szkaplerznej, z pierwszej połowy XVIII w. we współczesnej drewnianej sukience, a w zwieńczeniu św. Tadeusza z połowy XVIII w. Zob. tamże, s. 62–63.

⁷³ W centrum Jezus Ukrzyżowany adorowany przez dwa anioły, a w zwieńczeniu współczesny obraz św. Barbary. W dwu ostatnich ołtarzach w cokołach pod rzeźbami, w zaszkłonych relikwiarzach relikwie. Zob. tamże, s. 63.

⁷⁴ Pierwszy, po lewo, pochodzi z drugiej ćwierci XVIII w. Na nim znajdują się rzeźby przedstawiające świętych: Dionizego, Telesfora papieża i dwóch nieznanych z imienia biskupów w górnej kondygnacji oraz czterech aniołów. Obecnie na nim znajdują się współczesne obrazy: na środku św. Józefa z Dzieciątkiem; w zwieńczeniu ołtarza św. Marii Magdaleny de Pazis. Zob. tamże, s. 62–63.

⁷⁵ Druga para ołtarzy, z lewej czyli trzeci w kolejności, rokokowo-klasycystyczny ołtarz z około 1800 r., w polu środkowym z rzeźbą proroka Eliaża adorowanego przez dwa aniołki, oraz współczesnym obrazem św. Pawła Pustelnika w zwieńczeniu. Zob. tamże, s. 63.

⁷⁶ ArDWI, AKDWI, par. 232, k. 4

W zakrystii znajdowała się wystarczająca ilość sprzętów liturgicznych, choć trzeba przyznać, że pojawiła się opinia o niezbyt bogatym wyposażeniu⁷⁷. Choć współczesne informacje dotyczące naczyń liturgicznych wskazują, że wyposażenie było znaczne. Pochodziło ono zapewne od rozmaitych dobrodziejów klasztoru⁷⁸.

Kościół oświetlało światło słoneczne dostające się do wnętrza przez siedem okien. Pierwotne jednak nie przetrwały nazbyt długo, bo w roku 1877 wszystkie były wymienione kosztem parafianina Józefa Szlagowskiego⁷⁹. Oprócz drzwi, przez które wchodziło się do kościoła z kruchty, było jeszcze dwoje dużych drzwi pod chórem, które służyły do wychodzenia i powrotu procesji na cmentarz przykościelny⁸⁰.

Pod kościołem znajdują się krypty, tworząc z korytarzy krzyż dwuramienny, w jednym z nich od strony północnej w niszy spoczywała trumna, ze z mumifikowanymi zwłokami fundatora Jana Rętwińskiego. W latach osiemdziesiątych XIX wieku ciało było dobrze zachowane, podobnie jego ubiór, czyli kontusz, żupan, obuwie, z łatwością można było rozróżnić kolory. W podziemiach pochowani byli również zakonnicy. Wejście do krypty znajdowało się pod chórem. Mimo iż w świątyni znajdowały się tablice nagrobne⁸¹, w podziemiach nie pochowano nikogo świeckiego⁸².

⁷⁷ W. Leonowicz, *Listy o naszych zabytkach...*, KorPł, 12(1887), nr 16, s. 2. Natomiast KZSP określa bardziej szczegółowo jej wyposażenie. Otóż zakrystia posiadała wyposażenie rokokowe złożone z komody zwieńczonej grupą ukrzyżowania, szafki połączonej z kłęcznikiem, szafki ściennej oraz szafy mieszczącej lawaterz cynkowy, ponad którymi umieszczono obraz niezidentyfikowanego świętego karmelitańskiego. Ponadto przechowywano tam feretrony procesyjne, natomiast na ścianach znajdowało się tam kilka obrazów, wśród których był i portret fundatora Jana Rętwińskiego. Zob. KZSP, dz. cyt., s. 63–64.

⁷⁸ Nieco dalej, to samo źródło zwraca uwagę na znajdujące się tam przedmioty liturgiczne. Monstrancje: rokokowa z trzeciej ćwierci wieku XVIII z cechą imienną Michała Dawida Hausmana, złotnika toruńskiego, pracującego w latach 1742–1784. Ubogaceniem monstrancji były figurki aniołów na ramionach i Matki Boskiej Niepokalanie Poczętej pod glorią. Druga również rokokowa z 1768 r., z literami SZCHNSGB oraz glorią oplecioną winnym gronem. Kielichy gładkie – pierwszy z początku XVIII w. z cechą imienną Michała Dietricha, złotnika gdańskiego, pracującego w latach 1703–1741. Drugi, z 4 ćwierci XVIII w., z cechą imienną SF oraz probierczą H, należące do toruńskiego złotnika M.D. Hausmanna z lat 1775–1784. I inne wyposażenie z XVIII wieku. Zob. KZSP, dz. cyt., s. 64.

⁷⁹ ADWł, A. par. Wola-Trutowo 2, k. 3v.

⁸⁰ W. Leonowicz, *Listy o naszych zabytkach...*, KorPł, 12(1887), nr 16, s. 3.

⁸¹ Płyty nagrobkowe z inskrypcjami: pierwsza – Damazego Mioduskiego, generała Wojsk Polskich, zmarłego w 1806 roku, kamienna umieszczona w południowej zewnętrznej ścianie. Druga – Magdaleny z Koszutskich Szatkowskiej (zm. 1852), marmurowa z herbami Poraj i Radwan, umieszczona w kruchcie. Zob. KZSP, dz. cyt., s. 64.

⁸² W. Leonowicz, *Listy o naszych zabytkach...*, KorPł, 12(1887), nr 16, s. 2.

Kościół został konsekrowany w roku 1770 pod wezwaniem św. Anny. Świątynia ta otrzymała przywileje na cztery odpusty. Najważniejszym był ten obchodzony na Matkę Bożą Szkaplerzną, który świętowano w niedzielę po 16 lipca, kolejny związany z patronką świątyni, czyli św. Anną, obchodzono również w lipcu. Dwa ostatnie odprawiano z racji konsekracji świątyni i Czterdziestogodzinnego nabożeństwa⁸³.

Świątynia otrzymała też przywileje na działalność dwóch bractw: Bractwa św. Anny z dnia 19 IV 1735 r. od papieża Klemensa XII i Bractwa Matki Bożej Szkaplerznej przywilej od generała karmelitów o. Ludwika Benzoniego pochodzący z 21 I 1739 r.⁸⁴

Drugi element to klasztor, tworzący jeden ciąg budynku z kościołem, oddzielony jedynie wieżą, pod którą umieszczono kruchtę łączącą oba budynki. Z niej wchodzi się zarówno do kościoła, jak i do klasztoru. Wieża ma wysokości 60 łokci, na niej znajduje się zegar żelazny, dwa dzwony i sygnaturka. Dzwony te mają różne pochodzenie, największy wykonany dla tej świątyni, średni zabrany z kościoła wolskiego, a sygnaturka zapewne wykonana też dla tej świątyni⁸⁵.

Budynek klasztorny długi na 60 łokci⁸⁶, a szeroki na 27, składający się z dwóch kondygnacji, o jednym ganku. Wzniesiony na rzucie wydłużonego prostokąta, nieco szerszy od kościoła. Układ wewnętrzny dwutraktowy z obszernym korytarzem na przestrzał wzdłuż budynku w obu piętrach⁸⁷, na których znajdowały się mieszkania dla zakonników. Od chwili wzniesienia mieszkało tu po kilku zakonników, był w nim nawet dwukrotnie nowicjat: w roku 1825 i po 1831 r.⁸⁸ Zapewne w ten sposób próbowano zebrać 12 zakonników, którzy by wypełniali zobowiązania wynikające z fundacji, a dotyczące modlitw za fundatora i jego rodzinę w składzie 12-osobowym.

Klasztor to nie tylko budynek, ale przede wszystkim konkretni zakonnicy stanowiący wspólnotę klasztorną. Dziś znamy najprawdopodobniej pełną, albo bardzo zbliżoną do pełnej, listę zakonników tworzących

⁸³ ArDWł, AKDWł, par. 232, k. 6v.

⁸⁴ W. Leonowicz, *Listy o naszych zabytkach...*, KorPł, 12(1887), nr 16, s. 2.

⁸⁵ Na największym napis: S. Anna protege Carmelii Trutoviensem. Me fecit Nicolaus Petersitice in Thorn anno 1752; na średnim: Ambrosius Rofman anno 1598. Zob. W. Leonowicz, *Listy o naszych zabytkach...*, KorPł, 12(1887), nr 18, s. 2.

⁸⁶ Natomiast akta kurialne mówią o klasztorze długości 120 łokci. Zob. ADWł, AKDWł, zak. I, 10, k. 4v.

⁸⁷ KZSP, dz. cyt., s. 65.

⁸⁸ W. Leonowicz, *Listy o naszych zabytkach...*, KorPł, 12(1887), nr 18, s. 2.

konwent trutowski, należący do wielkopolskiej prowincji karmelitańskiej, którą opracował Marek Kuciński⁸⁹. Obejmuje ona zakonników, którzy przybyli do Trutowa w roku 1717, a kończy się na nazwiskach zakonników, którzy w roku 1862 tworzyli wspólnotę konwentu.

Według tegoż zestawienia pierwszą wspólnotę w Trutowie stanowili ojcowie Andrzej od Świętego Ducha, Filgentiusz od św. Joanny oraz brat Krzysztof od św. Gertrudy⁹⁰. O. Andrzej występuje w spisie zakonnym w latach 1717, 1724, 1727⁹¹, jemu też zapewne przyszło kłaść podwaliny pod powstającą fundację, a jednocześnie pracować nad jej uruchomieniem. W okresie budowy świątyni, a więc w latach trzydziestych XVIII wieku, klasztorowi przewodził o. Konstanty od św. Mikołaja, występujący w spisach z lat 1730 i 1737⁹². Budowę klasztoru podjął zapewne o. Bernard od Najświętszej Maryi Panny, który występuje w latach 1742 i 1745⁹³. Bezpośrednie uroczystości związane z konsekracją świątyni były zapewne związane z pracą we wspólnocie o. Awerttanego, który występuje w roku 1769⁹⁴.

Natomiast, gdy materialna strona fundacji została wykonana, podjęto działania już przede wszystkim duszpasterskie i tu warto zauważyć o. Anioła od Benedykta, który występuje w roku 1772⁹⁵, a powraca w 1781⁹⁶, następnie: 1784, 1787⁹⁷, 1790, 1793⁹⁸, 1796⁹⁹, a prawdopodobnie i później¹⁰⁰. Oprócz posługi w kościele klasztorowym, zakonnicy podejmowali okazjonalną działalność kaznodziejsko-duszpasterską w okolicznych parafiach. Choć

⁸⁹ Stan personalny konwentu trutowskiego od powstania klasztoru do kasaty zakonu w 1864 r. został opracowany na podstawie Akt Kapituł Generalnych Zakonu OO. Karmelitów Prowincji Wielkopolskiej: AKKr. 168/397 „Decretale provinciae strictioris observantie”, oraz kapituł konwentu trutowskiego: AKKr. 172/545 „Liber decretalis...” 1792–1862 oraz Roczników Diecezji Płockiej z lat 1820–1862. Zob. M. K u c i ń s k i, *Z dziejów parafii Wola-Trutowo*, dz. cyt., s. 81–91.

⁹⁰ Tamże, s. 81.

⁹¹ Tamże.

⁹² Tamże.

⁹³ Tamże.

⁹⁴ Tamże, s. 83.

⁹⁵ Tamże.

⁹⁶ Tamże, s. 84.

⁹⁷ Tamże, s. 85.

⁹⁸ Tamże, s. 86.

⁹⁹ Tamże, s. 87.

¹⁰⁰ Wcześniejsze wykazy zakonników podawały imię zakonne wraz z imieniem patrona, czyli Anioł od św. Benedykta, natomiast późniejsze podawały imię zakonne wraz z nazwiskiem, stąd trudno jednoznacznie ocenić, czy występujący w roku 1811 Anioł Chibiński jest tym samym zakonnikiem. Zob. tamże, s. 89.

zapewne była też i działalność systematyczna, jak na to wskazują informacje dotyczące parafii Wielgie¹⁰¹ i Wola¹⁰²; w obu tych przypadkach wprost są wskazani zakonnicy tam podejmujący pracę. W dwóch miejscach wskazani są kapelani w Kikole, a w jednym z nich wprost powiedziane zostało, że chodzi o kapelana posługującego w pałacu w Kikole¹⁰³. Prawdopodobnie też byli zakonnicy prowadzący życie pustelnicze, zapewne gdzieś w pobliżu klasztoru, bo są w spisie wymienieni jako asceci¹⁰⁴.

Dla interesującej nas w tym artykule parafii Wola jest to ciekawe zwłaszcza dla okresu, w którym funkcjonowała jeszcze świątynia w Woli, czyli do roku 1835; już wtedy byli zakonnicy oddelegowani do posługi w tym kościele w różnym charakterze. Jedni wprost jako proboszczowie¹⁰⁵ lub wikariusze¹⁰⁶, inni jako ustanowieni do posługi bez mianowania na urząd¹⁰⁷.

W wykazach umieszczeni są również klerycy lub studenci¹⁰⁸, co pozwala przypuszczać, że część z będących we wspólnocie zakonników była ich wychowawcami¹⁰⁹ i wykładowcami¹¹⁰. W klasztorze również mieszkali dostojnicy zakonni, a więc prowincjał¹¹¹ kustosz¹¹² i definitör

¹⁰¹ W Wielgim pracowali: o. Aureliusz Wojtkowski w roku 1811; o. Euzebiusz Piekarski – 1817 i 1819; o. Polikarp Owsiany – 1828, o. Innocenty Borkowski w 1832. Zob. tamże, s. 89–90.

¹⁰² O ojcach pracujących w Woli poniżej.

¹⁰³ W 1811 kapelanem w Kikole był o. Paschaliusz Żurkowski, natomiast z roku 1817 pochodzi informacja, że tenże sam zakonnik jest kapelanem w Kikole w pałacu Zboińskich. Zob. tamże, s. 89.

¹⁰⁴ W roku 1766 wymienieni są dwaj zakonnicy z określeniem ich działalności jako asceci, co może sugerować życie pustelnicze. Zob. tamże, s. 82.

¹⁰⁵ O. Anioł od św. Benedykta jest wymieniany jako proboszcz w Woli w latach: 1781, 1787. Zob. tamże, s. 84–85. Natomiast o. Euzebiusz Piekarski wymieniony w 1820 jako komendarz w Woli. Zob. tamże, s. 89.

¹⁰⁶ O. Plaud wymieniany jest jako wikariusz w Woli w latach: 1781, 1784, 1787. Tamże, s. 85. O. Amandy wymieniany jako wikariusz w Woli w roku 1796, a o. Paschaliusz w 1799. Zob. tamże, s. 87.

¹⁰⁷ O. Kornel od św. Adama wymieniany jako kapelan w Woli w 1766; o. Rafael od św. Joanny, jako kapelan w Woli w 1775. Zob. tamże, s. 82 i 84.

¹⁰⁸ Występują m.in. w latach 1769, 1772, 1775, 1799, 1836. Tamże, s. 83, 87–88, 90.

¹⁰⁹ Jako mistrzowie nowicjatu są przedstawieni: o. Eryk Rahn w 1819, o. Kajetan Schroeter w 1828 i o. Tyberiusz Solman w 1832. Zob. tamże, s. 89–90.

¹¹⁰ O. Kantego określano jako profesora retoryki w roku 1799. Tamże, s. 87.

¹¹¹ Prowincjałami byli: o. Cyprian od św. Gerarda wykazany w 1766, o. Eryk Rahn – 1820. Zob. tamże, s. 82 i 89.

¹¹² Kustoszami prowincji byli: o. Kajetan Schroeter w 1828, o. Tyberiusz Solman 1836. Zob. tamże, s. 90.

provincji¹¹³. Co wskazuje na znaczną rolę, jaką wspólnota odgrywała w swoim czasie w zakonie. Gdyby oceniać znaczenie klasztoru na podstawie liczby zakonników, to najlepszy okres wspólnota przeżywała w okresie od 1784 do 1799 roku, na co wskazują szczegółowe dane liczbowe. Otóż w klasztorze w roku 1799¹¹⁴ było 18 zakonników, 17 w latach 1790, 1793¹¹⁵; 16 w 1796¹¹⁶; a 15 w latach 1784, 1787¹¹⁷.

W okresie bezpośrednio przed kasatą klasztoru, według przytoczonego zestawienia, w roku 1862 wspólnotę trutowską stanowili ojcowie: Leon Winkowski, Ambroży Ostrowski, Cyprian Biernacki i brat Józef Czarnecki, natomiast w roku 1864 w klasztorze byli: Leon Winkowski (w tym też roku zmarły), Norbert Sobczyński, Stanisław Małachowski, Cyprian Biernacki i dwóch braci zakonnych¹¹⁸.

Nie ulega wątpliwości, że fundator dobrze rozważył założenie fundacji i spełniła ona zapewne swoją rolę. Niestety nie był w stanie wszystkiego przewidzieć, zwłaszcza wielkiej tragedii narodowej, jaką była utrata państwowości. I to właściwie elementy zewnętrzne spowodowały zachwianie się fundacji i jej powolne zamieranie.

Pierwszym elementem przyczyniającym się do osłabienia fundacji było pozbawienie instytucji kościelnych ich majątku własnego przez pruskiego zaborcę¹¹⁹, co doprowadziło do zachwiania podstaw materialnych tej i wielu innych instytucji kościelnych. Ofiarowanie zakonnikom niewielkiej pensji i skromne odsetki kapitałowe doprowadziły do zmniejszenia się stanu liczbowego klasztoru, a co za tym idzie do ograniczenia posługi wynikającej ze zobowiązań fundacji.

Natomiast faktyczny koniec fundacji opartej na umowie pomiędzy Janem Rętwińskim a Zakonem Karmelitów, spowodowało skasowanie klasztoru w roku 1864¹²⁰.

¹¹³ Definitoryści zakonnicy: o. Albin od św. Ludwika – 1793, o. Tymoteusz od Konstantego – 1775, o. Urban od św. Grzegorza – 1784, o. Anioł od św. Benedykta 1787 i 1796, o. Kajetan Schroeter – 1836, o. Leon Winkowski – 1850. Tamże, s. 84–91.

¹¹⁴ Tamże, s. 87–88.

¹¹⁵ Tamże, s. 86.

¹¹⁶ Tamże, s. 87.

¹¹⁷ Tamże, s. 85–86.

¹¹⁸ W. Leonowicz, *Listy o naszych zabytkach...*, KorPł, 12(1887), nr 18, s. 2.

¹¹⁹ Najprawdopodobniej nastąpiło to w roku 1807. Zob. ArDWł, AKDWł, zak. I, 10, k. 4v.

¹²⁰ Ukaz znoszący klasztory wydał cesarz Aleksander II w dniu 27.10/8.11.1864. Zob. S. Ch[odźński], *Sekularyzacja dóbr duchownych w Polsce*, w: *Encyklopedia kościelna* [M. Nowodworskiego], t. 24, Warszawa 1900, s. 622. Najprawdopodobniej wtedy też zaborca zajął

6. Nowe wyzwanie – parafia

Na początku tegoż artykułu wspomniano o parafii, która swoją siedzibę miała w Woli, a której dzieje rozplývają się w mrokach historii. Parafia na pewno istniała już w początkach XVI wieku, choć jej dzieje są słabo znane, o czym świadczy chociażby fakt, że nawet w dokumentach kościelnych jej początek widziano dopiero w roku 1538. Słabe uposażenie, a najprawdopodobniej nieprzestrzeganie umowy fundacyjnej parafii przez jej kolatorów powodowało, że często na miejscu nie było duchownego lub był duchowny, ale bez odpowiedniego upoważnienia diecezji, którego miejscowy dziedzic traktował jak kapelana własnego, a nie proboszcza pełniącego niezależną posługę parafialną.

Powodowało to, że ów duchowny wykonywał zalecenia właściciela majątku, a nie troszczył się o sprawy parafialne. Pewnie swoistym potwierdzeniem tego był zachowany najstarszy wpis metrykalny z 1754 roku, dokonany przez poznańskiego dominikanina o. Rafała Blocka, który czasowo przebywał w parafii¹²¹.

W konsekwencji nie było komu dbać o dobry stan świątyni i systematyczne duszpasterstwo. Problemem były również sytuacje, gdy ze względów duszpasterskich parafię dzielono i nakazywano sąsiednim proboszczom¹²² tymczasowo pełnić posługę w poszczególnych wioskach należących do parafii Wola. Zapewne i to miał na myśli Jan Rętwiński, choć wprost tego nie wyartykułowano w umowie fundacyjnej.

Wydaje się więc, że parafianie z dużą radością przyjęli powstanie klasztoru, w którym byli zawsze duchowni, podobne odczucia zapewne miała również władza diecezjalna. Bowiern od tej pory nie musiała za każdym razem, gdy odchodził z parafii proboszcz, szukać nowego kandydata na wakujący urząd, bo wiadano, że w razie potrzeby zakonnicy wypełnią brakującą lukę. Funkcję proboszcza pełnili z urzędu przełożeni klasztoru, a na miejscu posługiwał jakiś inny zakonnik, albo też faktycznie przełożeni, ale wymienieni imiennie jak: o. Cyprian od św. Gerarda (1779–1781), o. Anioł od św. Benedykta (1781–1784), o. Euzebiusz Piekarski (1820)¹²³.

kościół, ponieważ pojawia się informacja, że został on parafii oddany dopiero po 16 latach przez Izbę Skarbową w Płocku w dniu 8 X 1880. Zob. ArDWI, AKDWI, zak. I, 10, k. 4v.

¹²¹ W. Leonowicz, *Listy o naszych zabytkach...*, KorPł, 12(1887), nr 18, s. 2.

¹²² W roku 1817 parafią opiekuje się proboszcz z Sumina, ks. Zalewski. Zob. M. Kuciński, *Z dziejów parafii Wola-Trutowo*, dz. cyt., s. 89.

¹²³ Tamże.

Wyżej wspomniane problemy doprowadziły w 1828 r. do sytuacji, że ostatnimi proboszczami diecezjalnymi pracującymi przy kościele wolskim byli: ks. Michał Szadkowski i ks. Józef Teodor Załęski. Po opuszczeniu parafii przez ostatniego z nich, już ksiądz diecezjalny nie został mianowany na opuszczone beneficjum wolskie, wobec czego posługę duszpasterską w parafii zlecono zakonowi¹²⁴.

Zauważmy jednak, że był to czas, gdy siedziba parafii była ciągle jeszcze w Woli. Korzystając z okazji przypomniemy wygląd funkcjonującej w Woli świątyni. Otóż z roku 1785 posiadamy informacje ogólne, że była ona pod wezwaniem Wszystkich Świętych. Jej bryła miała wymiary: 26 łokci długości, 12½ szerokości, a wysokości 8½. Opis wizytacyjny mówi o niej, że miała drewnianą wieżę osobliwie usytuowaną z kopułami. Kościół ten otoczony był cmentarzem grzebalnym¹²⁵.

Natomiast z wizytacji dokonanej w roku 1825 dowiadujemy się, że w świątyni znajdowały się cztery ołtarze. Ołtarz wielki był poświęcony Wszystkim Świętym. Rzeźbiony w drewnie i pozłacany. W głównej kondygnacji obraz malowany na płótnie przedstawiający Syna Bożego, na którym postać Jezusa Chrystusa podkreślona została czerwonym aksamitem. W tym ołtarzu był jeszcze obraz przedstawiający Wszystkich Świętych. Drugi ołtarz po lewej stronie, rzeźbiony, ale nie pomalowany, pod wezwaniem Matki Bożej. Obraz główny przedstawiał Najświętszą Maryję Pannę. Natomiast drugi obraz, nieco uszkodzony, przedstawiał św. Onufrego. Trzeci w kolejności ołtarz, na którym ustawiono dwie figury poświęcony był Świętej Trójcy. Obraz główny, malowany na płótnie, przedstawiał Świętą Trójcę, kolejny obraz przedstawiał św. Teklę, również malowany na płótnie. Ołtarz czwarty pod wezwaniem św. Szymona po prawej stronie, pozłacany, z dwiema figurami. Pierwszy obraz przedstawiał św. Szymona, a drugi św. Katarzynę. W świątyni były również: ambona, chrzcielnica, organy, kilka ławek, szafki do paramentów liturgicznych¹²⁶.

Początkowo do Woli dojeżdżał jeden z zakonników, gdy natomiast w roku 1835 kościół był już na tyle zniszczony, że groził zawaleniem, władze cywilne nakazały dziekanowi zamknąć kościół parafialny w Woli¹²⁷,

¹²⁴ ArDWł, A. par. Wola-Trutowo 2, s. 17–20.

¹²⁵ ArDWł, AKDWł, zak. I, 10, k. 2.

¹²⁶ ArDWł, A. par. Wola-Trutowo 2, s. 8.

¹²⁷ Decyzję podjął Budowniczy Obwodu Lipnowskiego. Dziekan Lipnowski dokonał tego aktu w dniu 2 XII 1835. Zob. ArDWł, AKDWł, zak. I, 10, k. 2–2v.

skutkiem tego było przeniesienie nabożeństw do Trutowa¹²⁸. Sam kościół w Woli stał jeszcze do roku 1850, kiedy to został rozebrany przez ówczesnego dziedzica, Kazimierza Zielińskiego¹²⁹.

Od momentu zamknięcia kościoła wolskiego faktyczną siedzibą parafii została świątynia pw. św. Anny w Trutowie. A zakonnicy z tego konwentu stali się stałymi proboszczami tej parafii. Taką funkcję pełnił o. Kajetan Schroetter, będący równocześnie przeorem klasztoru trutowskiego¹³⁰.

O. Kajetan posługę proboszczowską pełnił w latach 1835–1840, jego następcami byli: o. Leon Winkowski, który trzykrotnie pełnił posługę proboszczowską w latach: 1840–1843, 1850–1853, 1859–1863; o. Roch Zdziarski 1843–1847; o. Emilian Księżniewski 1853–1855; o. Anzelm Kaźmierski 1856–1858¹³¹.

Najprawdopodobniej taka sytuacja odpowiadała kolatorom, czyli miejscowym dziedzicom, którzy już dużo wcześniej zabrali majątek należący do parafii w Woli, a teraz nie musieli już utrzymywać proboszcza. Wyszli bowiem z założenia, że zakonnicy utrzymują się we wspólnocie klasztornej. Taki stan rzeczy funkcjonował do roku 1864, czyli do momentu gdy władze carskie w ramach represji popowstaniowych zaczęły kasować zakony i zamykać klasztory.

Człowiekiem łączącym stare z nowym, czyli czasy pracy duszpasterskiej zakonników z pracą księży diecezjalnych, był o. Norbert Sobczyński. Przybył do Trutowa w roku 1858¹³², przez kilka lat pełnił posługę w ramach konwentu trutowskiego, lecz wykaz z roku 1862¹³³ nie uwzględnia jego osoby w interesującym nas klasztorze. Ale w roku 1864 był na miejscu i tu pełnił posługę proboszcza parafii wolskiej w Trutowie¹³⁴. Natomiast w roku 1873 sekularyzował się, czyli został ekskardynowany z Zakonu Karmelitów i inkardynowany do diecezji płockiej¹³⁵. Jako ksiądz die-

¹²⁸ Dziekan lipnowski upoważnił karmelitę o. Kajetana Schroettera przeora trutowskiego do objęcia zarządu parafii wolskiej. Zob. ArDWI, zak. I, 10, s. 2v.

¹²⁹ W. Leonowicz, *Listy o naszych zabytkach...*, KorPł, 12(1887), nr 18, s. 3.

¹³⁰ ArDWI, AKDWI, zak. I, 10, s. 2v.

¹³¹ M. Kuciński, *Z dziejów parafii Wola-Trutowo*, dz. cyt., s. 91.

¹³² Tamże, s. 89.

¹³³ Tamże, s. 91.

¹³⁴ W. Leonowicz, *Listy o naszych zabytkach...*, KorPł, 12(1887), nr 18, s. 2.

¹³⁵ Na podstawie zachowanych informacji można domniemywać, że urodził się około 1831 roku w Warszawie, tu też ukończył szkołę. Syn Pawła i Marianny. Probostwo w Trutowie

cezjalny pełnił posługę w Trutowie do końca swoich dni, czyli do roku 1922¹³⁶, choć faktycznie w 1918 r. został mianowany nowy proboszcz – ks. Stanisław Najmoła¹³⁷.

Dzięki niemu materialny stan kościoła nie był najgorszy, choć dużo gorzej przedstawiał się stan klasztoru, który teraz pełnił funkcje plebanii. Proboszcz nie zajmował wszystkich pomieszczeń, wobec czego te nieużywane lub wynajmowane przypadkowym osobom niszczały. Po nim przyszli kolejni księża diecezjalni, ale brak uposażenia parafii nie pozwalał na normalne funkcjonowanie, wobec czego przechodzili do innych parafii.

Po roku 1925, w którym Rzeczpospolita podpisała konkordat ze Stolicą Apostolską, parafia weszła w skład diecezji wrocławskiej. Jej biskupi, nie mogąc poradzić sobie z obsadą peryferyjnej parafii¹³⁸, podejmowali działania zmierzające do powrotu karmelitów do Trutowa. Choć początkowo były to działania skierowane w stronę karmelitów, ale bosych¹³⁹. Niestety nie zostało to zamierzenie sfinalizowane, powrócono więc do koncepcji powrotu karmelitów trzewiczkowych¹⁴⁰, którzy ostatecznie w 1946 r. powrócili do klasztoru i parafii¹⁴¹.

objął na podstawie dekretu biskupa Wincentego Popiela z dnia 28.11.1864. Zob. ArDWł, AKDWł, par. 232, k. 6v.

¹³⁶ Zob. ArDWł, AKDWł, zak. I, 10, k. 4v.

¹³⁷ Od roku 1921 do roku 1925, czyli zmiany przynależności diecezjalnej, z płockiej na wrocławską, posługę w parafii pełnili proboszczowie z sąsiednich parafii: ks. Wincenty Wojno i ks. Józef Markowski. Zob. M. Kuciński, *Z dziejów parafii Wola-Trutowo*, dz. cyt., s. 89.

¹³⁸ Parafią kierowali: ks. Norbert Sobczyński (1859–1918), ks. Stanisław Najmoła (1918–1921), ks. Wincenty Wojno (1921–1924), ks. Józef Markowski (1924–1927), ks. Antoni Kiszkurno (1927–1929), ks. Franciszek Pluta (1929–1931, jako proboszcz w Suminie), ks. Wojciech Wolski (1931–1932), ks. Ludwik Zatoryb (1932–1933), ks. Antoni Nowański (1934–1937), ks. Stanisław Andrzejczak (1937–1939), ks. Tadeusz Szmidt (1940), ks. Michał Ślipek (1941–1945), ks. Telesfor Prehuda (1945), ks. Czesław Żurmanowicz (1945–1946, administrator tymczasowy). Zob. RDW, 2011, s. 315.

¹³⁹ W aktach kurialnych zachowała się korespondencja biskupa wrocławskiego z przełożonymi karmelitów bosych. Zob. ArDWł, AKDWł, zak. I, 10, k.6–11.

¹⁴⁰ W dokumentach kurialnych znajdują się dwa takie pisma z lat trzydziestych XX wieku. Zob. tamże, k. 13–15.

¹⁴¹ Proboszczami parafii byli: o. Alojzy (Włodzimierz) Kostyrko (1946–1949), o. Tadeusz Grela (1949–1957), o. Kazimierz Spirydion Pityński (1957–1970), o. Leopold Rachlewicz (1970–1977), o. Stanisław Telesfor Biedroń (1977–1986), o. Franciszek Jeleń (1986–1992), o. Mieczysław Jankowski (1992–2003), o. Marian Kawiński (2003–2004), o. Jerzy Skawroń. Zob. RDWł, 2011, s. 314–316. Obecnie proboszczem jest o. Aleksander Pikor. Zob. RDWł, 2015, s. 240.

Obecnie jest to parafia posiadająca około 1600 wiernych. W jej skład wchodzi oprócz Trutowa: Dąbrówka, Hornówek, Kijaszkówiec, Lubin, Lubinek, Niedźwiedź, Wawrzonkowo, Wola i Wymyślin. Na terenie parafii oprócz kościoła w Trutowie jest również zbudowany w początkach lat dziewięćdziesiątych XX w. kościół w Woli, który od 2009 r. pełni funkcję kaplicy przedpogrzebowej. Parafia posiada też dwa cmentarze: w Trutowie i Woli¹⁴².

STRESZCZENIE

Na północno-zachodnich krańcach dawnej ziemi dobrzyńskiej, a obecnie w powiecie lipnowskim i gminie Kikół, znajduje się z daleka widoczny i malowniczo położony klasztor w Trutowie. Teren ten, w średniowieczu leżący na pograniczu państwa polskiego, a później będący w pobliżu szlaku przemarszu różnych armii przemieszczających się przez tereny Rzeczypospolitej, miał dość skomplikowaną sytuację gospodarczą i polityczną. Odbijało się to też i na życiu religijnym miejscowej ludności, należącej do parafii Wola, która odnotowana była już na początku XVI wieku.

Skomplikowane dzieje odbijały się w parafii tym, że miejscowi dziedzice jako kolatorzy pozbawili parafię jej uposażenia, pozostawiając jedynie skromne utrzymanie proboszcza, nie dbając o zabezpieczenie materialne świątyni. Często też na miejscu nie było żadnego księdza, a parafia w całości lub podzielona na części była obsługiwana przez sąsiednich proboszczów. Trudno więc było mówić o ciągłym i zorganizowanym duszpasterstwie.

W takiej rzeczywistości pobożny człowiek, jakim był Jan Rętwiński, podpisał w urzędzie grodzkim w Kowalu w dniu 4 X 1717 r. umowę fundacyjną z Zakonem Karmelitów, przeznaczającą mu 24 tys. złp i wieś Trutowo, na powstanie kościoła i klasztoru karmelitańskiego w Trutowie. Nadanie to fundator potwierdził w swoim testamencie spisany przed swoją śmiercią, która nastąpiła 14 XII 1719 r. Został pochowany w Trutowie. Fundację erygował biskup płocki Ludwik Załuski.

Po śmierci darczyńcy jego rodzina, w osobach Mateusza i Adama Rętwińskich, rozpoczęła procesy z karmelitami o odzyskanie majątku. Odbyły się dwa procesy przed trybunałem biskupim, który wyrok wydał 14 II 1721 r. i przed trybunałem papieskim powołanym przez papieża Benedykta XIII, który swój wyrok wydał w 1725 r.

Jeszcze przed procesami, w roku 1718 karmelici wystawili tymczasowy kościół drewniany, w którym też rozpoczęli sprawowanie posługi sakramentalno-kaznodziejskiej. Dalsze prace rozpoczęły się już po zakończeniu procesów sądowych. I tak 24 IV 1732 r. rozpoczęto budować kościół z cegły, prace te trwały sześć lat i zostały zakończone w roku 1738. Natomiast 2 III 1740 r. rozpoczęto budowę

¹⁴² RDWł, 2011, s. 313–316.

klasztoru, zapewne wszystkie prace budowlane zakończono do 30 IX 1770 r., kiedy to za pozwoleniem biskupa płockiego Hieronima Antoniego Szeptyckiego, biskup pomocniczy diecezji kujawsko-pomorskiej Jan Dembowski konsekrował kościół.

W ramach umowy fundacyjnej karmelici zobowiązali się do pracy w klasztorze na początek dwóch ojców i brata zakonnego, a z czasem miało tu być przynajmniej 12 zakonników, którzy mieli w chórze modlić się za swojego fundatora i jego rodzinę. Tu też miał być pochowany fundator w habitie zakonnym w podziemiach kościoła klasztorowego z wszelkimi honorami. Po śmierci najpierw zapewne był pochowany przy kościele drewnianym, a później przeniesiony do podziemi już świątyni murowanej. Wydaje się jednak, że nie został pochowany w stroju zakonnym, gdyż świadectwa z XIX wieku mówią o jego stroju szlacheckim.

Faktycznie fundacja została zachwiana finansowo, gdy władze pruskie zabrały klasztorowi jego uposażenie, pozostawiając zakonnikom jedynie skromną pensję. Ostatecznie przestała istnieć, gdy władze carskie rozwiązały zakon w ramach represji po powstaniu styczniowym w roku 1864.

Sensowność powstałej fundacji potwierdzały nie tylko ścisłe zapisy fundacyjne i posługa związana z ich wypełnianiem, ale przede wszystkim potrzeby duszpasterskie, dość szybko bowiem okazało się, że proboszcz wolski nie jest się w stanie utrzymać, wobec czego posługą a parafialną przeszła na klasztor. Sprawa została przesądzona, gdy nakazano ze względów bezpieczeństwa zamknąć kościół w Woli. Od tego momentu faktycznie Trutowo stało się siedzibą parafii.

Po upadku fundacji, pierwszym proboszczem diecezjalnym był wcześniejszy karmelita ks. Norbert Sobczyński, który ponad 50 lat spędził przy kościele w Trutowie. W roku 1925 parafia weszła w skład diecezji włocławskiej, której biskupi w okresie międzywojennym próbowali sprowadzić karmelitów do Trutowa, co jednak się nie udało. Powrót nastąpił dopiero w roku 1946 i po dzień dzisiejszy karmelici pełnią tu posługę duszpasterską.

Słowa kluczowe: Ziemia Dobrzyńska, Karmelici, Trutowo, fundacja, parafia.

SUMMARY

In the North-east of Old Dobrzyńska land, presently situated in Lipno area and Kikol area, there is an enormous and beautiful monastery in Trutowo. In medieval ages this area was situated on the border of Polish country and near the way, where different armies were walking. The area had a very difficult political and economical situation. This situation had a huge influence on religious life in Wola area, which was found in the beginning of 16 century.

The problems started when local heirs to land took all goods and left the vicar a small amount of money. They also did not give any money for the church. Quite often there was not any priest, the church and people were divided into small groups. Other priests were coming to these small groups. It was hard to say that the church was well-organised.

In such reality, a very devoted person, Jan Retwinski at the age of 60, signed in agency in Kowal on the 4th October 1717 funds agreement with monastery of Karmelici. He gave 24 thousand of polish zloty and Trutowo village to create a new church and monastery of Karmelitan in Trutowo. This was confirmed in his last will, which had been written just before his death. He died on 4th December 1719 and was buried in Trutowo. The foundation raised thanks to bishop Ludwig Zaluski from Plock.

After death of Jan Retwinski, his family members – Mateusz and Adam Rętwiński, started lawsuits with Karmelici to get back the property. There were two lawsuits in the bishop tribal, who gave sentence on 14th February 1721, and in the pope tribal, conducted by Pope Benedykt XIII, who gave the sentence in 1725.

Before the lawsuits, in 1718 Karmelici built a provisional, wooden church, which served to celebrate Masses. Further works started after the lawsuits. Furthermore, on 24th April 1732 Karmelici started to build a church from bricks. The works lasted for 6 years and finished in 1738. Whereas, on 2nd March 1740 Karmelici started to build monastery, which was finished on 30th September 1770. Bishop from Plock Hieronim Antoni Szeptycki let Jan Dembowski from Włocławek diocese to devote the church.

In foundation deal Karmelici were obliged to work in a monastery. They started their works from 3 monastic fathers up to 12, who were asked to pray for the founder and his family. Jan Rętwiński was buried near the wooden church, but later he was moved to the chapel made of bricks. It seems that he was not buried in a friar dress, but in a knight dress.

Actually, the foundation became financially unstable, when Prussian authorities took the priest's salary and left the modest pay. The foundation stopped existing after insurrection in January 1864.

The reason of raised foundation is confirmed not only in foundation notes but also in pastoral needs. It turned out that priest from Wola was not able to maintain the church, so monastery started to provide it. This case had a deciding influence when the authorities ordered to close the church. From that moment Trutowo became a registered office of parish.

The first vicar of the parish was a Karmelitan monk, priest Norbert Sobczyński, who spent over 50 years in church in Trutowo. In 1925 the parish became a member of Włocławek parish. In the interwar period bishops tried to bring Karmelici back, but it did not work. The return took place in 1946 and to these days Karmelici are performing the service in this place.

Key words: Dobrzyńska land, Karmelici, Trutowo, foundation, parish.

BIBLIOGRAFIA

Archiwum Diecezjalne we Włocławku, Akta Kurii Diecezjalnej Włocławskiej. Akta parafii, sygn.: par. 232(1909–1937).

Archiwum Diecezjalne we Włocławku, Akta Kurii Diecezjalnej Włocławskiej. Zakony, sygn.: Zak. I, 10.

- Archiwum Diecezjalne we Włocławku, Akta par. Wola-Trutowo (1802–1924), sygn.:
A. par. Wola-Trutowo 1; Akta par. Wola-Trutowo (1825–1850). Wizytacje
biskupie i dziekańskie, sygn.: A. par. Wola-Trutowo 2.
- RDWł, 2011, s. 313–316.
- RDWł, 2015, s. 240–241.
- Bar J., *Fundator budynku lub beneficjum*, w: EK, t. 5, kol. 772–773.
- Bieniak J., *Kształtowanie się terytorium ziemi dobrzyńskiej w średniowieczu*, „Zapiski
Historyczne”, 51(1986), s. 7–43.
- Bogucki A., *Powiat rypiński w średniowieczu (do połowy XV wieku)*, w: *Szkice rypiń-
skie*, Bydgoszcz 1967, s. 45–84.
- Ch[odyński] S., *Sekularyzacja dóbr duchownych w Polsce*, w: *Encyklopedia kościelna*
[M. Nowodworskiego], t. 24, Warszawa 1900, s. 615–622.
- Dalikowa A., Olczak R., *Środowisko gospodarcze i przyrodnicze*, w: *Województwo
włocławskie, monografia regionalna. Zarys dziejów, obraz współczesny, perspektywy
rozwoju*, Łódź – Włocławek 1982.
- Danielski W., *Fundator*, w: EK, t. 5, kol. 772.
- Dachniewski J., *Karmelici. Działalność*, w: EK, t. 8, kol. 813–814.
- Gil C., *Karmelici bosci*, w: EK, t. 8, kol. 814–819.
- Guldon Z., Powierski J., *Podziały administracyjne Kujaw i Ziemi Dobrzyńskiej
w XIII–XIV w.*, Warszawa – Poznań 1974.
- Katalog zabytków sztuki w Polsce*, t. 11, z. 9, Warszawa 1969, s. 61–65.
- Kolak W., *Karmelici. W Polsce – lokalizacja i organizacja*, w: EK, t. 8, kol. 808–813.
- Kuciński M., *Z dziejów parafii Wola-Trutowo*, Warszawa 1998 (wydr. komputer.
w Bibliotece WSD Włocławek).
- Labuda Z., Weiss A., *Fabryka Kościoła*, w: EK, t. 5, kol. 8–9.
- Leonowicz W., *Listy o naszych zabytkach budowlanych. Kościół i klasztor karmelicki
w Trutowie*, „Korespondent Płocki”, 12(1887), nr 16, s. 2–3; nr 18, s. 2–3.
- Leonowicz W., *Z diecezji płockiej, wizyty pasterskie w dekanacie rypińskim i lipnow-
skim*, „Przegląd Katolicki”, 1888, s. 696–697.
- Łoziński B., *Leksykon zakonów w Polsce*, Warszawa 2002.
- Müller W., *Diecezja płocka od drugiej połowy XVI wieku do rozbiorów*, „Studia Płoc-
kie”, 3(1975), s. 153–225.
- Pacuski K., *Rozwój sieci parafii diecezji płockiej w XI–XVI w. (Komentarz do mapy)*,
„Studia Płockie”, 3(1975), s. 59–65.
- Panek B., *Karmelici*, w: EK, t. 8, kol. 804–808.
- Rybczyk J., *Beneficjat*, w: EK, t. 2, kol. 262.

Rybczyk J., *Beneficjum*, w: EK, t. 2, kol. 262–265.

Szacherska S.M., *Kancelaria Siemowita księcia dobrzyńskiego*, „*Studia Źródłoznawcze*”, 11(1966), s. 79–110.

Szymański J., *Nauki pomocnicze historii*, Warszawa 2008.

Trutowo, w: SGKP, t. 12, s. 525.

Wąsowicz H., *Lokacja*, w: EK, t. 10, kol. 1330–1332.

Wiśniewski E., *Diecezja płocka u progu czasów nowożytnych*, „*Studia Płockie*”, 3(1975), s. 119–151.

Wola, w: SGKP, t. 13, s. 776.

Wójcik W., *Fundacja*, w: EK, t. 5, kol. 760–761.

KS. STEFAN SZCZEBLEWSKI

KLASZTOR BERNARDYNEK KALISKICH NA PODSTAWIE TZW. KALISKIEGO KOPIARZA¹

Z przeglądu kaliskiego kopiarza bernardynek kaliskich, przechowywanego w Archiwum Prowincji Ojców Bernardynów w Krakowie², można się przekonać, że zawarte tam zapiski dorzucają szereg nowych szczegółów do dziejów kaliskiego klasztoru bernardynek, przede wszystkim dość jasno oświetlają sprawę uposażenia tego konwentu. Poza tym oprócz garści drobnych szczegółów z życia kaliskich bernardynek źródła te pozwalają poznać nieznanne dotąd zupełnie dzieje kaliskich zakonnic po ich przeniesieniu się w 1804 r. do Warty, a to dzięki dopisanej na końcu kopiarza pewnego rodzaju kronice.

1. Kościół i klasztor

Przypuszczano się dotąd, że gdy w roku 1465 osiedlili się w Kaliszu bernardyni, powstał zaraz pod ich wpływem, podobnie zresztą jak przy innych ich klasztorach, trzeci zakon, którego część złożona z niewiast zaczęła prowadzić życie wspólne na sposób zakonny. Obecnie wiemy, że tak było na pewno i że tercjarki te, oddane modlitwie i pracy rąk, mieszkały w oddzielnym domu, formując się z czasem w normalny zakon, oparty

KS. STEFAN SZCZEBLEWSKI (1936–2014) – mgr teologii (w zakresie historii Kościoła); studia specjalistyczne w zakresie historii Kościoła odbył na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie w latach 1961–1965; zebrał materiały do pracy doktoranckiej na temat: „Diecezja kujawsko-kaliska w okresie rezydencji ordynariuszy w Kaliszu (1818–1850)”, której jednak nie ukończył.

¹ Artykuł jest fragmentem pracy magisterskiej ks. Szczeblewskiego, przepracowanym przez redakcję.

² Archiwum Prowincji Ojców Bernardynów w Krakowie (APBK), Zespoły szczytkowe archiwów klasztorów zniesionych w XIX w. Archiwa klasztorów bernardynek. [Fundusze klasztoru bernardynek w Kaliszu], 1518–1861, sygn.: S-ber-1.

na trzeciej regule św. Franciszka³. Dzięki nowym źródłom dowiadujemy się o wielkim ubóstwie kaliskich tercjarek, którym z wydatną pomocą pospieszyli mieszkańcy Kalisza, a szczególnie hojna pomoc Agaty Ruszkowskiej, kasztelanki inowrocławskiej, pozwoliła im na wybudowanie drewnianego kościółka klasztornego⁴. Jak długo służył on kaliskim zakonnicom, nie dało się jednak ustalić. Najprawdopodobniej musiał ulec zniszczeniu, albowiem w roku 1606, w związku z zaprowadzeniem w kaliskim domu tercjarskim reformy trydenckiej, zaszła konieczność wybudowania kościoła.

Niebawem znalazła się dobrodziejka, szlachetna Małgorzata, córka Jana Jarunta z Brudzewa, wojewody łęczyckiego, żona Stanisława Zaremby⁵, która ufundowała im nie tylko drewniany kościółek pw. Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny, co było dotąd znane, lecz także przystosowała istniejący dom tercjarek do nowych wymogów klauzury i starała się o rzeczy konieczne do egzystencji bernardynek⁶.

Dzięki źródłom dowiadujemy się, że w chwili reformy kaliskiego domu tercjarek w r. 1606 było 11 zakonnic, których liczba w krótkim czasie prawie się potroiła, samych bowiem profesek było aż 30. Dotychczasowe budynki okazały się niewystarczające na pomieszczenie takiej liczby siostr, toteż wspomniana dobrodziejka Zarembina ofiarowała im w roku 1615 swój dom na Toruńskim Przedmieściu, zapewne w bliskim sąsiedztwie z ich domem zakonnym, naprzeciw kościoła i szpitala Świętego Ducha⁷.

Dotychczas podawano⁸, że w r. 1642 wybudowano nowy murowany kościół klasztorny. Są to jednak wiadomości nieścisłe, gdyż 6 października tego roku rozpoczęto tylko budowę kościoła położeniem kamienia węgielnego, którego dokonał sufragan gnieźnieński Jan Madaliński. Budowę zaś zakończono dopiero w 1677 r. – w tym roku poświęcił kościół oficjał kaliski i prepozyt w Kościelcu, Mikołaj Zielonacki⁹. Za staraniem wieloletniej przełożonej kaliskiego konwentu, Klary Mokrskiej, kościół przebudowano i powiększono w r. 1750. Wydatną pomoc przy przebudowie kościoła okazał Aleksander Łubieński, kasztelan gnieźnieński, syndyk apostolski klasztoru

³ APBK, Archiwalia Prowincji Wielkopolskiej. Kroniki prowincji. Fragmenty kronik zakonu Bernardynów w Polsce, XV–XIX w., sygn.: W-35, s. 129.

⁴ Tamże.

⁵ Zob. K. Niesiecki, *Herbarz polski*, t. 10, Lipsk 1845, s. 37.

⁶ APBK, sygn.: W-35, s. 302.

⁷ APBK, sygn.: S-ber-1, s. 98.

⁸ KZSP, t. 5, z. 6, Warszawa 1960, s. 38.

⁹ APBK, sygn.: W-35, s. 129.

bernardynek. Zarówno wyglądu, jak i wewnętrznego wyposażenia kościoła nie da się opisać z braku wiadomości źródłowych. Dowiadujemy się tylko, że w wielkim ołtarzu znajdował się obraz Matki Bożej, słynący łaskami, będący w wielkiej czci zarówno u bernardynek, jak i u mieszkańców Kalisza¹⁰.

2. Majątki ziemskie klasztoru

Kaliski klasztor od początku swego istnienia darzyło społeczeństwo życzliwością, przychodząc mu z pomocą w zaspokojeniu skromnych potrzeb zakonnic. Przejawem tej pomocy były nie tylko sumy pieniężne zapisywane klasztorowi czy sporadyczne jałmużny, ale nawet zapisy majątności ziemskich. Może wydać się to anomalią, że klasztor bernardynek kaliskich, należący do rodziny franciszkańskiej, posiadał własne majątki ziemskie. Jednak po bliższym zbadaniu sprawy, szczególnie po przeprowadzeniu analogii z zakonem im pokrewnym, z klaryskami, których klasztory w tym samym czasie były właścicielami nawet wielkich posiadłości ziemskich¹¹, była to sprawa zgodna z ustawami zakonnymi, z tym tylko, że właścicielem mógł być konwent, a nie poszczególne zakonnice.

Otóż klasztor bernardynek kaliskich stał się właścicielem posiadłości ziemskich zaledwie kilka lat po reformie. W 1615 r. Andrzej Złotowski zapisał klasztorowi swą wieś Biała i folwark Lubień w powiecie kaliskim¹².

W 1623 r. majątek ziemski klasztoru powiększył się o nowy zapis Stanisława Bielickiego, który podarował klasztorowi folwark we wsi Tyniec pod Kaliszem¹³. Następnym dobrodziejem kaliskiego konwentu okazał się Piotr Wilczyński, który w r. 1631 darował mu swoje części w Tyńcu i Nędzerczewie pod Kaliszem¹⁴.

W krótkim więc stosunkowo czasie dzięki hojnym dobrodziejom kaliski klasztor bernardynek stał się właścicielem dość znacznych posiadłości ziemskich. A ponadto użytkowały jeszcze zakonnice, razem z innymi klasztorami kaliskimi¹⁵, ogrody i pastwiska podmiejskie na tzw. Chmielniku¹⁶.

¹⁰ Tamże.

¹¹ K. Kantak, *Franciszkanie polscy*, t. 2, Kraków 1938, s. 330.

¹² APBK, rkps S-ber-1, s. 11–17.

¹³ Tamże, s. 87–91.

¹⁴ Tamże, s. 145.

¹⁵ Do r. 1773 istniały w Kaliszu następujące klasztory: bernardynów i bernardynek, franciszkanów, jezuitów, kanoników regularnych de Saxia zwanych duchakami, klarysek i kanoników regularnych laterańskich.

¹⁶ APBK, rkps S-ber-1, s. 125–135.

Bernardynki, jako zakonnice zobowiązane do klauzury, nie mogły osobiście zarządzać swymi dobrami. Posiadały w nich ekonomów, którzy w ich imieniu nimi administrowali, oddając dziedzicom w Kaliszu należną część dochodów według umowy. Znamy zaledwie trzech ekonomów i to tylko w dobrach Biała i Lubień, mianowicie Antoniego Minicha¹⁷, Marcina Kozłowicza¹⁸ i Kazimierza Pałowskiego¹⁹. Niektórzy ekonomowie nadużywali swojego stanowiska, doprowadzając dla własnego wzbogacenia do dewastacji dóbr klasztornych. W 1733 r. zarządca dopuścił do upadku klasztornych posiadłości Białej i Lubienia. Za zgodą prowincjała Mikołaja Barankiewicza oddały wtedy bernardynki kaliskie swe dobra w administrację szlachtetnemu Antoniemu Minichowi²⁰.

Trudno dzisiaj określić w hektarach czy morgach obszar posiadanej ziemi i dochody, jakie z niej czerpały bernardynki. Na sprawę tę rzuca nieco światła umowa, jaką zawarły siostry z nowym administratorem Białej i Lubienia, Antonim Minichem, w 1733 r. Zobowiązał się on do wypłacenia klasztorowi w ciągu trzech lat 4000 zł, a następnie miał płacić 400 zł rocznie. Ponadto miał dawać szkło do okien klasztoru i kościoła, a w razie potrzeby dostarczać z lasów klasztornych drewno na opał i budulec²¹.

3. Darowizny pieniężne

Siostry miały zapewnione stałe źródło dochodu i przypuszczać należy, iż nie borykały się z większymi trudnościami materialnymi. Oprócz bowiem stałego uposażenia w ziemię miały jeszcze inne źródła dochodu w formie prowizji, czyli procentów od kapitałów, lokowanych dla nich na różnych dobrach ziemskich, budynkach, synagodze żydowskiej, względnie dawanych miastu na tzw. wyderka²².

¹⁷ Tamże, s. 282.

¹⁸ Tamże, s. 313.

¹⁹ Tamże, s. 305.

²⁰ Tamże, s. 282.

²¹ Tamże.

²² Wyderka, potoczna nazwa tzw. kupna renty, używana w Polsce od schyłku XIII w.; posiadacz kapitału dawał właścicielowi nieruchomości ustaloną kwotę pieniędzy, w zamian za którą każdorazowy właściciel tej nieruchomości był zobowiązany do corocznych świadczeń pieniężnych w wysokości 5–8% uzyskanego z niej dochodu (renta), uiszczanych właścicielowi kapitału dożywotnio lub w ciągu ustalonej liczby lat; właściciel nieruchomości (dłużnik) mógł uwolnić się od płacenia renty, zwracając pożyczkę; częste stosowanie wyderka oznaczało w XV–XVI w. obejście kościelnego zakazu pobierania odsetek od udzielanych pożyczek (lichwa), przyczyniając się do rozwoju długoterminowego kredytu.

Pierwszym chronologicznie kapitałem, jaki otrzymały bernardynki, był zapis z 1624 r. Stanisława Lipskiego, stolnika poznańskiego, 1000 zł ulokowanych na 6% na wsi Niepart, w powiecie kościańskim²³. W tym samym roku Wacław Leszczyński lokował 8000 zł na swoich dobrach Tursko Małe i Wielkie, w powiecie pleszewskim, zobowiązując siebie i swych spadkobierców do płacenia bernardynkom w Kaliszu 7% rocznego czynszu od tej sumy²⁴.

Dwa nowe legaty przypadły klasztorowi w 1631 r. Mianowicie Anna Rogozińska, za zgodą męża Wojciecha Załuskowskiego, z należnej jej sumy 3000 złotych przeniosła 1000 zł na klasztor bernardynek kaliskich²⁵. Drugi natomiast to zapis Anny Kosowskiej na jej dobrach, wynoszący 500 zł, który zobowiązała się zrealizować w ciągu sześciu lat²⁶.

W roku 1657 nową fundację uczynił Władysław Leszczyński, wojewoda łęczycki. Legował konwentowi 700 zł na swoich dobrach i na swej kamienicy w Kaliszu zwanej „Czartoryska”, na 7% płatnych na święto św. Jana Chrzciciela²⁷.

Do końca XVII wieku kapitały klasztoru znowu znacznie się powiększyły dzięki trzem nowym zapisom. Anna z Otoka Zalewska ulokowała na swoich dobrach sumę 900 zł, zobowiązując się płacić od niej bernardynkom czynsz roczny w wysokości 8%²⁸. Tomasz Zaleski zapisał na swoich dobrach Pigłowice, w powiecie śremskim, 1000 zł z rocznym procentem 8 złotych [od stu]²⁹. Ostatni w wieku XVII dość znaczny zapis uczynił Wojciech Kurczewski, dziedzic dóbr Cienino Małe Zabornie, w powiecie słupeckim, lokując 8000 zł na swoich dobrach na 8%³⁰.

W XVIII wieku bernardynki pozyskały jeszcze cztery darowizny. W 1703 r. dziedzic Parczewa i Westrzy, w powiecie pleszewskim, Karol Pągowski, zapisał klasztorowi kaliskiemu 5000 zł na tychże dobrach, zobowiązując się płacić roczną prowizję w wysokości 7% od całej sumy³¹. W 1715 r. Jadwiga Jaraczewska, wdowa po Zygmuncie, podczaszym do-

²³ APBK, rkps S-ber-1, s. 154.

²⁴ Tamże, s. 137–141.

²⁵ Tamże, s. 117.

²⁶ Tamże, s. 123–124.

²⁷ Tamże, s. 172–177.

²⁸ Tamże, s. 142–144.

²⁹ Tamże, s. 157–159.

³⁰ Tamże, s. 199.

³¹ Tamże, s. 224.

brzyńskim, dokonała zapisu dla kaliskich zakonnic 500 zł, lokując je na swoich dobrach Sośnicy i Kaczyńcu, w powiecie krotoszyńskim, na 8%³². Nowy legat przybył klasztorowi bernardynek w r. 1730. Diedzic Inczewa, w powiecie sieradzkim, Ludwik Łaszewski zapisał kaliskiemu konwentowi 8000 zł, lokując je na swoich dobrach na 8% od sumy 5000 zł, a na 7% od 3000 złotych³³. Ostatnim kapitałem, jaki otrzymał klasztor kaliski przed przeniesieniem zakonnic do Warty, był zapis z 1753 r. 6000 zł przez Fabiana Łubieńskiego, pisarza ziemskiego województwa sieradzkiego, na jego dobrach Szczytniki, w powiecie kaliskim³⁴.

4. Zapisy posagowe

Stale wzrastały kapitały kaliskiego konwentu dzięki posagom zakonnice, których całość lub przynajmniej część lokowana była na dobrach ziemskich lub kamienicach. Najczęstszym sposobem zabezpieczenia sum posagowych było ich lokowanie na dobrach rodziców, względnie krewnych wstępującej do zakonu panny, z wyraźnie zaznaczoną wysokością rocznej prowizji. Wysokość posagu nie była ściśle określona. Niektóre siostry wniosły 500 zł, inne 1000 zł, i takich było stosunkowo najwięcej; bywały też przypadki, że posag wynosił 2000 zł, a nawet 3000 zł. Jako wyjątkowo dużą sumę spotykamy 17.500 zł u s. Ludwiki Bielawskiej w 1687 r.³⁵

Z zapisów posagowych wynika, że kandydatki do klasztoru rekrutowały się najczęściej z okolicznej szlachty, a nawet z bardzo wpływowych i bogatych rodów. Zdarzały się też przypadki, że z jednego domu po kilka córek wstępowało do bernardynek w Kaliszu³⁶. Świadczy to niewątpliwie o zaufaniu, z jakim te rodziny powierzały klasztorowi swoje córki. W 1624 r. wstąpiła do bernardynek Domicela Śmiłowska, córka szlacheckiego Andrzeja Śmiłowskiego, z powiatu kaliskiego³⁷, zaś w 1631 r. córka szlachcica Stanisława Kosowskiego, dziedzica Broniszewic, w powiecie pleszewskim³⁸, oraz siostra szlacheckiej Anny Kosowskiej, żony Aleksan-

³² Tamże, s. 96.

³³ Tamże, s. 239.

³⁴ Tamże, s. 309–310.

³⁵ Tamże, s. 1996.

³⁶ Na przykład Hieronim Wierusz-Kowalski, burgrabia pyzdrowski, był ojcem siedmiu córek, z których aż cztery były bernarynkami w Kaliszu.

³⁷ APBK, rkps S-ber-1, s. 151.

³⁸ Tamże, s. 119.

dra Wirzbięty Doruchowskiego³⁹. U bernardynek kaliskich były też dwie córki szlachcica Stanisława Zaremby z Kalinowej, w powiecie kaliskim⁴⁰, córka Kazimierza Mikołajewskiego, dziedzica wsi Dembe pod Kaliszem⁴¹, córka Marka Raczyńskiego, burgrabiego wieluńskiego⁴², córka Franciszka Kociołkowskiego, dziedzica wsi Kociołki, w powiecie kaliskim⁴³.

5. Zarządzanie uposażeniem

O wszystkich tych kapitałach trzeba powiedzieć to, że nie zawsze płacono od nich regularnie klasztorowi odsetki w ustalonej wysokości. Zdarzało się nieraz, że obciążony majątek ziemski zmieniał właściciela, który wzbraniał się w ogóle je płacić, czy też zmniejszono odsetki i klasztor zmuszony był prowadzić procesy, nieraz długotrwałe i uciążliwe⁴⁴.

Sprawy te prowadził i w ogóle bronił interesów klasztoru na zewnątrz zastępujący konwent w urzędach syndyk apostolski klasztoru. Pierwszym znanym syndykiem był szlachcic Waclaw Żernicki, dziedzic Sobótki Wielkiej, w powiecie pleszewskim, który spełniał ten obowiązek bardzo efektywnie przez wiele lat⁴⁵. W 1731 r. syndykiem kaliskiego klasztoru bernardynek był Aleksander Łubieński, kasztelan gnieźnieński⁴⁶, wielki dobrodziej klasztoru, a w 1777 r. urząd ten sprawował Ksawery Sokolnicki, podkomorzy województwa kaliskiego⁴⁷.

Nie zawsze jednak i nie wszyscy syndycy troszczyli się należycie o sprawy materialne klasztoru, skoro spowiednicy zakonnicy, spełniający równocześnie funkcje kapelanów w konwencie, musieli zajmować się nie tylko kierownictwem duchowym zakonnic, ale także – nawet wbrew obowiązującemu prawu zakonnemu – zaniedbanymi przez syndyków sprawami materialnymi konwentu, dochodząc najczęściej zaległych sum i procentów od nich. Funkcje takie pełnił właśnie o. Norbert Polecki, występujący często przed urzędem grodzkim kaliskim w imieniu konwentu

³⁹ Tamże, s. 121.

⁴⁰ Tamże, s. 162, 165.

⁴¹ Tamże, s. 147.

⁴² Tamże, s. 149.

⁴³ Tamże, s. 115.

⁴⁴ Na przykład długotrwały proces ze spadkobiercami Stanisława Zaremby ciągnął się przeszło 100 lat.

⁴⁵ APBK, rkps S-ber-1, s. 109.

⁴⁶ APBK, rkps W-35, s. 129.

⁴⁷ APBK, rkps S-ber-1, s. 313.

bernardynek w dochodzeniu zaległych należności klasztornych⁴⁸. Jego też niewątpliwie zasługą było zbadanie dokumentów klasztornych dotyczących jego uposażenia, ich zebranie i uporządkowanie. Z jego też inicjatywy został sporządzony zachowany do dziś kopiarz. Ze znanych nam jeszcze spowiedników bernardynek, zajmujących się obok swych codziennych obowiązków w klasztorze, również sprawami materialnymi ich konwentu, należy wymienić o. Erazma Maruna⁴⁹ i o. Dominika Białyszewskiego⁵⁰.

Jak wyglądała sprawa przestrzegania klauzury w kaliskim klasztorze bernardynek, skoro często spotykamy się w naszych źródłach ze stwierdzeniem, że przed urzędem grodzkim stanęła osobiście ta czy inna bernardynka? Otóż w roku 1725 prymas Teodor Andrzej Potocki udzielił formalnego pozwolenia na wyjście z klauzury „dla matek zakonnych, na wyjazd dla odebrania prowizji i innych pensji, dla sądów wszelkich”⁵¹. Do czasu wydania tego ogólnego pozwolenia prowincjał udzielał w poszczególnych przypadkach licencji na wyjście z klauzury, by „osobiście od dłużników wymóc pieniądze”, chociaż różnie patrzyły na tę sprawę kapituły prowincjalne⁵².

Warunki życia bernardynek z Kalisza uległy całkowitej zmianie, gdy w r. 1804, w ramach stopniowej likwidacji klasztorów w zaborze pruskim, rząd zaborczy przeniósł zakonnice kaliskie do klasztoru tejże reguły w Warcie. W klasztorze kaliskim w czasie translokaty było dziewięć profesek. Przeniesiono zaś tylko sześć zakonnice, gdyż dwie siostry jako chorowite i ułomne zostały za pozwoleniem władzy duchownej i świeckiej w domku przy klasztorze kaliskim, a jedna siostra, może pod wpływem niepewności bytu w nowych warunkach, czy też pod wpływem nowicjuszek, udających się do domów rodziców czy krewnych, zrezygnowała z życia zakonnego⁵³.

Zagrabione przez Prusaków kościół i klasztor bernardynek (na przedmieściu warszawskim przy pl. Kilińskiego) uległy zasadniczym zmianom. Kościół został całkowicie przebudowany, po jego przynajmniej częściowym rozebraniu, dla tzw. Instytutu Położniczego, ale w 1816 r. przejął go

⁴⁸ Tamże, s. 229–230, 277–278, 284–285.

⁴⁹ Tamże, s. 226.

⁵⁰ Tamże, s. 305.

⁵¹ K. Kantak, *Bernardyni polscy*, t. 2, Lwów 1933, s. 383.

⁵² Tamże, s. 382.

⁵³ APBK, Zespoły szczątkowe archiwów klasztorów zniesionych w XIX w. Archiwa klasztorów bernardynek. Archiwum konwentu wartskiego..., 1695–1844, sygn.: S-ber-3, s. 175–176.

Beniamin Rephan i przerobił na fabrykę sukna. Opuszczony zaś klasztor przeznaczyl na mieszkania dla przybylych do Kalisza sukniennikow. Po likwidacji fabryki zespol poklasztorny zostal przystosowany do celow mieszkalnych, a nastepnie przeznaczony na szkole⁵⁴. Nie pozostal do dzis zaden widoczny slad po istniejacym w Kaliszu zakonie bernardynek.

6. Bernardynki kaliskie w klasztorze w Warcie

Zaborczy rzad pruski pozwolil siostram przeniesionym do Warty pobierac w dalszym ciagu procenty od swoich kaliskich kapitalow⁵⁵. Jednakze sprawa pobierania odsetek byla utrudniona, kapitaly bowiem znalazly sie w roznych zaborach. Na domiar zlego, bernardynki nie posiadaly wtedy syndyka, ktory by w ich imieniu zabiegal o odzyskanie zaleglych sum. W wyniku tego az do roku 1820 siostry nie pobieraly procentow, zwlaszcza od dosc duzego kapitalu, bo wynoszacego 22.800 zl, pozostalego w tzw. Ksiestwie Poznanskim⁵⁶.

Stalym, choc niewielkim, zrodlem dochodu bernardynek byla pensja, zwana kompetencja, przyznana przez rzad siostram z tytuliu konfiskaty wsi klasztornych Bialej i Lubienia oraz Tyńca, wynoszaca 406 zl kwartalnie. Pobieraly ja bernardynki w Warcie przez swoich plenipotentow⁵⁷.

Sytuacja nieco sie poprawila, gdy klasztor otrzymal syndyka apostolskiego. Zostal nim Tomasz Zelislawski, dziedzic Stojanowa, w powiecie tureckim, ktory okazal sie bardzo zaradny i energiczny w dochodzeniu zaleglych sum bylego kaliskiego konwentu. O nim to zapisano w kronice klasztoru warckiego: „ten pan tak byl troskliwy o dobro tego zgromadzenia, iz chyba samo niebo potrafi wywdzieczyc jego starania i fatygi”⁵⁸. Odbierane procenty⁵⁹ oddawal do rak definitora i spowiednika (z warckiego klasztoru bernardynow), a ci obracali je na oplate podatkow rzadowych, na utrzymanie zakonnic, badz tez na reperacje bardzo zniszczonego klasztoru siotr⁶⁰.

W nowych wielkich trudnosciach materialnych znalazly sie bernardynki, gdy w 1811 r. biskup kujawsko-kaliski Walenty Tomaszewski

⁵⁴ Por. KZSP, t. 5, z. 6, poz. cyt., s. 38.

⁵⁵ APBK, rkps S-ber-1, s. 335.

⁵⁶ Tamze, s. 336.

⁵⁷ Tamze, s. 339.

⁵⁸ APBK, rkps S-ber-3, s. 38.

⁵⁹ Procenty te byly zwykle bardzo niskie, wynosily 3,5 od 100.

⁶⁰ APBK, rkps S-ber-1, s. 336.

nakazał opieczetować warcki kościół klasztorny, ze względu na jego katastrofalny stan⁶¹. Kościół ten wybudowano w 1770 r. pw. Narodzenia Najświętszej Maryi Panny na miejscu drewnianego kościółka wzniesionego w 1698 r.⁶² W wielkim ołtarzu był obraz Opieki Matki Bożej w srebrnej sukience, łaskami słynący, który przywiozły siostry z kościoła klasztornego w Kaliszu⁶³. Oprócz ołtarza wielkiego znajdowały się cztery ołtarze boczne, mianowicie: św. Józefa, św. Wawrzyńca, św. Franciszka i św. Elżbiety⁶⁴.

Chcąc ratować kościół, a nie mając funduszy na konieczną jego restaurację, zwróciła się przełożona Teodora Mikołajewska z prośbą do biskupa Tomaszewskiego o pozwolenie na kwestowanie na ten cel. Po uzyskaniu zgody bernardynki wyjechały na kwestę. Znaleźli się ofiarodawcy, tak świeccy jak i duchowni, którzy nie szczędzili grosza na tak wzniosły cel⁶⁵. Można więc było rozpocząć naprawę kościoła, którą początkowo kierował nowy syndyk klasztoru, Wosiewicz, mianowany na ten urząd przez prowincjała w tymże roku⁶⁶. Rozpoczęto od rzeczy najważniejszych, wymieniono więc stare belki na kościele, dano nową podłogę, nowe okna, wzmocniono fundamenty dzwonnicy, wieżę pokryto blachą cynkową.

Znacznie naprzód postąpiły prace nad remontem klasztornego kościoła, gdy na przełożoną została wybrana Franciszka Rudnicka, dawna wikaria, osoba młoda, bardzo energiczna i zaradna⁶⁷. Zaraz też zwróciła się do biskupa Tomaszewskiego, by osobiście zajął się wydobyciem zaległych od kilku lat procentów od kapitału klasztornego w tzw. Księstwie Poznańskim. Uzyskana w ten sposób w niedługim czasie suma 7000 zł pozwoliła jej na kontynuowanie podjętych prac⁶⁸. Powołany został z jej inicjatywy specjalny komitet zabezpieczenia kościoła zakonnego, w skład którego weszli: gwardian bernardynów w Warcie o. Manswet, spowiednik

⁶¹ Tamże, s. 339.

⁶² APBK, Archiwalia Prowincji Pruskiej, tzw. Galicyjskiej i obecnej Polskiej. Korespondencja, pamiętniki i pisma zakonników. Kopia kroniki klasztoru Ojców Bernardynów w Warcie, 1467–1929, sygn.: RGP-k-17, s. 220.

⁶³ APBK, rkps S-ber-3, s. 177.

⁶⁴ APBK, sygn.: RGP-k-17, s. 220; por. KZSP, t. 2, tekst, Warszawa 1954, s. 320–321.

⁶⁵ Najbardziej hojni okazali się filipini z Gostynia Wielkopolskiego.

⁶⁶ APBK, rkps S-ber-1, s. 352.

⁶⁷ Tamże s. 354.

⁶⁸ Tamże.

zakonnicy o. Paluch, dziekan warcki ks. Bartłomiej Saganowski, syndyk klasztoru Wosiewicz, sekretarz magistratu warckiego Roslan, przełożona bernardynek s. Rudnicka i budowniczy Janiszewski⁶⁹.

Jak bardzo zależało Rudnickiej na doprowadzeniu restauracji kościoła do końca i na jego wewnętrznym upiększeniu, świadczy prośba, jaką skierowała do samego cara Mikołaja I o pomoc w podjętym dziele⁷⁰. Car przysłał 7000 rubli, a ponadto pozwolił kwestować na ten cel.

Kwestowano we wszystkich zaborach i wszędzie znaleźli się dobrodzieje. W Królestwie Polskim uzbierano 4500 zł, a w Prusach około 2000 zł⁷¹.

Rozpoczęty więc przed kilku laty remont i zabezpieczenie kościoła można było prowadzić w dalszym ciągu. Zbudowano nowe sklepienie na kościele, podłogę w tzw. wieczerniku, kościół wybielono, jak również zakrytę i chór zakonny, zbudowano murowaną dzwonnice⁷², na cmentarzu przy kościele postawiono figurę św. Jana Nepomucena. Zatrószczono się także o wyposażenie wnętrza kościoła. Zbudowano dwa nowe ołtarze, olejno malowane i złożone, sprawiono nowy ołtarz św. Elżbiety, istniejące obrazy odnowiono, a na łaskami słynący obraz Matki Bożej dano nową sukienkę, wysadzoną drogimi kamieniami, wykonaną przez złotnika w Kaliszu⁷³.

Dzięki wielkiej gorliwości Rudnickiej w ciągu kilku lat kościół zmienił swój wygląd i został doprowadzony do dawnego stanu używalności i piękna.

Franciszka Rudnicka, sprawując urząd przełożonej w klasztorze w Warcie przez 15 lat, z przerwą trzyletnią, troszczyła się nie tylko o kościół, lecz także nie zaniedbywała innych budynków i spraw klasztornych. I klasztor bowiem domagał się szybkiego remontu⁷⁴. Trzeba było także odrestaurować inne zabudowania klasztorne i dostosować je do większej liczby zakonnic.

W pierwszym rzędzie położono belki na budynku klasztornym, a dach pokryto blachą żelazną pokostowaną. Wstawiono nowe okna i drzwi, wyremontowano dwie cele niezdatne dotąd zupełnie do zamieszkania i dobudowano jedną nową celę. Na pokrycie kosztów remontu, który wy-

⁶⁹ Tamże, s. 356.

⁷⁰ Tamże, s. 354.

⁷¹ Tamże, s. 359, 365.

⁷² Zob. KZSP, t. 2, poz. cyt., s. 321.

⁷³ APBK, rkps S-ber-1, s. 360.

⁷⁴ Tamże, s. 365.

niósł „kilka tysięcy”, część pieniędzy pochodziła z kwesty, resztę dołożyła z dawniejszych zasobów klasztoru przełożona Rudnicka⁷⁵.

Energiczna przełożona nie ustawała też w zabiegach, by stworzyć siostronom odpowiednie warunki życia. Widząc ciasnotę w klasztorze, kupiła przylegający do konwentu dom z ogrodem od pewnego mieszczanina warszawskiego. Zamieniła dwa klasztorne ogrody bardzo odległe od konwentu na ogród przyległy do zabudowań klasztornych, po nieistniejącym już cechu sukienników.

* * *

Rozwijający się klasztor bernardynek w Warcie spotkał w roku 1898 dotkliwy cios ze strony rządu rosyjskiego. Wydano dekret kasaty klasztoru. Zakonnice mogły się przenieść do klasztoru bernardynek w Wieluniu. Z żalem ogromnym opuszczały siostry Wartę, a szczególnie kościół klasztorny, z takim nakładem pieniędzy i pracy odnowiony i zabezpieczony, mający w wielkim ołtarzu obraz Matki Bożej przywieziony z Kalisza i tam jeszcze szeroko czczony. Wyjeżdżając z Wary zabrały ze sobą duży krzyż z refektarza zakonnego, nazywany krzyżem „Cudownego Pana Jezusa Warszawskiego”). W Wieluniu zamieszkały w klasztorze popaulińskim, który od roku 1818 znalazł się w posiadaniu bernardynek wieluńskich.

Po opuszczeniu przez bernardynki klasztoru w Warcie, rząd rosyjski urządził w nim przytułek dla obłąkanych. W okresie między obu ostatnimi wojnami mieszkańcy Warty czynili usilne starania u władz państwowych i kościelnych, by bernardynki mogły powrócić do swej posiadłości, zabranej im przez rząd zaborczy. Bernardynki z Krakowa były nawet gotowe zająć się pielęgowaniem chorych w miejscowym szpitalu. Wysiłki te jednak pozostały bez skutku.

Od powrotu do Warty po pierwszej wojnie światowej zakonu bernardynów, kościół po bernardynkach znalazł się w ich zarządzie. Jeden z bernardynów odprawiał w nim w niedziele nabożeństwa. W 1955 r. kościół ten spłonął od uderzenia pioruna. Doprowadzony do używalności został w latach 1958–1960.

W 1983 r. przełożona bernardynek w Wieluniu, m. Antonina Mazurek, wznowiła starania o reerekcję klasztoru bernardynek w Warcie. Zostały one uwieńczone sukcesem w 1984 r. Dnia 7 lipca tego roku przybyły trzy siostry z klasztoru wieluńskiego do Warty, aby organizo-

⁷⁵ Tamże, s. 366.

wać życie zakonne. Z klasztoru wieluńskiego został przywieziony krzyż „Cudownego Pana Jezusa Warckiego”, który dnia 14 kwietnia 1985 r. uroczysto wprowadzono do kościoła sióstr bernardynek i umieszczono na stałe w bocznym ołtarzu.

Z braku odpowiednich warunków mieszkaniowych siostry wygospodarowały dwa pokoje z dawnego chóru zakonnego⁷⁶.

Nowy klasztor został wybudowany w latach 1985–1987. Przeprowadzono jednocześnie gruntowny remont kościoła. Dnia 10 lipca 1994 r. biskup włocławski Bronisław Dembowski dokonał uroczystego poświęcenia nowego klasztoru i odrestaurowanego kościoła pw. Najświętszej Maryi Panny Matki Kościoła i św. Józefa.

Dawny klasztor zajmowany był nadal przez szpital psychiatryczny. Odzyskiwanie tych obiektów dokonywało się stopniowo, w miarę likwidacji oddziałów szpitala. Pomieszczenia na piętrze przejęły siostry w roku 1994, a parter w całości w 2001 roku.

* * *

Analiza kaliskiego kopiarza dokumentów bernardynek kaliskich, przechowywanego w Archiwum Prowincji Ojców Bernardynów w Krakowie, pozwoliła na poznanie szeregu nowych szczegółów dotyczących dziejów kaliskiego klasztoru bernardynek. Przede wszystkim udało się dość dokładnie poznać uposażenie tego konwentu. Poza tym ze źródła tego zaczerpnięto informacje o dziejach bernardynek kaliskich po ich przeniesieniu w 1804 r. do Warty.

STRESZCZENIE

Autor w swoim opracowaniu oparł się głównie na kopiarzu bernardynek kaliskich, przechowywanym w Archiwum Prowincji Ojców Bernardynów w Krakowie. Uzyskane z niego informacje przedstawił w sześciu punktach: 1) kościół zakonny i klasztor, 2) majątki ziemskie klasztoru, 3) darowizny pieniężne, 4) zapisy posagowe, 5) zarządzenie uposażeniem, 6) bernardynki kaliskie w klasztorze w Warcie.

Słowa kluczowe: Kalisz, bernardynki kaliskie, kopiarz bernardynek kaliskich.

SUMMARY

The author in this article built on the cartulary of Bernardine Sisters of Kalisz that is kept in The Archives of Province of Bernardine Brothers in Cracow. He pre-

⁷⁶ *Diecezja włocławska 2000*, Włocławek 2001, s. 742.

sented the collected information in six points: 1) a monastic church and monastery, 2) the demesne of the monastery, 3) donations, 4) dowry records, 5) managing of stipends, 6) Bernardine Sisters of Kalisz in Warta.

Key words: Kalisz, Bernardine Sisters of Kalisz, cartulary of Bernardine Sisters of Kalisz.

BIBLIOGRAFIA

Archiwum Prowincji Ojców Bernardynów w Krakowie, Zespoły szczątkowe archiwów klasztorów zniesionych w XIX w. Archiwa klasztorów bernardynek. [Fundusze klasztoru bernardynek w Kaliszu], 1518–1861, sygn.: S-ber-1.

Archiwum Prowincji Ojców Bernardynów w Krakowie, Archiwalia Prowincji Wielkopolskiej. Kroniki prowincji. Fragmenty kronik zakonu Bernardynów w Polsce, XV–XIX w., sygn.: W-35, s. 129.

Archiwum Prowincji Ojców Bernardynów w Krakowie, Archiwalia Prowincji Pruskiej, tzw. Galicyjskiej i obecnej Polskiej. Korespondencja, pamiętniki i pisma zakonników. Kopia kroniki klasztoru Ojców Bernardynów w Warcie, 1467–1929, sygn.: RGP-k-17, s. 220.

Niesiecki K., *Herbarz polski*, t. 10, Lipsk 1845, s. 37.

Kantak K., *Bernardyni polscy*, t. 2, Lwów 1933.

Kantak K., *Franciszkanie polscy*, t. 2, Kraków 1938.

Katalog zabytków sztuki w Polsce, t. 2, tekst, Warszawa 1954, s. 321; t. 5, z. 6, Warszawa 1960, s. 38.

Diecezja włocławska 2000, Włocławek 2001, s. 742.

KS. JÓZEF SZYMAŃSKI

**PARAFIA W MAKOSZYNI
NA PRZEŁOMIE XIX I XX WIEKU
W ŚWIETLE AKT WIZYTACYJNYCH**

Na przełomie XIX i XX wieku parafią w Makoszynie zarządzał ks. Paschalis Białorucki¹. Należał do franciszkanów reformatów prowincji pruskiej. W wyniku kasaty klasztoru, został z Płocka wywieziony do klasztoru we Włocławku, gdzie 18 października 1866 r., na podstawie decyzji rządu diecezji kujawsko-kaliskiej, opuścił klasztor i podjął obowiązki duszpasterskie na terenie diecezji. Początkowo podjął posługę duszpasterską w charakterze wikariusza, a od 1 czerwca 1878 r. pełnił obowiązki administratora, a następnie proboszcza parafii Makoszyn.

Na wyraźne polecenie biskupa diecezji kujawsko-kaliskiej Aleksandra Kazimierza Bereśniewicza² dziekan dekanatu nieszawskiego z okazji

KS. JÓZEF SZYMAŃSKI – dr hab. nauk humanistycznych (historia). Autor ponad 130 publikacji.

¹ Ks. Paschalis Białorucki (Białorudzki) urodził się 23 XII 1837 r. Do franciszkanów reformatów prowincji pruskiej wstąpił w 1859 r. Po przyjęciu w 1864 r. święceń kapłańskich, podjął posługę duszpasterską w klasztorze w Płocku. W wyniku kasaty klasztoru, jeszcze w tym samym roku został wywieziony do klasztoru we Włocławku. 18 X 1866 r., na podstawie decyzji rządu diecezji kujawsko-kaliskiej, opuścił klasztor i podjął obowiązki duszpasterskie na terenie diecezji w charakterze wikariusza parafii Służewo. Od 24 XII 1867 r. został wikariuszem parafii Siemkowice, a od 1872 r. wikariuszem parafii Drużbice. W 1873 r. został wikariuszem parafii Szadek. Od 1 czerwca 1878 r. został administratorem parafii Makoszyn. Od 1905 r. z powodu przewlekłej choroby nie administrował parafią, ale zgodnie z ówczesną praktyką zachował tytuł i formalnie funkcję proboszcza. Zmarł 2 V 1910 r. R. Prejs, *Słownik biograficzny zakonników franciszkańskich Królestwa Polskiego po kasacie 1864 r.*, Poznań 2004, s. 321–322; *Ś.p. ks. Paschalis Białorucki*, KDWi, 6(1910), s. 174.

² Aleksander Kazimierz Bereśniewicz urodził się 16 VI 1823 r. w Szwelniach, na Żmudzi. W 1839 r. wstąpił do seminarium duchownego diecezji żmudzkiej w Worniach. Po dwóch latach kontynuował naukę w Akademii Duchownej w Wilnie, a po jej zniesieniu w 1842 r., w Petersburgu. Po jej ukończeniu został profesorem w seminarium duchownym w Worniach. Po przyjęciu 9 IX 1847 r. święceń kapłańskich nadal pracował w seminarium

instalacji wspomnianego proboszcza dokonał, zgodnie ze wskazaniami opisu, charakterystyki parafii, nieistniejącej obecnie świątyni³, podejmowanych przez proboszcza inicjatyw gospodarczych na rzecz parafii, od chwili jej objęcia (dok. 1).

Z powodu przewlekłej choroby ks. Białorucki nie administrował parafią Mąkoszyn. Przebywał u krewnych w Czaryżu k. Szczekocin. Zgodnie jednak z ówczesną praktyką zachował tytuł i formalnie funkcję proboszcza. W tym czasie w wypełnianiu jego obowiązków duszpasterskich zastępowali go kolejno wikariusze: Mateusz Grabowski⁴, Walenty Kott⁵,

jako wykładowca, a później rektor. W 1853 r. został skazany na przymusowy pobyt w Wilnie, uczył w gimnazjum i pracował w konsystorzu diecezji wileńskiej. 27 II 1859 r. został sufraganiem żmudzkiem w Kownie. W 1860 r. został rektorem Akademii Duchownej w Petersburgu. W 1864 r., wrócił do diecezji żmudzkiej, do Kowna, gdzie do 1870 r. pracował przy bp. M.K. Wołoczewskim. W 1870 r. został skazany na pobyt w oddalonej od Kowna Mitawie. Po śmierci bp. Wołoczewskiego w 1875 r. został administratorem diecezji. 15 III 1882 r. został biskupem kujawsko-kaliskim, ale dopiero 7 VI 1883 r. objął rządy w diecezji. Dokonał reformy administracyjnej, przeprowadził wizytacje kanoniczne parafii. 3 III 1902 r. zrezygnował z urzędu. Zmarł 4 VI 1902 r. we Włocławku. Pochowany został w krypcie biskupów włocławskich. W. Kujawski, *Diecezja kujawsko-kaliska. Opracowanie historyczno-źródłoznawcze*, Włocławek 2011, s. 99–105.

³ W. Kujawski, *Repertorium ksiąg wizytacyjnych diecezji kujawsko-pomorskiej przechowywanych w Archiwum Diecezjalnym we Włocławku*, cz. 2: *Wizytacje XVIII wieku*, z. 3: *Wizytacje drugiej połowy XVIII wieku*, ABMK, 73(2000), s. 345.

⁴ Mateusz Grabowski urodził się 20 IX 1876 r. Święcenia kapłańskie przyjął 27 V 1900 r. Obowiązki duszpasterskie podjął w charakterze wikariusza administratora w Sadlnie. Stamtąd zapewne jako wikariusz obsługiwał od 6 IX 1903 do 31 XII 1904 r. parafię w Mąkoszynie. Od 1908 r. był wikariuszem w Radziejowie. W 1917 r. został wikariuszem katedralnym i pełnił jednocześnie obowiązki administratora parafii Zgłowiączka, gdzie przebudował świątynię. 30 VI 1926 r. został proboszczem w Sompolnie, zaś 4 VII 1932 przeszedł do Dąbia nad Nerem, gdzie prowadził rozbudowę kościoła. W 1940 r. został aresztowany przez Niemców. Osadzony w obozie koncentracyjnym w Dachau, zmarł 30 I 1941 r. S. Libowski, *Ofiary zbrodni niemieckiej spośród duchowieństwa diecezji włocławskiej 1939–1945*, Włocławek 1947, s. 40–41; K. Rulka, *Dzieje parafii rzymskokatolickiej w Sompolnie*, w: *Parafia św. Marii Magdaleny w Sompolnie na tle historycznym*, red. W. Krzywański, K. Rulka, Włocławek 2011, s. 141, 147–148, 154, 209; E. Weiler, *Die Geistlichen in Dachau sowie in anderen Konzentrationslagern und in Gefängnissen*, Mödling 1971, s. 269.

⁵ Walenty Kott urodził się 11 II 1880 r. Święcenia kapłańskie przyjął w 1904 r. Obowiązki duszpasterskie podjął 1 I 1905 r. w charakterze wikariusza w Mąkoszynie. 1 VI 1906 r. został skierowany na studia do Paryża, gdzie w 1909 r. uzyskał stopień doktora teologii. Po powrocie został profesorem seminarium duchownego we Włocławku. Od 1912 r. był proboszczem w Ożarowie k. Wielunia, a od 1920 r. w Wieruszowie. W 1925 r. został inkardynowany do diecezji częstochowskiej. W 1941 r. aresztowany przez Niemców, przewieziony do Dachau, został zamordowany 10 VIII 1942 r. Archiwum Archidiecezji Częstochowskiej, Akta personalne ks. Walentego Kotta [1926–1940]; sygn.: AP 271; J. Związek, *Kott Walenty*, w: *Słownik polskich teologów katolickich 1918–1981*, t. 6, Warszawa 1983, s. 162–163; tenże, *Martyrologium kapłanów diecezji częstochowskiej w czasie*

Paweł Guranowski⁶ i Wincenty Wrzaliński⁷, który od 6 lipca 1910 r. został administratorem, a następnie proboszczem parafii Mąkoszyn.

Z zachowanego dokumentu dowiadujemy się również o dokonanych przedsięwzięciach ks. Wincentego Wrzalińskiego w 1907 r. i 1908 r. (dok. 2), przypisywanych dotychczasowemu proboszczowi ks. Paschalisowi Białoruckiemu⁸, czemu zaprzecza protokół wizytacji biskupiej z 27 maja 1908 r. przeprowadzonej przez bp. S. Zdzitowieckiego (dok. 3).

Dokumenty oryginalne w formie rękopisu przechowywane są w archiwum parafialnym w Mąkoszynie. Zawarte są w Książce do zapisywania wizyt biskupich, bez sygnatury i paginacji (co zaznaczono w metryce każdego z nich). Tekst zapisano czarnym dobrym atramentem. Pismo jest czytelne. W publikacji źródeł zachowano oryginalny styl, składnię i pisownię.

II wojny światowej, „Częstochowskie Studia Teologiczne”, 4(1976), s. 251–252; E. Weiler, *Die Geistlichen in Dachau...*, dz. cyt., s. 365.

⁶ Paweł Guranowski urodził się 21 I 1881 r. Święcenia kapłańskie przyjął 24 II 1906 r. Od 1 czerwca pracował jako wikariusz w Mąkoszynie. Od 28 V 1907 r. został wikariuszem w Kruszynie k. Radomska i jeszcze w tym samym roku został wikariuszem w parafii św. Barbary w Częstochowie. W 1912 r. został prefektem szkół, kapelanem więzienia i szpitala w Piotrkowie Trybunalskim. 5 XI 1921 r. został proboszczem w Raciążku, a 21 V 1932 r. został proboszczem i dziekanem izbickim. W czasie II wojny światowej był więziony przez Niemców. 17 II 1945 r. został proboszczem i dziekanem w Turku. Zmarł 23 XI 1955 r. [W. Kujawski] Ks. W.K., *Ks. Paweł Guranowski*, KDWi, 72(1989), dod. do nru 10–11, s. 22–23; A. Łozicki, *Raciążek. Wczoraj i dziś*, Raciążek 2013, s. 258, 267–268.

⁷ Wincenty Wrzaliński urodził się 29 IV 1876 r. W 1895 r. wstąpił do seminarium duchownego we Włocławku. Święcenia kapłańskie przyjął 23 III 1901 r. Obowiązki duszpasterskie podjął w charakterze wikariusza w Lututowie, stamtąd został przeniesiony do Brzeźnicy, gdzie zajmował się budową kościoła. Od 1903 r. pełnił posługę w Rozprzy, a przez następnych pięć miesięcy był wikariuszem w Kowalu. W drugiej połowie 1904 r. został wikariuszem w kościele św. Jana Chrzciciela we Włocławku. W następnym roku został przeniesiony do Kruszyna, gdzie administrował parafią w zastępstwie ks. Karola Maxa (Maksa). Od 28 V 1907 r. został wikariuszem, a następnie administratorem (od 6 VII 1910) i proboszczem w Mąkoszynie, gdzie wybudował nową świątynię. W marcu 1920 r. odszedł na równorzędne stanowisko do Kościelca k. Koła. Od 13 II 1925 r. był proboszczem w Byczynie. W 1941 r. został aresztowany przez Niemców. Przewieziony do Dachau, zmarł 6 XII 1941 r. S. Librowski, *Ofiary zbrodni niemieckiej...*, dz. cyt., s. 168; E. Weiler, *Die Geistlichen in Dachau...*, dz. cyt., s. 722.

⁸ *Sprawozdanie z wizyty pasterskiej*, KDWi, 6(1908), s. 244: „Mąkoszyn. Kościół parafialny pod wezwaniem św. Jakuba Apostoła, drewniany, zbudowany w 1638 r., pomimo starannego utrzymania w złym już bardzo stanie będący, przy tem zbyt szczupły dla obecnej parafii. W mowie swej też Pasterz gorąco zachęcał parafian do przedsięwzięcia budowy nowego kościoła, koło czego zabiega też usilnie gorliwy rządcą parafii ks. proboszcz Paschalis Białorucki. Dzieci egzaminowane umiały katechizm celująco. Do sakramentu bierzmowania przystąpiło osób 395”.

Dokum. 1.

Źródło: Archiwum parafialne w Mąkoszynie. Książka do zapisywania wizyt biskupich, bez sygnatury i paginacji. Książka niniejsza przeznaczona jest... k. 11.

Książka niniejsza przeznaczona jest do zapisywania wizyt Biskupich, sporządzona jest na rozkaz, Jaśnie Wielmożnego Pasterza Diecezji Kujawsko-Kaliskiej Księdza Aleksandra Kazimierza Bereśniewicza Biskupa Magistra Św. Teologii, Kawalera Orderu Św. Stanisława I klasy, z dnia 8 października 1885 r. Nr 2186, w której ma być napisane:

- 1) Kiedy i przez kogo kościół był budowany i konsekrowany.
- 2) W jakim stanie znajduje się cmentarz grzebalny, plebania i budynki gospodarskie.
- 3) Spisze *per extensum fundum instructum*, [w całej rozciągłości grunt wraz z należącymi do niego zabudowaniami i sprzętem], z wyszczególnieniem, co za jego bytności było kupione do kościoła, wystawione lub przebudowane.

i 4) Opisz pokrótce stan moralny parafii – czy dzieci regularnie uczęszczają na katechizm i czy nie ma jakich wybieżnych [!?] wad między ludem.

[z lewej strony na marginesie dokonana uwaga: *Vide Catalogus Ecclesiarum et Utriusque Cleri tam Saecularis quam Regularis Dioecesis Vladislaviensis seu Calissiensis pro Anno Domini 1875, Varsaviae. Typis Czerwiński et Comp., str. 31 – Ks. Edmund Krauze⁹, proboszcz 22/II 1929 r.*].

Odpowiedzi na wyżej wskazane pytania:

- 1) Wieś Mąkoszyn w końcu XVI wieku należała do wielu szlachty, którym służyło prawo patronatu i wszyscy płacili dziesięciny. Kościół pod ten czas był mały drewniany, lecz wytworny (elegans) pod tytułem Św. Jakuba Apostoła. Nie upłynął wiek gdy ten groził upadkiem, z tego powodu około

⁹ Edmund Krauze urodził się 6 XI 1887 r. Święcenia kapłańskie przyjął 9 VI 1912 r. Obowiązki duszpasterskie podjął w charakterze wikariusza w Widawie, a od 1916 r. Skulsku. Od początku roku szkolnego 1919/1920 był profesorem śpiewu w seminarium duchownym i kierownikiem chóru katedralnego. Od 1 września następnego roku dodatkowo podjął obowiązki w szkołach: technicznej i handlowej. 27 III 1921 r. został prefektem w państwowym seminarium nauczycielskim. 26 września tego samego roku przyjął stanowisko katechety w gimnazjum żeńskim Władysławy Aspisówny. W odpowiedzi na prośbę o parafię, w 1923 r. został proboszczem w Blennie. 28 XI 1928 r. został przeniesiony do Mąkoszyna. 5 X 1932 r. został proboszczem w Choczcu, zaś od 1 IX 1936 r. był proboszczem w Grzymiszewie. 24 II 1939 r. został przeniesiony na podobne stanowisko do Dobrzejewic. W listopadzie tegoż roku został aresztowany przez Niemców, internowany i przewieziony do obozu w Stutthoffie. 9 kwietnia został przewieziony do Sachsenhausen. Zmarł w maju lub czerwcu. S. Librowski, *Ofiary zbrodni niemieckiej...*, dz. cyt., s. 80.

roku 1620 na nowo odbudowany kosztem Adama Makowskiego opata Jędrzejowskiego natenczas Internuncjusza Neapolitańskiego. Do tytułu tego kościoła kapłani byli ordynowani, dlatego często nie było stałego proboszcza, albowiem komendarze¹⁰ nie byli posyłani, z tej przyczyny w wieku XVI i w dwóch następnych tak nabożeństwo jako i sakramenta święte nie były regularnie sprawowane; parafianie zaś do innych kościołów bliższych dla przyjęcia łask duchownych się udawali. Wizyta ta odbyta w roku 1725 osądziła ten kościół za grożący upadkiem, stąd wnosić można, że kościół obecny wybudowany w końcu zeszłego wieku, czego dowodzi wyróżniony na belce, oddzielającej prezbiterium od nawy, napis: *Haec ecclesia edificata divina providentia Dei – anno 1784?* [kościół ten [został] wzniesiony dzięki Bożej opatrności / z Bożą pomocą w roku 1784]

[z lewej strony na marginesie od góry – „Nota: Dnia 3 maja 1919 roku delegat Towarzystwa Opieki nad zabytkami przeszłości stwierdził urzędowo, że na belce jest napis 1704 – Ks. Edmund Krauze, proboszcz 22/II 1929 r.]

Przez kogo wybudowany i czym kosztem nie wiadomo; również nie wiadomo czy był konsekrowany, ponieważ rocznica dedykacji nie obchodzi się.

2) Cmentarz grzebalny od roku 1878 porządkuje się, plebania nowa z drzewa, budynki gospodarcze w porządku.

3) Spis inwentarza kościelnego parafii Monkoszyn, sporządzony przez Dziekana Dekanatu Nieszawskiego, w czasie instalacji na Administratora Ks. Paschalisa Białorudzkiego [Białoruckiego] d. 1 Czerwca 1875 roku.

A. Kościół

1) Kościół drewniany dranicami kryty z wierzą do sygnarka, z bali sześćcio-calowych w stylu zwyczajnym wiejskich kościółków w kraju naszym. Długość kościoła łokci 31½, szerokość w prezbiterium łokci 7½, szerokość w nawie łokci 13; kościół jest przedłużony przebudowaniem dużej krucht: długość łokci 11, szerokość łokci 13; kruchta jeszcze nie dokończona, ażeby jej dać dobry opis: wygląda jak wiatrak wewnątrz, zewnątrz deskami obita, ma dwoje drzwi po bokach. Kościół wysokości wewnątrz łokci 9. Sufit płaski, podłoga z drzewa, tak w kościele, jako w zakrystii i kruchtach potrzebuje naprawy. Kruchta boczna z prawej strony kościoła wysokości łokci pięć, szerokości i długości po łokci 6. Lewa ściana kościoła, dach na kościele, kruchtach i zakrystii potrzebuje rychłej naprawy. Kościół przed kilku laty odnowiony, wymalowany farbą olejną na kolor jasno zielony. Ołtarze wszystkie

¹⁰ Komendarz – administrator parafii lub innego beneficjum w zastępstwie duchownego, pobierający dochody z tego beneficjum.

odnowione na kolor machoniowy; rzeźby na ołtarzach w połowie połączane i w połowie posrebrzane.

2) Ołtarz wielki, w nim umieszczone trzy obrazy: w niższej kondygnacji N.M.P. Częstochowskiej, na nim sukienka gipsowana posrebrzana, na szyi N.M.P. pięć sznurków koralu i cztery wota srebrne; na zasuwie Św. Jakuba, a w wyższej kondygnacji S. Mateusza.

3) Ołtarz boczny od strony Ewangelii, w którym są obrazy Św. Józefa Kaliskiego, na zastawie Święta Rodzina, u góry Św. Antoni; wszystkie lichego pędzla.

4) Ołtarz od strony Epistoły podobny pierwszemu z obrazem Pana Jezusa na krzyżu, a u góry Św. Jan Nepomucen; wszystkie lichego pędzla.

5) Ołtarz boczny od strony Ewangelii, w nim statua rzeźbiona naturalnej wielkości Św. Tomasza z Akwinu. W ołtarzach Św. Tomasza i Św. Józefa nie ma portatili.

6) Ambona drewniana.

7) Organ o sześciu głosach zbudowany przed czternastu laty z dwoma miechami, dziś jest bardzo odstrojony.

8) Konfesjonał jeden i chrzcielnica.

9) Krzesło stare zupełnie zniszczone.

10) Nowy baldachim aksamitny koloru amarantowego.

B. Sprzęty i naczynia święte do służby Bożej

11) Stara maleńka monstrancja z miedzi, kiedyś posrebrzana.

12) Kielich i patena.

13) Puszka do N. Sakramentu.

14) Krzyż ręczny z pasyjką połączaną.

15) Para ampułek i tacka.

16) Trybularz i łudka.

17) Vasa olei do chorych.

18) Lichтары na ołtarz wielki trzy pary różnej wielkości i jedna para pokojowych.

19) Lampa przed Ś.Ś. i dwie mniejsze przed bocznymi ołtarzami. Przedmioty od 12 do 19 włącznie frażetowskiej roboty.

20) Kociołek w chrzcielnicy miedziany, stary i cienki.

21) Kociołek do wody święconej miedziany, stary i cienki.

22) Lichтары cynowych trzy pary.

23) Lichтары żelaznych z wierzchu pobielanych trzy pary, para pokojowych mosiężnych i jedna para żelaznych.

24) Umbrakulum przez S.S. kanwowe nowe w ramach i podstawie z drzewa brzoźowego politurowane.

- 25) Chorągwi dobrych 6.
- 26) Katafalik o 4 stopniach dobry, tylko potrzebuje odnowienia.
- 27) Mszał 1 rzymski i 1 rekwialny.
- 28) Dzwonki 2 małe i 1 przy zakrystii.
- 29) Dzwony dwa w dzwonnicy i 1 sygnaturka.
- 30) Bęben miedziany nowy.
- 31) Dywany stare 3.
- 32) Stacje Męki Pańskiej, obrazy stare – jednego brak.
- 33) W zakrystii stół sosnowy, stary z jedną szufladą długą i małymi w drugim rzędzie, a w dolnej bez szuflad.
- 34) Dzwonnica na cmentarzu na słupach, dranicami kryta.
- 35) Około kościoła zaczęto murować fundamenta w połowie ukończone, na mający się murować parkan z cegły palonej.
- 36) Cmentarz zaś grzebalny w nieporządku w całym znaczeniu tego wyrazu.

C. Aparaty kościelne

- 37) Ornatów wszystkich 10: Białych 4 – jeden prawie nowy, czerwonych 2 – jeden z nich nowy, czarny jeden, fioletowych 3; 8 ornatów potrzebuje reperatury.

D. Bielizna

- 38) Alb trzy.
- 39) Humerałów 4 w dobrym stanie.
- 40) Korporałów 6 płóciennych w dobrym stanie.
- 41) Puryfikaterzy 20 płóciennych z nich niektóre bardzo małe nieodpowiednie swemu przeznaczeniu.
- 42) Obrusów na ołtarze 13 – bardzo zużyte. Obrusów grubych spodnich na ołtarze wcale nie ma.
- 43) Komży 3: jedna płócienna nowa dobra, dwie stare: perkulowa i tiulowa. Komży dla chłopców 2 płócienne.
- 44) Tuwalnia 1 batystowa stara.
- 45) Ręczników do ołtarzy 8 starych – kilka dziurawych.

E. Zabudowania plebańskie

- 46) Dom mieszkalny z drzewa obrzucony gliną i wybielony wapnem zewnątrz i wewnątrz, słomą kryty, w bardzo złym stanie; po jednej stronie 2 pokoiki i schowanko, po drugiej kuchnia alkierzyk i przystawka.
- 47) Spichlerz drewniany pod słomą w bardzo złym stanie.
- 48) Budynek drewniany pod słomą także zupełnie zniszczony, w którym jest stajnia, obora, chlewik i wozownia.

49) Stodoła drewniana pod słomą w bardzo nędznym stanie – grozi upadkiem.

50) Dom organisty także grozi upadkiem.

Ogrody

Morgów sześć.

Dawna dziesięcina i stały fundusz

1)	Dziesięciny z folwarku	Mąkoszyn	pieniężna	Rs. 4 kop. 50.
2)	— ” —	Sierakowy	— ” —	Rs. 6 kop. 90.
3)	— ” —	Mchowo	— ” —	Rs. 5 kop. 40.
4)	— ” —	Mchówek	— ” —	Rs. 5 kop. 40.
5)	— ” —	Janowice	— ” —	Rs. 0 kop. 75.
6)	— ” —	Morzyce	— ” —	Rs. 3 kop. 00.
7)	— ” —	Kruszynka	— ” —	Rs. 3 kop. 00.
8)	— ” —	Kozijuty	piwa 1 beczka lub 1–80.	
9)	Meszne z kolonji	Gaczki	żyta korcy 5 garncy	16.
10)	Dębowiec		żyta korcy	1.

Kapitały stałe

11. Od kapitału Rs. 315 złożonego w banku procent pobierany z kassy powiatowej Rs. 12 kop. 60.

12. Od kapitału hipotecznego w dobrach Morzyce w kwocie Rs. 300 procent 15 ro.

Z tego wszystkiego pobierał dzisiejszy proboszcz po supremacji probostw zapisy z pod Nr 9 i 10, również z Nr 1, 4, 5.

Od roku 1878 przybyły następujące przedmioty:

W kościele

Kruchta wyrestaurowana, odmalowana i zamek sprawiony. Schody do wszystkich wchodzonych drzwi z kamieni. Konfesjonał jeden przenośny. Organ wystrojono. Dwie latarnie do procesji. Jeden portatil z białego marmuru.

W zakrystii

Kielich srebrny. Monstrancja roboty frażatowskiej. Kociołek do wody święconej miedziany. Ornatów pięć każdego koloru 1. Stare niektóre wyreperowano. Kap trzy: jedna biała, dwie czarne. Alb pięć. Komży dwie. Humerałów, korporałów, ręczniczków, puryfikaterzy i palek po kilkanaście. Obrusów siedem. paski trzy. Pas do dzwonka przy zakrystii. Zasłony na krzy-

że. Chorągiewka i stuła na Wielkanoc i wiele innych drobniejszych rzeczy. Okrycie na puszkę do N.S. Poduszka pod mszał z aksamitu amarantowego. Komoda do przechowywania aparatów w mieszkaniu w czasie zimy.

Cmentarze

Wokoło kościoła murem z cegły palonej opasany, obsadzony kasztanami i bzem. Grzebalny zaczęto porządkować.

Budynki

Dom nowy plebański, już drugi ponieważ pierwszy spalił się dnia 3 marca 1882 roku przy czym spaliła się i stara plebania. Budynki gospodarskie wszystkie. Ogródek nowo założony.

Dokum. 2.

Źródło: Archiwum parafialne w Mąkoszynie. Książka do zapisywania wizyt biskupich, bez sygnatury i paginacji. Do powyższych przybyły... k. 1.

Do powyższych przybyły następujące rzeczy w roku 1907 i 1908.

W kościele: prezbiterium odrestaurowane.

Obraz NMP Częstochowskiej do wielkiego ołtarza.

Chorągiew biała z żółtymi szarfami.

Latarnie brązowe do procesji.

Kandelabry dwa o 5 świecach każdy.

Dzwonki harmonijne dwa, każdy z 5 dzwonek złożony.

Dywan duży przed wielki ołtarz.

Fotel i dwa taborety do celebry.

Tacka z kubkiem i naczynka do olejów św. z tacką używane do chrztu św.

Patyna i naczynko do olejów św. – używane do chorych.

Bursy dwie jedna ozdobna druga simplex na częsty użytek.

Puryfikaterzy nowych sześć sztuk.

Budynki plebańskie.

Stodoła nowa z palonej cegły.

Piwnica nowa z palonej cegły wycementowana wewnątrz.

Parkan drewniany z desek wokoło ogrodu i podwórza, a przed plebanią parkan sztachetowy z murowanymi słupami z palonej cegły.

Dokum. 3.

Źródło: Archiwum parafialne w Mąkoszynie. Książka do zapisywania wizyt biskupich, bez sygnatury i paginacji. Stanisław Kazimierz Zdzitowiecki z Bożej łaski i Stolicy Apostolskiej łaski... k. 2.

Stanisław Kazimierz
Zdzitowiecki
z Bożej łaski i Stolicy Apostolskiej łaski
Biskup Kujawsko-Kaliski

Wizytując parafie Diecezji Naszej, w dniu 27 maja 1908 r. przybyliśmy do kościoła parafialnego w Mąkoszynie (dekanatu nieszawskiego) i powitani przez miejscowego zastępcę schorzałego proboszcza (Ks. Paschalis Białoruckiego) ks. Wincentego Wrzalińskiego, okoliczne duchowieństwo oraz lud wierny, odbyliśmy ingres wedle przepisów Pontyfikału Rzymskiego.

W dniu następnym, na który przypadła uroczystość Wniebowstąpienia Pańskiego, odprawiliśmy Mszę św., podczas której wiele osób przystąpiło do Stołu Pańskiego – w końcu zaś na mocy władzy danej Nam przez Stolicę św. udzieliliśmy zebranych błogosławieństwa Apostolskiego z odpustem zupełnym.

Po południu przesłuchaliśmy dzieci z katechizmu, które na zadane im pytania odpowiadały celująco.

Wreszcie udzieliliśmy 395 osobom Sakramentu Bierzmowania.

Kościółek miejscowy maleńki i do zupełnej ruiny doprowadzony.

To też gorąco wezwaliśmy parafian do budowy nowej, odpowiedniej do obecnych potrzeb świątyni, zarządcy zaś Mąkoszynieckiej parafii ks. Wrzalińskiemu na zbożną owocną pracę na niwie Chrystusowej – aby projektowane dzieło w czasie jak najszybszym do pożądanego celu doprowadził, z głębi serca udzieliliśmy Pasterskiego błogosławieństwa.

W Mąkoszynie
w d. 28 V [19]08.

Biskup Kujawsko Kaliski Stanisław Ep.

Pieczęć okrągła w środku herb biskupi, z napisem: Stanislaus Casimirus Zdzitowiecki
Episcopus Vladislviensis seu Calissiensis

STRESZCZENIE

Ks. Paschalis Białorucki należał do franciszkanów reformatów prowincji pruskiej. W wyniku kasaty klasztoru w Płocku, został wywieziony do klasztoru we Włocławku, gdzie 18 października 1866 r., na podstawie decyzji rządu diecezji kujawsko-kaliskiej, opuścił klasztor i podjął obowiązki duszpasterskie na terenie diecezji. Początkowo w charakterze wikariusza, a od 1 czerwca 1878 r. administratora, proboszcza parafii Mąkoszyn.

Na wyraźne polecenie bp. diecezji kujawsko-kaliskiej Aleksandra Kazimierza Bereśniewicza dziekan dokonał, zgodnie ze wskazaniami opisu – charakterystyki

parafii, nieistniejącej obecnie świątyni, podejmowanych przez proboszcza działań, od chwili jej objęcia, aż do jej wizytacji przez bp. S. Zdzitowieckiego w 1908 r.

Teksty publikowanych dokumentów znajdują się w archiwum parafialnym w Mąkoszynie.

Słowa kluczowe: ks. Paschalis Białorucki, diecezja kujawsko-kaliska, Mąkoszyn.

SUMMARY

Rev. Paschalis Białorucki was a Franciscan monk from the province of Prussia. As a result of the dissolution of the religious order in Płock, he was taken to the monastery in Włocławek, where 18 October 1866, by the decision of the rulers of the diocese of Kujawy and Kalisz left the monastery and undertook pastoral duties in the diocese. Initially, as a vicar and from 1 June 1878 as an administrator and a parish priest of Mąkoszyn.

The Bishop of the Diocese of Kujawy and Kalisz Aleksander Kazimierz Bereśniewicz commended him to make a description of the parish, the church (now not existing) and his own activities from the moment of taking over the parish until its visitation by Bishop S. Zdzitowiecki in 1908.

The texts of the published documents are in the Parish Archive in Mąkoszyn.

Key words: Rev. Paschalis Białorucki, the diocese of Kujawy and Kalisz, Mąkoszyn.

BIBLIOGRAFIA

Archiwum Archidiecezji Częstochowskiej, Akta personalne ks. Walentego Kotta [1926–1940]; sygn. AP 271.

Archiwum parafialne w Mąkoszynie, Książka do zapisywania wizyt biskupich.

Kujawski W., *Diecezja kujawsko-kaliska. Opracowanie historyczno-źródłoznawcze*, Włocławek 2011.

[Kujawski W.] Ks. W.K., *Ks. Paweł Guranowski*, KDWI, 72(1989), dod. do nru 10–11, s. 22–23.

Kujawski W., *Repertorium ksiąg wizytacyjnych diecezji kujawsko-pomorskiej przechowywanych w Archiwum Diecezjalnym we Włocławku*, cz. 2: *Wizytacje XVIII wieku*, z. 3: *Wizytacje drugiej połowy XVIII wieku*, ABMK, 73(2000), s. 277–397.

Librowski S., *Ofiary zbrodni niemieckiej spośród duchowieństwa diecezji włocławskiej 1939–1945*, Włocławek 1947.

Łozicki A., *Raciążek. Wczoraj i dziś*, Raciążek 2013.

Prejs R., *Słownik biograficzny zakonników franciszkańskich Królestwa Polskiego po kasacie 1864 r.*, Poznań 2004.

Rulka K., *Dzieje parafii rzymskokatolickiej w Sompolnie*, w: *Parafia św. Marii Magdaleny w Sompolnie na tle historycznym*, red. W. Krzywański, K. Rulka, Włocławek 2011, s. 117–254.

Sprawozdanie z wizyty pasterskiej [w Mąkoszynie], KDWi, 6(1908), s. 244.

Ś.p. ks. Paschalis Białorucki, KDWi, 6(1910), s. 174.

Weiler E., *Die Geistlichen in Dachau sowie in anderen Konzentrationslagern und in Gefängnissen*, Mödling 1971.

Związek J., *Kott Walenty*, w: *Słownik polskich teologów katolickich 1918–1981*, t. 6, Warszawa 1983, s. 162–163.

Związek J., *Martyrologium kapłanów diecezji częstochowskiej w czasie II wojny światowej*, „Częstochowskie Studia Teologiczne”, 4(1976), s. 185–300.

KS. ZBIGNIEW GMURCZYK

**MIŁOSIERDZIE BOŻE
W KORESPONDENCJI BP. ANTONIEGO PAWŁOWSKIEGO
Z KS. MICHAŁEM SOPOĆKO**
Teksty z komentarzem

Kult Miłosierdzia Bożego tworzył się na naszych oczach. Pastoralnie powinien on być rozpatrywany przede wszystkim w kluczu „znaków czasu”. Choć jego historia zamyka się w okresie kilkudziesięciu ostatnich lat, wciąż pełna jest zagadek i nieprzewidywalnych zwrotów – wyraźnych Bożych interwencji. Na pewno punktem zwrotnym w rozwoju tego kultu był wybór na Stolicę Piotrową Jana Pawła II, który wyniósł do chwały ołtarzy apostołkę Bożego Miłosierdzia – siostrę Faustynę Kowalską¹.

Progres kultu Miłosierdzia Bożego był nierównomierny. W latach pięćdziesiątych XX wieku w Polsce było 128 ośrodków tego kultu². Notyfikacja Stolicy Apostolskiej z 1959 r. wstrzymała oficjalny rozwój tego kultu w Kościele powszechnym. Doprowadziło to do momentu, iż w ankiecie przeprowadzonej w diecezji włocławskiej w 1988 r. ujawniło się niewiele miejsc, gdzie różne formy kultu Miłosierdzia Bożego były znane i praktykowane przez wiernych³. Beatyfikacja siostry Faustyny w 1993 r. i znamienna kanonizacja w jubileuszowym roku 2000 spowodowały wprost „eksplozję” w rozwinięciu wszystkich form tego kultu.

KS. ZBIGNIEW GMURCZYK – dr teol. w zakresie historii Kościoła, dyrektor Archiwum Diecezjalnego we Włocławku.

¹ E. Czaczkowska, *Papież, który uwierzył. Jak Karol Wojtyła przekonał Kościół do kultu Bożego Miłosierdzia*, Kraków 2016, s. 5–9.

² Archiwum Diecezjalne we Włocławku (ArDWI), Spuścizna po bp. A. Pawłowskim. Materiały dot. kultu Miłosierdzia Bożego, sygn. BpAP 420, Wykaz ośrodków kultu Miłosierdzia Bożego, k. 7–9.

³ ArDWI, Akta Wydziału Duszpasterskiego Kurii Diecezjalnej Włocławskiej. Kult Miłosierdzia Bożego – odpowiedzi ankietowe (1.07.1988), b. sygn.

Udział diecezji wrocławskiej w tworzeniu kultu Miłosierdzia Bożego kojarzony jest najczęściej z miejscem narodzin i początkowych lat życia Heleny Kowalskiej (późniejszej s. Faustyny): wsią Głogowiec w parafii Świnice Warckie. Mało znany jest natomiast fakt znajomości bp. Antoniego Pawłowskiego z ks. Michałem Sopocką, zapoczątkowanej dydaktyczną działalnością obydwu w przedwojennym Wilnie. Obaj kontynuowali tę znajomość po wojnie poprzez korespondencję i spotkania w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych ubiegłego wieku. Wrocławski hierarcha na jej podstawie założył w swej osobistej kancelarii osobną teczkę, zatytułowaną „Kult Miłosierdzia Bożego”, zawierającą 159 kart. Sprawę rzeczzonego kultu i *Dzienniczka* s. Faustyny poruszył także podczas kularowych rozmów związanych z Soborem Watykańskim II⁴. Niechęć części polskiego episkopatu względem spowiednika i kierownika duchowego s. Faustyny spowołała na pewien czas regres kultu Miłosierdzia Bożego⁵. Dlatego cennym źródłem dla zrozumienia tej kwestii jest korespondencja wrocławskiego ordynariusza z ks. M. Sopocką, będąca treścią niniejszego opracowania.

Ukazuje ono całą korespondencję między bp. A. Pawłowskim i błogosławionym M. Sopocką, będącą w zasobach Archiwum Diecezjalnego we Wrocławku. Z jej treści jednak wynika, że nie wszystkie listy się zachowały. Rozproszone w różnych teczkach spuścizny po wrocławskim ordynariuszu ułożono tu w kolejności chronologicznej. Ograniczono się do stosunkowo niewielu poprawek, zmian i uzupełnień tekstu tylko w miejscach, gdzie było to konieczne dla zrozumienia treści. Cały komentarz edytorski zamieszczono w przypisach, będących dodatkiem opracowującej korespondencję. Niektóre listy mają dołączone załączniki. Ich treść jest bardzo interesująca, jednakże ze względu na ograniczone rozmiary niniejszego opracowania nie przytoczono ich *in extenso*, a jedynie fakt istnienia załączników zasygnalizowano w przypisach, dzięki czemu zainteresowani mogą do nich dotrzeć w samodzielnej kwerendzie.

⁴ ArDWI, Spuścizna po bp. A. Pawłowskim: Notatki osobiste z Vaticanum II i „Pro memoria” z 15.06.1964”, sygn. BpAP 104, Notatki z II sesji soboru, k. 3; tamże, Notatki osobiste z III sesji Soboru Watykańskiego II, sygn. BpAP 510, Notatki, k. 16; Z. Gmurczyk, *Sobór Watykański II z perspektywy Wrocławka – wkład biskupa Antoniego Pawłowskiego w „aggiornamento” w Kościele*, w: *Studia soborowe. Historia i recepcja Vaticanum II*, red. M. Białkowski, Toruń 2014, s. 130.

⁵ Tenże, *Kościół wrocławski w rzeczywistości PRL-u za czasów biskupa Antoniego Pawłowskiego (1951–1968)*, Wrocław 2015, s. 124.

I⁶

Uwielbiony Bóg w Trójcy i Miłosierdziu!

Białystok, 17 IX 1953 r.

Ekscelencjo,

W związku z prośbą moją, wyrażoną ustnie dn. 13 b. m. przesyłam kilka prac moich o Miłosierdziu Bożym: 1) *De Misericordia Dei Deque Eiusdem Festo instituendo*; 2) O święto Najmiłosierniejszego Zbawiciela, 3) Poznajmy Boga w Jego Miłosierdziu, 4) Godzina św. i Nowenna o Miłosierdziu Boże nad światem i 5) Miłosierdzie Boże jedyną nadzieją ludzkości⁷. Tę ostatnią prosiłbym po wykorzystaniu zwrócić, bo to jest jedyny egzemplarz, jaki posiadam. Innych prac: „Miłosierdzie Boże”, Wilno 1936, 2) „Chrystus – Król Miłosierdzia”, Poznań 1948, 3) „Miłosierdzie Boże nadzieją ludzkości”, Wrocław 1949 i kilka mniejszych [–] nie posiadam żadnego egzemplarza. Załączam również maszynopis „Duch Liturgii Niedzieli Przewodniej”, który złożyłem w „Paxie”, ale chyba nie wydrukują⁸.

Łączę wyrazy najgłębszej czci i całuję pierścien pasterski [–] sługa w Chrystusie.

Ks. Michał Sopoćko

II⁹

Uwielbiony Bóg w Miłosierdziu!

Białystok, 25 X 1953 r.

Wasza Ekscelencjo,

Spieszę powinszować Waszej Ekscelencji objęcia osieroconej od paru lat Diecezji Włocławskiej i przestać swoje najszczerze i najserdeczniejsze życzenie przeobfitych łask Bożych na tak wysokim i tak

⁶ ArDWI, sygn. BpAP 420, List ks. M. Sopoćki do bp. A. Pawłowskiego z dn. 17.09.1953 r., k. 2. Z wymienionych w tekście załączników w teczce znajduje się jedynie dzieło: M. Sopoćko, *De Misericordia Dei Deque Eiusdem Festo Instituendo. Tractatus dogmaticus ac liturgicus*, Varsaviae 1947, 58 s., z dedykacją: „Jego Ekscelencji Biskupowi Dr. A. Pawłowskiemu (Ks. M. Sopoćko) 15 IX 1953 r.”

⁷ Ostatnia, piąta pozycja podkreślona przez bp. A. Pawłowskiego czerwoną kredką.

⁸ Passus rozpoczynający się od słów „Inne prace:...” zaznaczony przez bp. A. Pawłowskiego na marginesie dwiema pionowymi kreskami czerwoną kredką.

⁹ ArDWI, Spuścizna po bp. A. Pawłowskim: Gratulacje nominacyjne (1951 r.) i ingresowe (1953 r.), sygn. BpAP 122, List gratulacyjny od ks. M. Sopoćki z dn. 25.10.1953 r., k. 140.

bardzo odpowiedzialnym dziś stanowisku. Oby Najmiłosierniejszy Zbawiciel darzył Waszą Ekszelencję swą ustawiczną opieką i raczył strzec od czyhających dziś zewsząd nieprzyjaciół. Modliłem się dziś o to w dniu ingresu, prosząc, by Ekszelencja kontynuował dzieło swego św. p. Poprzednika, który pierwszy wydał rozporządzenie co do uroczystego obchodu Niedzieli Przewodniej i następnego po niej Tygodnia Miłosierdzia¹⁰, jak tego żądał P. Jezus przez s. Faustynę, urodzoną w Diecezji Włocławskiej (par. Swinica¹¹).

Ze czcią najgłębszą całuję pierścień pasterski i pozostaję najjuniejszym sługą w Chrystusie.

Ks. Michał Sopoćko

III¹²

Białystok, 12 I 1954 r.

Ekszelencjo,

Mam zaszczyt przedłożyć Waszej Ekszelencji artykuł „Duch liturgii Niedzieli Przewodniej”, „Uwagi do referatu: Nowa forma nabożeństwa do Chrystusa-Króla Miłosierdzia” i odpis „Protokołu Zebrania Komisji w sprawie oceny i konserwacji obrazu Jezusa Miłosiernego” z najpokorniejszą prośbą o łaskawą obronę i poparcie tego kultu na posiedzeniu Episkopatu i w Swojej Diecezji.

Ze czcią największą całuję pierścień pasterski i pozostaję najjuniejszym sługą w Chrystusie.

Ks. Michał Sopoćko

¹⁰ K. Radoński, *Zarządzenie w sprawie Tygodnia ku czci Miłosierdzia Bożego z dn. 1.02.1951 r.*, „Wiadomości Duszpasterskie” Referatu Duszpasterskiego Kurii Diecezjalnej we Włocławku, 7(1951), s. 2. Bp K. Radoński zmarł przed Wielkanocą (16.03.1951); trudno ustalić, w jakim stopniu to jedno z ostatnich jego zarządzeń zostało zrealizowane przez duszpasterzy w parafiach.

¹¹ Tak nazwę parafii podaje w liście ks. M. Sopoćko. Faktyczna nazwa parafii brzmi „Świnice”. Bp A. Pawłowski podkreślił ołówkiem słowa: „w Diecezji Włocławskiej (par. Swinica)”.

¹² ArDWI, sygn. BpAP 420, List ks. M. Sopoćki do bp. A. Pawłowskiego z dn. 12.01.1954 r., k. 11. Do korespondencji dołączone aneksy: „Nowa forma nabożeństwa do Chrystusa – Króla Miłosierdzia”, „Uwagi do referatu *Nowa forma nabożeństwa...*”. W teczce na tym miejscu także *Opinio de devotione erga Misericordiam divinam* autorstwa bp. A. Pawłowskiego.

Wasi, kochany Bóg w Miłosierdziu!

Wasza Ekscelencjo,

Spisuję powinnamować Waszej Ekscelencji obżycie osiroczonej od paru lat Diecezji Włocławskiej i pisać swoje najszersze i najserdeczniejsze życzenie preobfitych łask Bożych na tak wysokim i tak bardzo odpowiedzialnym dziś stanowisku. Oby Najmiłosierdzijemy Bławić cię dany Wasza Ekscelencjo swą ustawiczną opieką i raczył strzedz od czyhających dziś rewersów nieprzyjaciół. Modliłem się dziś o to w dniu ingressu, proszę, by Ekscelencjo kontynuował dostojeństwo swego s. p. Poprzednika, który pierwszy wykonał rozporządzenie co do uroczystego obchodu Medalii Przewodniej i następnego po niej Tygodnia Miłosierdzia, jak tego zgodził P. Jerus przez s. Foussy, urodzonego w Diecezji Włocławskiej (par. Świnica).

Je cześć najgłębszą cześć piątcei pasterki i porządki najumniejszą Sług w Chrystusie

H. Michał Sopoćko

Bimberg 25. X. 53 r.

IV¹³

Białystok, 28 X 1954 r.

Do
Jego Ekscelencji Najdostojniejszego
Biskupa Włocławskiego
D-ra Antoniego Pawłowskiego
we Włocławku

Załączając przy niniejszym odpis pisma J.E. Biskupa Przemyskiego Franciszka Bardy w sprawie decyzji Komisji Głównej Episkopatu co do kultu obrazu P. Jezusa Miłosiernego, wykonanego przez P. Prof. Ludomira Śleńdzińskiego (Kraków, Wybickiego 6-8), wraz z protokołem oceny tegoż i jego fotografią, mam zaszczyt prosić Waszą Ekszelencję o udzielenie „Imprimatur” na ten obraz w swojej diecezji (can. 1279)¹⁴.

Ks. Michał Sopoćko

V¹⁵

Włocławek, 24 XI 1954 r.

Wielce Czcigodny Księżu Profesorze!

Szczerym sercem podzielam radość Księdza Profesora. Swą wytrwałością, pełnym chrześcijańskiej dobroci spokojem oraz iście apostołskim oddaniem się podjętej sprawie, zdołał Ksiądz Profesor przewyciężyć zastrzeżenia i trudności. Obraz Miłosierdzia Bożego, który tak bardzo pociąga wiernych, będzie budził wśród nich ufność w niedoli, wdzięczność w powodzeniu, gorliwość w służbie Zbawiciela.

Zrozumienie tego Najwspanialszego przymiotu Bożego musi napełniać sumienia odrazą do grzechu, tęsknotą za życiem w łasce; zdolne jest oddziaływać w duchu odnowienia wewnętrznego na jednostki, na rodziny, na społeczeństwa.

¹³ Tamże, Pismo ks. M. Sopoćki do bp. A. Pawłowskiego z dn. 28.10.1954 r., k. 32. Bp A. Pawłowski dopisał ręcznie noty: „AA Obraz Miłosierdzia” oraz „Imprimatur +AP 20 XI 1954”. Do korespondencji dołączone: Zdjęcie obrazu Jezusa Miłosiernego z imprimatur bp. A. Pawłowskiego na odwrocie; odpis pisma bp. F. Bardy do ks. M. Sopoćki z dn. 06.10.1954 r. oraz odpis protokołu z zebrania Komisji dla oceny obrazu z dn. 02.09.1954 r.

¹⁴ Obok dopisany i podkreślony przez bp. A. Pawłowskiego nr „1394”.

¹⁵ ArDWł, sygn. BpAP 420, List bp. A. Pawłowskiego do ks. M. Sopoćki z dn. 24.11.1954 r., k. 38.

Wszystkie poczynania Księdza Profesora, Jego trudy i wysiłki oddaję pod opiekę Najświętszej Matki Miłosierdzia. Niechaj Ona zapewni im nadprzyrodzoną owocność w jak najliczniejszych zastępach wiernych. Księdzu Profesorowi zaś niechaj przymnaża zdrowia i sił, światła i mocy dla dobra i dla powodzenia tak doniosłego apostołstwa.

Do wyrazów głębokiego szacunku i poważania dołączam z jak najbardziej życzliwego serca pasterskie błogosławieństwo.

Bp Antoni Pawłowski

P.S. Uprzejmie informuję, że tego zeszytu czasopisma „Orbis Catholicus” nie posiada ani ks. prof. Adamecki, ani Biblioteka tutejszego Seminarium.

VI¹⁶

Włocławek, 25 XI 1954

Przewielebny
Ks. Dr Michał Sopoćko
Profesor Seminarium Duchownego
w Białymstoku

W załatwieniu pisma z dnia 28 ub.m. udzielam „Imprimatur” na obraz Miłosiernego Chrystusa Pana, według załączonego wzoru, znany pod ogólnie przyjętą nazwą „Miłosierdzia Bożego”.

Bp Antoni Pawłowski

VII¹⁷

Uwielbiony Bóg w Trójcy i Miłosierdziu!

Białystok, 28 XI 1954 r.

Ekscelencjo,

Najpokorniej dziękuję Waszej Ekscelencji za słowa uznania, które będą mi bodźcem do dalszej pracy, oraz za przychylne ustosunkowanie się do idei Miłosierdzia Bożego, uosobionej w Najmiłosierniejszym Zbawicielu, którego obrazu fotografię przedkładałam z prośbą o łaskawie obiecane „Imprimatur”.

¹⁶ Tamże, Pismo bp. A. Pawłowskiego do ks. M. Sopoćki z dn. 25.11.1954 r., k. 41.

¹⁷ Tamże, List ks. M. Sopoćki do bp. A. Pawłowskiego z dn. 28.11.1954 r., k. 39.

Ze czcią największą całuję pierścień pasterski i pozostaję oddanym w Chrystusie najuniżeńszemu sługą.

Ks. Michał Sopoćko

VIII¹⁸

Białystok, 21 I 1955 r.

Ekscelencjo,

Najprzejmiej dziękuję za zaproszenie, które przyjmuję za zaszczyt, ale skorzystać z niego nie mogę, albowiem zarówno J.E. Rektor¹⁹, jak i J.E. Arcybiskup²⁰ (czujący się lepiej) nie udzielili mi pozwolenia ze względu na wykłady. Mam bowiem codziennie po 2–3 wykłady, a w razie wyjazdu opuściłbym 8, których przełożyć nie można²¹.

Ze czcią największą całuję pierścień pasterski i pozostaję najuniżeńszemu sługą w Chrystusie.

Ks. Michał Sopoćko

IX²²

Białystok, 23 II 1957 r.

Ekscelencjo,

Mam zaszczyt zwrócić się z gorącą prośbą o wystąpienie do Ojca świętego z podaniem o zatwierdzenie kultu Miłosierdzia Bożego w Niedzielę Przewodnią z odpustem zupełnym pod zwykłymi warunkami dla Diecezji Włocławskiej. Prośbę swoją motywuję tym, że Ojciec św. poddał taką sugestię jeszcze za życia św.p. Arcybpa R. Jałbrzykowskiego, który ją zbagatelizował. Były Generał OO. Marianów św. p. Bp Buczył był w bliskich stosunkach z Piusem XII i dokładnie informował

¹⁸ ArDWI, Spuścizna po bp. A. Pawłowskim: Kancelaria prywatna. Korespondencja z 1955 r., sygn. BpAP 402, List od ks. M. Sopoćki z dn. 21.01.1955 r., k. 8.

¹⁹ Bp Władysław Suszyński, sufragan białostocki.

²⁰ Abp Romuald Jałbrzykowski, ordynariusz białostocki.

²¹ Bp A. Pawłowski interweniował w tej sprawie u rektora bp. W. Suszyńskiego. Ten odpisał, usprawiedliwiając się decyzjami ordynariusza archidiecezji abp. R. Jałbrzykowskiego. Zob. ArDWI, sygn. BpAP 402, List od bp. W. Suszyńskiego z dn. 30.01.1955 r., k. 26.

²² ArDWI, sygn. BpAP 420, List ks. M. Sopoćki do bp. A. Pawłowskiego z dn. 23.02.1957 r., k. 46. Podkreślenia dokonane czerwonym długopisem – prawdopodobnie zaznaczone przez bp. A. Pawłowskiego lub jego kapelana.

Papieża o powstaniu i rozwoju nabożeństwa do Miłosierdzia Bożego. Obecny Generał Marianów O. Mroczek, były mój współpracownik w Warszawie na Bielanach i Marymoncie, z polecenia Bpa Buczysa napisał do mnie list z zaznaczeniem, że gdyby Arcybp Wileński lub ktokolwiek z Ordynariuszy zwrócił się do Stolicy Apostolskiej o zatwierdzenie Uroczystości Miłosierdzia Bożego w pierwszą niedzielę po Wielkanocy dla swojej diecezji, Ojciec św. gotów jest to uczynić. List ten oddałem św.p. Abp-owi Jałbrzykowskiemu, który z niego skorzystać nie chciał, – a mnie za życia Jego nie wypadało zwrócić się gdzieindziej i czynię to dopiero teraz. Znając przychyłność Waszej Ekscelencji do tego kultu, ośmielam się prosić o łaskawe skorzystanie z tej możliwości.

Historia innych kultów (np. Bożego Ciała, Serca P. Jezusa itp.) wskazuje, że one się rozpoczynały publicznie od jednej diecezji, a potem dopiero rozszerzały się na inne. Jaka to byłaby radość dla wszystkich, by tą pierwszą diecezją była Włocławska, w której przyszła na świat i spędziła swoje dzieciństwo św.p. siostra Faustyna. Ośmielam się załączyć podanie do Ojca św., jakie obecnie czciciele Miłosierdzia Bożego²³ podpisują i odsyłają do Rzymu. Gdyby takie podania wpłynęły od każdej parafii Diecezji Włocławskiej z licznymi podpisami i zostały zaakceptowane i przesłane przez Waszą Ekscelencję do Rzymu, prze-czuwam, że Ojciec św. chętnie by je przyjął i Uroczystość tę zatwierdził. Przepraszam za śmiałość i ze czcią największą całuję ręce [–] sługa uniżony w Chrystusie

Ks. Michał Sopoćko

Załącznik do IX²⁴

OJCZE ŚWIĘTY,

Niżej podpisani, ścieląc się do stóp WASZEJ ŚWIĄTOBLIWOŚCI, w imieniu wszystkich wiernych w Polsce najpokorniej błagają o zatwierdzenie Uroczystości Miłosierdzia Bożego w pierwszą niedzielę po Wielkanocy z odpustem zupełnym pod zwykłymi warunkami. Pragnęlibyśmy wielbić Boga w Jego Miłosierdziu w tym dniu publicznie, w którym już to czynimy prywatnie, by wyrazić wielką

²³ Dopisane odręcznie: „w kraju i poza krajem”.

²⁴ ArDWI, sygn. BpAP 420, Załącznik do listu ks. M. Sopoćki z dn. 23.02.1957 r., k. 47.

wdzięczność naszą za nieskończone Miłosierdzie Boże, tak obficie zlewające się na nas dotychczas, oraz – bezgraniczną ufność, że tylko Bóg miłosierny może się nad ludzkością zlitować i wyprowadzić ją z obecnego chaosu.

X²⁵

Białystok, 24 II 1957 r.

Eksce l encj o, Najdostojniejszy Arcypasterzu,

Wczoraj wysłałem list do waszej Eksce l encji z najpokorniejszą prośbą o wystąpienie do Stolicy Apostolskiej w sprawie zatwierdzenia Uroczystości Miłosierdzia Bożego w pierwszą niedzielę po Wielkanocy dla Diecezji Włocławskiej. Nawiązując do niego ośmielałem się załączyć przy niniejszym maszynopis „Wielbimy Boga w Jego Miłosierdziu”, w którym znajduje się w pierwszej części obszerniejsze uzasadnienie tej prośby. Ten maszynopis skierowałem do Wydawnictwa „Albertinum” w Poznaniu, które umieściło go w planie wydawnictw na rok bieżący i o ile otrzyma zgodę „Kontroli Prasy” może go wyda. Jeszcze nie mam „Imprimatur” władzy kościelnej. Dlatego najpokorniej proszę Waszą Eksce l encję o udzielenie mi „Imprimatur” na tę pracę, o ile na to zasługuje.

Mam liczne dowody na to, że Ojciec św. bardzo się interesuje kul-tem Miłosierdzia Bożego i nawet jak gdyby wyczekuje inicjatywy od któregoś z J.E. Ordynariuszy. Pisało o tym kilka osób z Rzymu, a między innymi Matka Gener. ss. Zmartwychwstanek, jak mówiła mi Przełożona Prowincjalna tego Zgromadzenia. Wystąpienie św.p. Kard. Hlonda w r. 1947 w tej sprawie nie miało charakteru prośby o ustanowienie Uroczystości wspomnianej, albowiem On – jak mówił – złożył tylko mój traktat „De Misericordia Dei deque eiusdem festo instituendo” w św. Kongregacji Obrzędów do rozpatrzenia. Wobec tego ewentualne wystąpienie Waszej Eksce l encji w tej sprawie byłoby pierwsze i jestem mocno przeświadczony, że będzie mile przyjęte i załatwione pozytywnie.

Wspomniany traktat „De Misericordia Dei...”, jak teraz widzę – niepotrzebnie zawierał projekt nowej Mszy św. i zmianę w Officium na Niedzielę Przewodnią. Zrobiłem to na polecenie św.p. Kard. Hlonda, ale

²⁵ Tamże, List ks. M. Sopoćki do bp. A. Pawłowskiemu z dn. 24.02.1957 r., k. 48.

teraz tego bardzo żałuję. Obecnie Kongregacja na to się nie zgodzi; może to będzie rzeczą aktualną dopiero za lat kilkadziesiąt. Zresztą nie jestem specjalistą od układania nowych formularzy Mszy św. czy Oficjum i przypuszczam, że mój projekt nigdy nie przejdzie. Nawet zmiana w liturgii tej niedzieli jest zupełnie zbyteczna, albowiem dotychczasowa jest zupełnie odpowiednia do wielbienia Boga w Miłosierdziu, jak to wykazuję w załączonym maszynopisie. Żadnych zmian w liturgii Niedzieli Przewodniej nie trzeba dla kultu Miłosierdzia Bożego. – Biorąc to wszystko pod uwagę, ośmielałem się jeszcze raz usilnie prosić Waszą Ekszelencję o pozytywne ustosunkowanie się do tej tak aktualnej obecnie sprawy. Nadmieniam jeszcze, że Pius IX dekretem z dnia 8 V 1853 r. zatwierdził Uroczystość Mił. Bożego na pierwszą niedzielę po Bożym Ciele dla kilku diecezji w Hiszpanii. Ze czcią największą całuję pierścień pasterski i pozostaję uniżonym sługą w Chrystusie

Ks. Michał Sopoćko

XI²⁶

Białystok, 30 IV 1958 r.

Ekscelencjo, Najdostojniejszy Arcypasterzu,

Załączam przy niniejszym odpis „Oświadczenia” Jego ekscelencji Arcybiskupa Antoniego Baraniaka w sprawie stosunku Jego Eminencji św.p. Kardynała Augusta Hlonda do kultu Miłosierdzia Bożego, a w szczególności mocno kwestionujące autorstwo modlitwy o beatyfikację Siostry Faustyny. Matka Ksawera ze Zgromadzenia SS. Matki Boskiej Miłosierdzia przysięga, że otrzymała tę modlitwę od św.p. Kardynała Hlonda.

Mam zaszczyt pokornie prosić Waszą Ekszelencję łaskawie mię zawiadomić, czy J.E. Arcybp Baraniak nie przysłał swego „Oświadczenia”? Jeżeli tak, to znaczy przesłał do wszystkich J.E. Ordynariuszy i wówczas będę musiał rozesłać im swoje wyjaśnienie.

Ze czcią największą całuję pierścień pasterski i pozostaję najuniższym i najoddańszym sługą w Chrystusie.

Ks. Michał Sopoćko

²⁶ Tamże, List ks. M. Sopoćki do bp. A. Pawłowskiego z dn. 30.04.1958 r., k. 62. List zawiera dwa załączniki: odpis oświadczenia abp. A. Baraniaka z dn. 15.03.1958 r. oraz odpis wyjaśnienia ks. M. Sopoćki z dn. 26.03.1958 r., wysłanego do abp. A. Baraniaka.

XII²⁷

Włocławek, 14 V 1958 r.

Szanowny i Drogi Księżu Profesorze!

Najpierw pragnę serdecznie podziękować za łaskawy przyjazd do Włocławka i przeprowadzone konferencje o Miłosierdziu Bożym. Mam nadzieję, że rzucone ziarno będzie kiełkować w duszach i przyniesie plon czasu swego. Proszę nam wybaczyć niedociągnięcia, jakie mogły się zakraść do strony organizacyjnej.

Jednocześnie uprzejmie zaznaczam, że jak dotąd nie otrzymałem „Oświadczenia” J.E. Ks. Arcybiskupa Baraniaka. Z okazji mego najbliższego pobytu w Płocku postaram się zorientować co do jakichś bliższych szczegółów. Gdybym miał jakąś wiadomość bardziej rzeczową, nie omieszkał przekazać jej Księdzu Profesorowi.

Wyrazy głębokiego szacunku i szczerzej wdzięczności łączę z życzeniem, żeby apostołska praca Księdza Profesora budziła wśród wiernych jak największą gorliwość w szerzeniu ufności względem Miłosierdzia Bożego.

Bp Antoni Pawłowski

XIII²⁸

Uwielbiony Bóg w Trójcy i Miłosierdziu!

Białystok, 22 III 1959 r.

Ekscelencjo, Najdostojniejszy Arcypasterzu,

Z okazji Świąt Wielkanocnych proszę przyjąć ode mnie najszczerze życzenia przeobfitych łask Bożych.

Dekret św. Oficjum w sprawie Mił. B. nie był dla mnie niespodzianką, albowiem przepowiedziała to św.p. siostra Faustyna, a od paru lat nadchodziły wieści z Rzymu o tym usiłowaniu pewnych czynników, którym sprzeciwiał się św.p. Pius XII. Przyczyny tego były: pewne nieścisłości dogmatyczne w Dzienniku s. F., kolory narodowe na obrazie oraz brak poparcia przez Najdostojniejszy Episkopat. Jestem dobrej myśli i wierzę,

²⁷ Tamże, List bp. A. Pawłowskiego do ks. M. Sopoćki z dn. 14.05.1958 r., k. 67. W lewym górnym rogu dopiski bp. A. Pawłowskiego: „AA 6 VI 1958”, „po wizycie w Płocku”.

²⁸ Tamże, List ks. M. Sopoćki do bp. A. Pawłowskiego z dn. 22.03.1959 r., k. 68. Po prawej stronie u góry dopisek bp. A. Pawłowskiego: „26 III 1959 r. wraz z życzeniami” – prawdopodobnie dotyczy odpowiedzi hierarchy na ten list.

że kult Mił. B., oczyszczony od ludzkich pierwiastków jeszcze bardziej się spotęguje i pogłębi.

Łączę ucałowanie pierścienia pasterskiego i proszę o błogosławieństwo [-] najuniżeńszy sługa w Chrystusie

Ks. Michał Sopoćko

XIV²⁹

Białystok, 10 VI 1959 r.

Ekscelencjo, Najdostojniejszy Arcypasterzu,

Z okazji zbliżających się Imienin Waszej Ekscelencji proszę przyjąć ode mnie najszczerze życzenie przeobfitych łask Bożych.

W odpowiedzi na „gravissimum monitum” św. Officium w Londynie ukazała się praca moja³⁰ „Miłosierdzie Boga w dziełach Jego” in 8° str. 224, która dowiodła jak źle jest poinformowany Watykan o kulcie Mił. B., który się nie opiera na objawieniach prywatnych, ale publicznym, a ja już od 10 lat o objawieniach s. F. nie mówię i nie piszę. Na żądanie firmy wczoraj wysłałem upoważnienie na II wydanie tej pracy i tłumaczenie na języki obce. Niestety przysłali mi tylko parę egz. (wydanie b. ozdobne i staranne) i nie mogę przesłać Waszej Ekscelencji; posłałem tylko J.Em. Ks. Prymasowi³¹.

Ze czcią całuję pierścień pasterski i pozostaję najuniżeńszym sługą w Chrystusie.

Ks. Michał Sopoćko

XV³²

Białystok, 21 XII 1960 r.

Ekscelencjo, Najdostojniejszy Arcypasterzu,

Proszę przyjąć ode mnie najszczerze życzenie obfitych łask Bożych „w sprawowaniu poselstwa Bożego” z okazji radosnych Świąt Bożego Narodzenia i Nowego 1961 roku.

²⁹ Tamże, List ks. M. Sopoćki do bp. A. Pawłowskiego z dn. 10.06.1959 r., k. 69.

³⁰ Od tego miejsca aż do końca ustępu fragment zaznaczony czerwoną kredką przez bp. A. Pawłowskiego.

³¹ W tym miejscu kończy się zaznaczenie.

³² ArDWI, sygn. BpAP 420, List ks. M. Sopoćki do bp. A. Pawłowskiego z dn. 21.12.1960 r., k. 70.

Jednocześnie³³ zwiergam się ze smutnego spostrzeżenia, że teologowie u nas boją się teraz mówić o Miłosierdziu Bożym. Posłałem kilka artykułów do Redakcji „Przewodnika Katolickiego” i „Ruchu Bibl. i Lit.” o Miłos. B. w oparciu wyłącznie o Pismo św. i liturgię i otrzymałem odpowiedź, że „sprawa jeszcze nie dojrzała”. Obawiam się, że potem będzie można za późno o tym pisać. Załączam odpis artykułów z „Revista del Clero Italiano”³⁴, z których wynika, że tam nie uważają tego za sprawę niedojrzałą.

Ze czcią całuję pierścień pasterski i pozostaję najjuniejszym sługą w Chrystusie³⁵.

Ks. Michał Sopoćko

XVI³⁶

Białystok, 1 X 1961 r.

Ekscelencjo, Najdostojniejszy Arcypasterzu,

Najpokorniej dziękuję za pamięć i życzenia, a najbardziej za błogosławieństwo pasterskie.

Kult Boga w Miłosierdziu rozwija się za granicą, jak tego dowodzą wydawnictwa w różnych językach. Między innymi w Londynie wyszły moje prace „Miłosierdzie Boga w dziełach Jego” w 3^{ch} tomach i modlitewnik „Wielbijmy Boga w Miłosierdziu”, ale trudno sprowadzić do kraju.

Ze czcią całuję pierścień pasterski i pozostaję najoddańszym.

Ks. Michał Sopoćko

XVII³⁷

Włocławek, 4 I 1963 r.

Pro memoria co do mego stanowiska w nauce o Miłosierdziu Bożym
(votum separatum)

Podstawą dla sformułowania tezy o Miłosierdziu Bożym jest dla mnie nauka św. Tomasza z Akwinu, w opracowaniu O. Jacka Woronieckiego.

³³ Od tego miejsca rozpoczyna się zaznaczenie uczynione przez bp. A. Pawłowskiego na marginesie, gdzie dopisał „NR”, „3 I 1961 r.” – prawdopodobnie data odpowiedzi.

³⁴ W teczce przy liście brak załącznika.

³⁵ W tym miejscu kończy się zaznaczenie.

³⁶ ArDWI, sygn. BpAP 420, List ks. M. Sopoćki do bp. A. Pawłowskiego z dn. 01.10.1961 r., k. 76.

³⁷ Tamże, Pismo bp. A. Pawłowskiego z dn. 04.01.1963 r., k. 86.

Uzasadnienie dla niej odnajduję w bardzo licznych tekstach Starotestamentalnych i w całej idei „Sługi Bożego” rozsnutej zwłaszcza przez Izajaszę Proroka. Wcielenie Syna Bożego i Jego zbawcza śmierć jest dziełem Miłosierdzia, pod tym względem naświetlonym szczególnie gruntownie przez św. Pawła. Wywody o chrystologicznym ujęciu Miłosierdzia Bożego opieram w szczególności na enc. Piusa XI „Misericordissimus Redemptor”. Nieprzebrane wprost jest bogactwo odpowiedniego materiału patrystycznego, liturgicznego, oraz z dzieł ascetycznych, hagiograficznych i z publikacji homiletycznych.

Przejdźmy do mariologicznych naświetleń nauki o Miłosierdziu Bożym jest często rozbrzmiewające w naszych ustach wezwanie „Matka Miłosierdzia”. W tym tytule uznaję nie tylko znaczenie czynnościowe, a więc jako Pośredniczka upraszająca nam miłosierdzie; uznaję głębsze podłoże ontyczne w znaczeniu Matki piastującej na swych dłoniach Tego, który dla nas jest okazaniem Miłosierdzia Bożego. Podobnie do wyrażenia Matka Wcielonej Mądrości Bożej uważam, że można mówić Matka Wcielonego Miłosierdzia Bożego. W tym ujęciu tłumaczę zwrot „Służebnica Pańska” w ustach Maryi, który uważam za paralelny do mesjanicznego Ebed Jahve.

Przez maryjne ujęcie nauki o Miłosierdziu Bożym uzyskuję oparcie liturgiczne w święcie proaliquibus locis z dnia 16 listopada. Ikonograficznym wyrazem będzie obraz, jaki mi dostarczono w Rzymie z podpisem Mater Misericordiae (co do którego ze względów taktycznych będę pomijał jego charakter lokalny tzn. ostrobramski). Podpis będzie Matka Miłosierdzia – ufnością moją. Dla kultu Misericordissimi Redemptoris zamierzam obrazek tej treści: ołtarzyk z wystawionym w monstrancji Najświętszym Sakramentem (zgodnie z liturgicznymi przepisami) i podpis: Jezu (w hostii utajony) ufam Tobie.

Z powyższego wynika, że nie mówię o kulcie Miłosierdzia Bożego, lecz o głoszeniu, przepowiadaniu, sławieniu Miłosierdzia Bożego. W szczególności nie ma mowy w przedstawionym ujęciu o liturgicznym kulcie Miłosierdzia Bożego ani o święcie liturgicznym. Nie ma powoływania się na jakiegokolwiek objawienia prywatne, w szczególności zaś unikam wzmianki jakiegokolwiek o S. Faustynie. Do przedstawionego ujęcia zgoła nie odnosi się notyfikacja św. Oficjum z 1959 r.

Apostolstwo w sprawie Miłosierdzia Bożego uważam za swój obowiązek i za konieczność chwili wobec stwierdzonego całkowitego unikania w poważnych ośrodkach katolickich jakiegokolwiek wzmianki o Miłosier-

dziu Bożym. Wobec tego, że nauka o Miłosierdziu Bożym jest czymś istotnym dla chrześcijaństwa jej unikanie powoduje zarysowywanie się jakiejś niewłaściwej swoistej koncepcji „nadczołowieczeństwa”.

Bp Antoni Pawłowski

XVIII³⁸

Białystok, 19 I 1963 r.

Wasza Ekscelencjo, Najdostojniejszy Arcypasterzu,

Przyszło mi na myśl posłać Waszej Ekscelencji fotografię obrazu Najmiłosierniejszego Zbawiciela, wykonanego przez Prof. Ludomira Śleńdzińskiego, a zaakceptowanego przez Komisję Gł. Episkopatu (5 X 1954 r.) jako opartego na Ewangelii (Jan 20,19nn.). Może się przyda do Soboru.

Jednocześnie pokornie proszę o słówko odpowiedzi w sprawie Prologu do traktatu, o ile to jest rzeczą możliwą.

Ze czcią całuję pierścień pasterski i pozostaję najunizieńszym sługą w Chrystusie.

Ks. Michał Sopoćko

XIX³⁹

Wrocław, 23 I 1963 r.

Szanowny i Drogi Księżu Profesorze!

Przynaglony listem z dnia 19 b.m. nie bez dużego wysiłku z mej strony przeczytałem traktat wiadomy. Zasięgnąłem również opinii jednego z kapłanów o dużym wyrobieniu teologicznym. Niestety, zgodni jesteśmy w tym, że traktat nasuwa zastrzeżenia. Jedne z nich są rzeczowe, inne formalne. Nie ulega wątpliwości, że tłumaczenie jest robione pośpiesznie, język łaciński nie jest wykończony. Przy znajomości języka polskiego i omawianej kwestii można się domyśleć, o co chodzi. Lecz traktat jest przeznaczony dla środowisk zagranicznych. W tym stanie będzie robił złe wrażenie.

Ograniczę się do trzech szczegółów.

Nie mogę się zgodzić na nowennę, która by miała się zaczynać w Wielki Piątek i trwać do Niedzieli Przewodniej.

³⁸ Tamże, List ks. M. Sopoćki do bp. A. Pawłowskiego z dn. 19.01.1963 r., k. 87.

³⁹ Tamże, List bp. A. Pawłowskiego do ks. M. Sopoćki z dn. 23.01.1963 r., k. 90.

DISKUS WŁOCŁAWIEC

H/202

Szanowny i Drogi Księżu Profesorze !

Przynaglony listem z dnia 19 b.m. nie bez dużego wysiłku z mej strony przeczytałem traktat wiadomy. Zasięgnąłem również opinii jednego z kapłanów o dużym wyrobieniu teologicznym. Niestety, zgodni jesteśmy w tym, że traktat nasuwa zastrzeżenia. Jedne z nich są rzeczowe, inne formalne. Nie ulega wątpliwości, że tłumaczenie jest robione pośpiesznie, język łaciński nie jest wykończony. Przy znajomości języka polskiego i omawianej kwestii można się domyśleć, o co chodzi. Lecz traktat jest przeznaczony dla środowisk zagranicznych. W tym stanie będzie robił złe wrażenie.

Ograniczę się do trzech szczegółów.

Nie mogą się zgodzić na nowennę, która by miała się zaczynać w Wielki Piątek i trwać do niedzieli Przewodniej.

str. 8 maszyn. p.4 a/ chyba przy przepisywaniu coś opuszczono. Tak jak jest, nie może zostać. Do naturalnego poznania Boga nie można włączać elementów z nauki o Trójcy Sw.

Tak po łacinie mówić nie można: dissolutio animarum / s. 33, pierwsze słowa u góry /; affluens jako zbędny / s.36 w.3 od góry /; uti ecclesia schismatica s.35 akapit 3 cały do przerobienia.

Nie jestem powołany do pisania recenzji czy oceny. W tym jednak stanie rzeczy prologium jest nieaktualne. Powiem szczerze. W opracowaniu pominięte jest tylko wspomnienie S.Faustyny, reszta pozostaje. Już w Wilnie, w okresie wspólnej naszej pracy dałem wyraz swemu stanowisku co do niejednego szczegółu tak właśnie ujętej nauki o Miłosierdziu Bożym. Może zdołam znaleźć czas, żeby samemu moje ujęcie opracować. Proszę się o to modlić. Choć różnica w tym co odsyłam, a w tym co w tej sprawie myślę jest. Wszystko jednak w trosce o należyte ujęcie nauki Kościoła będę czynił. I to powinno nas łączyć.

Oderłamy

unumquodque: te des in misericordia eius
celebrando: str. 94

str. 8 maszyn. p. 4 a) chyba przy przepisywaniu coś opuszczono. Tak jak jest nie może zostać. Do naturalnego poznania Boga nie można włączać elementów z nauki o Trójcy Św.

Tak po łacinie mówić nie można: *dissolutio animarum* (s. 33, pierwsze słowa u góry); *affluens* jako zbędny (s. 36 w. 3 od góry); *uti ecclesia schismatica* s. 35 akapit 3 cały do przerobienia.

Nie jestem powołany do pisania recenzji czy oceny. W tym jednak stanie rzeczy prologium jest nieaktualne. Powiem szczerze. W opracowaniu pominięte jest tylko wspomnienie S. Faustyny, reszta pozostaje. Już w Wilnie, w okresie wspólnej naszej pracy dałem wyraz swemu stanowisku co do niejednego szczegółu tak właśnie ujętej nauki o Miłosierdziu Bożym. Może zdołam znaleźć czas, żeby samemu moje ujęcie opracować. Proszę się o to modlić. Choć różnica w tym co odsyłam, a w tym co w tej sprawie myślę, jest. Wszystko jednak w trosce o należyte ujęcie nauki Kościoła będę czynił. I to powinno nas łączyć.

Bp Antoni Pawłowski⁴⁰

XX⁴¹

Białystok, 29 I 1963 r.

Ekscelencjo,

W traktacie „*De Misericordia Dei deque eiusdem festo instituendo*”, napisanym w r. 1940 i wydanym w Detroit U.S.A. a następnie w Warszawie 1947 przez J.Em. Kardynała Hlonda na str. 29 w. 14 z góry po wzmiance o przeżyciach s. F. dodałem: „*Attamen in omnibus his ex toto corde iudicio Ecclesiae humillime me subicio et ante eius decisionem factis superius allatis fidem tantum humanam tribuo. Persvasionem de necessitate specialis cultus Dei Miserentis tam privati quam publici per institutionem festi huius nominis Dominica in Albis non a visionibus Faustinae, quae tantum occasion erant, sed ex profundis deliberationibus studiisque, quae hoc loco insolitis temporibus et in valde arduis circumstantiis tantum valde breviter honorem mihi duco apponere, adeptus sum*” – Z powyższego wynika, że nigdy działalności swej na przeżyciach s. F. nie opierałem i nie opieram, a tylko o nich wspominałem, a od lat już dwunastu i nie wspominał. Nie

⁴⁰ Na końcu listu sporządzony odręcznie dopisek: „Odesłany maszynopis: *De Deo in misericordia eius celebrando*: str. 99”.

⁴¹ ArDWI, sygn. BpAP 420, List ks. M. Sopoćki do bp. A. Pawłowskiego z dn. 29.01.1963 r., k. 88.

widzę innego sposobu ujęcia tego kultu, jak tylko w oparciu o Pismo Św., Tradycję i liturgię, co też i uczyniłem w przedłożonym waszej Ekscelencji traktacie, który posłałem do najwybitniejszych w Rzymie klasyków w celu skorygowania. Ma się on ukazać w druku do przyszłej Sesji Soboru z „Imprimatur” lub jako manuskrypt obok innych dzieł kilku autorów (P. Vivaldelli, Chróściechowski itd.) w różnych językach; wszystkie w celu publicznego uwielbienia Boga w Jego Miłosierdziu. Sytuacja międzynarodowa żąda naszej czynnej postawy, by ludzkość zwróciła się do jedyne go ratunku dla niej – do nieskończonego Miłosierdzia Bożego.

Ze czcią całuję pierścień pasterski i pozostaję najunijeńszym sługą w Chrystusie.

Ks. Michał Sopoćko

XXI⁴²

Białystok, 8 VI 1964 r.

Ekscelencjo, Najdostojniejszy Arcypasterzu,

17 b.m. we środę o g. 11 obchodzę 50-lecie kapłaństwa wraz z 7-miu uczniami swymi, którzy święcą 25-lecie pracy w winnicy Pańskiej. Mam zaszczyt uprzejmie prosić Waszą Ekscelencję zaszczyścić tę uroczystość swoją obecnością.

Z okazji zbliżających się Imienin Waszej Ekscelencji proszę przyjąć ode mnie najszczerze życzenie obfitych łask Bożych.

Ze czcią całuję pierścień pasterski i pozostaję najunijeńszym sługą w Chrystusie.

Ks. Michał Sopoćko

XXII⁴³

Włocławek, 17 VI 1964 r.

Przewielebny i Drogi Księżu Profesorze!

Pięćdziesiąta, jubileuszowa i złota rocznica święceń kapłańskich, to naprawdę wspaiały dar Bożej Dobroci, ogromna łaska i wyróżnienie.

⁴² Tamże, List ks. M. Sopoćki do bp. A. Pawłowskiego z dn. 08.06.1964 r., k. 92. Pierwszy ustęp tekstu podkreślony i dodatkowo zaznaczony różową kredką na marginesie dwiema pionowymi liniami.

⁴³ ArDWI, sygn. BpAP 420, List bp. A. Pawłowskiego do ks. M. Sopoćki z dn. 17.06.1964 r., k. 94.

Tyle lat wiernej i tak owocnej służby Bogu przy ołtarzu, na ambonie, na katedrze profesorskiej i przy pracy pisarskiej.

Złotej rocznicy Księdza Jubilatą towarzyszą tak poważne osiągnięcia, zasługi i wysiłki w szerzeniu Królestwa Bożego, pracy dla Kościoła, diecezji i dobra dusz.

Wśród tych przelicznych Bogu wiadomych dokonań i zasług Księdza Profesora jaśniej w Jego działalności kapłańskiej wyjątkowe zrozumienie idei Miłosierdzia Bożego, głęboko przemyślane i przeżyte, wnikliwie podawane w żywym słowie, w licznych artykułach i dziełach wydawanych w kraju i za granicą. Wielu kapłanom i duszom wiernych dopomógł Ksiądz Profesor do odkrycia głębokości, szerokości i wysokości Bożego Miłosierdzia.

Nie mogąc osobiście przybyć na Uroczysty Dzień do Białegostoku zapewniam o swej duchowej łączności. Za wszystkie łaski i dobrodziejstwa, których doznał Ksiądz Jubilat, będę razem z Nim dziękował Bożemu Sercu Jezusa i najlepszymi uczuciami łączył się z Dostojnym Gronem, które Go otacza.

Z głębi serca życzę, by Dobry Bóg na długie lata zachował cenne zdrowie Księdza Profesora i dał Mu doczekać diamentowego Jubileuszu kapłaństwa. Całą duszą przekazuję Księdzu Jubilatowi swe biskupie błogosławieństwo.

Bp Antoni Pawłowski

XXIII⁴⁴

Białystok, 24 VI 1964 r.

Ekscelencjo, Najdostojniejszy Arcypasterzu,

Najpokorniej dziękuję Waszej Ekscelencji za łaskawie nadesłane mi życzenia z Arcypasterskim błogosławieństwem na rocznicę 50-ą mego kapłaństwa.

Ks. Michał Sopoćko

XXIV⁴⁵

Białystok, Wielkanoc 1966 r.

EKSCELENCJO, Najdostojniejszy Arcypasterzu,

Z okazji Wesołych Świąt Zmartwychwstania Pańskiego i Millenium chrześcijaństwa Polski proszę przyjąć ode mnie najszczerze życzenie

⁴⁴ Tamże, List ks. M. Sopoćki do bp. A. Pawłowskiego z dn. 24.06.1964 r., k. 95.

⁴⁵ Tamże, List ks. M. Sopoćki do bp. A. Pawłowskiego z okazji Wielkanocy 1966 r., k. 102.

zdrowia i obfitych łask Bożych, o które co dzień błagam Miłosierdzie Boże, a któremu Polska zawdzięcza wszystko, czym była i czym będzie.

W związku z trudnościami, jakie ostatnio powstały w realizowaniu zbożnych zamiarów, jestem zmuszony najpokorniej prosić Waszą Ekscelencję o zwrócenie się do Najmiłosierniejszego Zbawiciela i przyczynić się skutecznie do podniesienia Jego kultu w Niedzielę Przewodnią zgodnie z duchem liturgii oraz do aprobaty obrazu tegoż, przyjętego już przez Komisję Główną Episkopatu Polski dn. 5 X 1954 r., który nawiązuje do liturgii Niedzieli Białej, przedstawiając Zbawiciela w uroczystym momencie ustanowienia sakramentu Pokuty – sakramentu Miłosierdzia Bożego. Śmiem twierdzić z całą pewnością, że ludzkość nie zazna uspokojenia, dopóki się nie zwrócimy z ufnością do Miłosierdzia Bożego.

Ze czcią całuję pierścień pasterski i pozostaję najunijeńszym sługą w Chrystusie.

Ks. Michał Sopoćko

XXV⁴⁶

Kuźnica (Hel), 23 VIII 1966 r.

Ekscelencjo, Najdostojniejszy Arcypasterzu,

Mam zaszczyt pokornie prosić Waszą Ekscelencję o poparcie na Konferencji Episkopatu podania mego, jakie złożyłem na ręce Jego Eminencji, w którym proszę o przyjęcie w 2-ch egzemplarzach obrazu Najmiłosierniejszego Zbawiciela w momencie ustanowienia sakramentu pokuty (Jan 20,19–23), przyjętego do świątyń przez Komisję Główną Episkopatu Polski dn. 5 X 1954 roku. Nie ośmielając się nic sugerować wyraziłem tylko myśl swoją, by jeden obraz z nadpisem łacińskim „Pax vobis!” złożyć w darze Ojcu Św., a drugi z nadpisem polskim „Pokój wam!” po zaaprobowaniu przez Stolicę Apostolską zachować dla kraju tak spragnionego prawdziwego pokoju w Ojczyźnie naszej i na świecie.

Jednocześnie donoszę, że dopiero teraz otrzymałem dokument, stwierdzający niesłuszność i bezpodstawność zarzutów ciężkich przeciwko mnie przez J.E. Arcybpa A. Baraniaka, skutkiem których nastąpiło zawieszenie kultu Miłosierdzia Bożego i „gravissimum monitum” udzielone mi przez św. Oficjum Dekretem z dn. 19 XI 1958 roku. Ks. Julian Chróściechowski

⁴⁶ Tamże, List ks. M. Sopoćki do bp. A. Pawłowskiego z dn. 23.08.1966 r., k. 101. Do listu dołączony załącznik: odpis oświadczenia ks. J. Chróściechowskiego z dn. 22.03.1966 r.

– marianin – w oświadczeniu z dn. 20 marca r.b. stwierdza, że to on wydał i tłumaczył na obce języki broszurkę pod moim nazwiskiem bez porozumienia ze mną oraz wprowadził tam pewne zmiany, za które J.E. abp A. Baraniak oskarżył mnie wbrew moim wyjaśnieniom przed św. Oficjum, biorąc na siebie całą odpowiedzialność. Odpis tego oświadczenia przesłałem Jego Eminencji i J.E. arcybypowi Baraniakowi, spodziewając się, że sprawiedliwości stanie się zadość. Przypuszczając, że te sprawy będą poruszone na konferencji ośmieliłem się Waszą Ekszelencję uprzedzić i pokornie prosić o poparcie.

Ze czcią należną całuję pierścień pasterski i pozostaję najunijęńszym sługą w Chrystusie.

Ks. Michał Sopoćko

XXVI⁴⁷

30 VIII 1966 r.

Ekszelencjo,

Chciałem osobiście prosić Waszą Ekszelencję o poparcie mej prośby na konferencji, o której wspominałem w liście wysłanym przed paru dniami. W tym celu w piątek ubiegły byłem w Włocławku, a dziś przybyłem na Żelazną, niestety, na próżno. Pozwolę tedy w paru słowach jeszcze wyjaśnić, o co chodzi. W r. 1954 Komisja Gł. Episkopatu zaaprobowała do świątyń obraz Najmił. Zbawiciela w momencie ustanowienia sakramentu pokuty. W r. 1958 J.E. abp Baraniak w oświadczeniu z dn. 15 III 1958 r. oskarżył mnie przed św. Oficjum, że podaję kłamliwe wiadomości o stosunku J.Em. kard. Hlonda do tego obrazu i kultu Mił. B. Wobec tego św. Oficjum Dekretem (nigdzie nie ogłoszonym) kult ten zawiesiło, a mnie udzieliło „gravissimum monitum”. Obecnie otrzymałem oświadczenie Ks. Juliana Chróściechowskiego (marianina) – którego odpis przy niniejszym załączam, stwierdzające moją w tej sprawie niewinność i bezpodstawność zarzutów. W podaniu do Konferencji Episkopatu proszę o przyjęcie 2^{ch} obrazów z tym, by jeden z nadpisem łacińskim złożyć w darze Ojcu św., a drugi z polskim zatrzymać dla kraju z błogosławieństwem apostołskim. Chodzi więc o to, by te obrazy Konferencja przyjęła na własność i prosiła Stolicę Ap. o zaakceptowanie kultu Najmilszego Zbawiciela w Niedzielę Przewodnią bez żadnych zmian

⁴⁷ Tamże, List ks. M. Sopoćki do bp. A. Pawłowskiego z dn. 30.08.1966 r., k. 91–91v.

w liturgii, która dostatecznie mówi o miłosierdziu Zbawiciela, a obraz jest poglądowym komentarzem do liturgii dnia tego.

Ze czcią całuję pierścień pasterski.

Ks. Michał Sopoćko

XXVII⁴⁸

Włocławek, 26 IX 1966 r.

Czcigodny Księżu Profesorze!

Wobec nadchodzącego dnia Imienin śpieszę wyrazić me najserdeczniejsze życzenia. Miłosierdzie Boże niechaj przeprowadza swe dzieło pokuty i ufności wśród ludu Bożego i wśród wszystkich ludzi. Ofiarne wysiłki Księdza Profesora apostołującego w tej tak doniosłej sprawie niechaj się cieszą uznaniem i owocnością nadprzyrodzoną.

W swoim czasie otrzymałem pismo z dnia 23 ub.m. wysłane z Kuźnicy na Helu i list odręczny oraz załączniki. Sprawa jednak nie była rozpatrywana na Konferencji Episkopatu.

Bp Antoni Pawłowski

XXVIII⁴⁹

Ekscelencjo, Najdostojniejszy Arcypasterzu,

Najpokorniej dziękuję za pamięć, życzenia, a szczególnie za błogosławieństwo Pasterskie, które dodaje mi siły i wytrwałości.

Mówił mi J.E. Bp Dąbrowski, że z braku czasu podanie moje nie było rozpatrywane na ostatniej Konferencji, ale wejdzie w porządek dzienny na jednej z następnych. Niektórzy JJ.EE. nie będą popierać tej sprawy, a nawet będą przeciwnicy (Abp Kominek, Abp Baraniak, Abp Wojtyła) ten ostatni uważa, że dopóki się nie skończy proces informacyjny S. F. nie trzeba poruszać sprawy kultu Mił. Bożego. Ale te sprawy są od siebie zupełnie niezależne i kult Najmiłosierniejszego Zbawiciela, o który się obecnie ubiegamy na Niedzielę Przewodnią, oparty jest wyłącznie na Piśmie św., Tradycji i Liturgii, nie wprowadzając żadnych zmian w niej. Gdy Ojciec św. tak zabiega o pokój, może ten obraz pomoże Mu w tych

⁴⁸ Tamże, List bp. A. Pawłowskiego do ks. M. Sopoćki z dn. 26.09.1966 r., k. 103.

⁴⁹ Tamże, List ks. M. Sopoćki do bp. A. Pawłowskiego z 1966 r. (po 26.09), k. 104. Postscriptum zaznaczone przez bp. A. Pawłowskiego czerwoną kredką na marginesie.

zabiegach. Przedstawia on Chrystusa przychodzącego ze słowami „Pokój wam” w momencie ustanowienia Sakramentu Pokuty. Ośmielam się o tym wspomnieć, prosząc usilnie Waszą Ekszelencję o łaskawe podkreślenie tego momentu, bo przypuszczam, [że] od tego będzie wszystko zależeć.

Ze czcią całuję pierścień pasterski i pozostaję najuniżeńszym sługą w Chrystusie.

Ks. Michał Sopoćko

P.S. Zbieram materiał o Ks. Prałacie Karolu Lubiańcu zamordowanym przez okupantów w r. 1942 w lesie koło Mołodeczna. Ponoć źródła o nim znajdują się w Bibliotece Seminaryjnej we Włocławku, gdzie je zostawił św.p. Ks. Nawrocki. Wybieram się tam poszperać, ale chciałbym porozmawiać z Waszą Ekszelencją w znanych sprawach. Prosiłbym łaskawie mię powiadomić, kiedy można będzie Go zastać.

XXIX⁵⁰

Ekszelencjo, Najdostojniejszy Arcypasterzu,

Z okazji Świąt Wielkanocnych proszę przyjąć ode mnie najszczerze życzenie zdrowia i obfitych łask Bożych.

Jego Eminencja powiadomił mię, że na Konferencji Episkopatu dn. 21 listopada nic nie postanowiono w sprawie przedłożonych obrazów Najmiłos. Zbawiciela. Uprzejmie proszę o radę, czy mam te obrazy zabrać i zgodnie z radą J.E. Abpa Kominka przesłać je samemu do Ojca św., czy zacząć aż Konferencja Episkopatu poweźmie decyzję.

Ze czcią całuję pierścień pasterski i pozostaję najuniżeńszym sługą.

Ks. Michał Sopoćko

STRESZCZENIE

Historia kultu Bożego Miłosierdzia pełna jest wciąż tajemnic i nieoczekiwanych zwrotów. Nie rozwijał się on równomiernie w Kościele powszechnym – zwłaszcza notyfikacja Świętego Oficjum z 1959 r., zabraniająca użycia form przekazanych przez s. Faustynę Kowalską, spowolniła na pewien czas progres tego kultu. Ten trudny dla ks. Michała Sopoćki – propagatora kultu Bożego Miłosierdzia – okres odzwierciedla jego korespondencja (1953–1967) z bp. Antonim Pawłowskim, kolegą z lat działalności w przedwojennym Wilnie. Zgromadzona w Archiwum Diecezjalnym we Włocławku,

⁵⁰ Tamże, List ks. M. Sopoćki do bp. A. Pawłowskiego z marca 1967 r., k. 105.

stanowi cenne źródło dla zbadania meandrów rozwoju kultu Bożego Miłosierdzia, a także pozwala prześledzić heroiczną cnotę dzisiejszego Błogosławionego.

Słowa kluczowe: Miłosierdzie Boże, kult Bożego Miłosierdzia, bp Antoni Pawłowski, ks. Michał Sopoćko.

SUMMARY

History of worship of the Mercy of God has been still of mysteries and unexpected turns. It did not develop equally in the universal Church – especially the note of the Holy See from 1959, forbidding using forms transferred by sister Faustyna Kowalska, slackened the progress of this cult. This difficult period for Rev. Michał Sopoćko, a propagator of worship of the Mercy of God, is reflected in his correspondence with bishop Antoni Pawłowski, his colleague from Wilno before the second world war. This correspondence, collected in the Włocławek Diocesan Archive, is a precious source for studying meanders of development of worship of the Mercy of God and also allows to trace up heroism of virtues of today's Blessed.

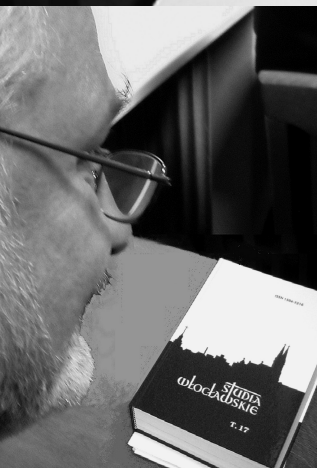
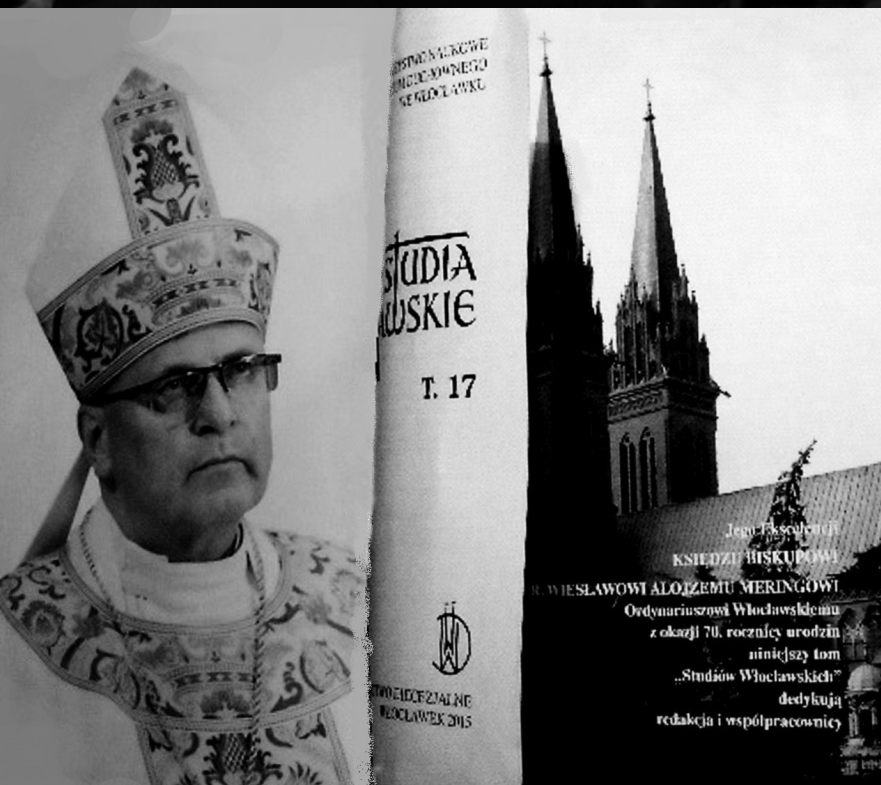
Key words: the Mercy of God, history of worship of the Mercy of God, bishop Antoni Pawłowski, Rev. Michał Sopoćko, correspondence.

BIBLIOGRAFIA

- Archiwum Diecezjalne we Włocławku, Akta Wydziału Duszpasterskiego Kurii Diecezjalnej Włocławskiej. Kult Miłosierdzia Bożego – odpowiedzi ankietowe (1.07.1988), b. sygn.
- Archiwum Diecezjalne we Włocławku, Spuścizna po bp. Antonim Pawłowskim
Notatki osobiste z Vaticanum II i „Pro memoria” z 15.06.1964”, sygn. BpAP 104.
Gratulacje nominacyjne (1951 r.) i ingresowe (1953 r.), sygn. BpAP 122.
Kancelaria prywatna. Korespondencja z 1955 r., sygn. BpAP 402.
Materiały dot. kultu Miłosierdzia Bożego, sygn. BpAP 420.
Notatki osobiste z III sesji Soboru Watykańskiego II, sygn. BpAP 510.
- Radoński K., *Zarządzenie w sprawie Tygodnia ku czci Miłosierdzia Bożego z dn. 1.02.1951 r.*, „Wiadomości Duszpasterskie” Referatu Duszpasterskiego Kurii Diecezjalnej we Włocławku, 7(1951), s. 2.
- Czackowska E., *Papież, który uwierzył. Jak Karol Wojtyła przekonał Kościół do kultu Bożego Miłosierdzia*, Kraków 2016.
- Gmurczyk Z., *Sobór Watykański II z perspektywy Włocławka – wkład biskupa Antoniego Pawłowskiego w „aggiornamento” w Kościele*, w: *Studia soborowe. Historia i recepcja Vaticanum II*, red. M. Białkowski, Toruń 2014, s. 123–156.
- Gmurczyk Z., *Kościół włocławski w rzeczywistości PRL-u za czasów biskupa Antoniego Pawłowskiego (1951–1968)*, Włocławek 2015.



SPRAWOZDANIA I RECENZJE



**SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI
TEOLOGICZNEGO TOWARZYSTWA NAUKOWEGO
WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO WE WŁOCŁAWKU
w roku akademickim 2015/2016**

W okresie objętym niniejszym sprawozdaniem odbyły się trzy spotkania Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, działającego pod następującym zarządem: ks. dr hab. Lech Król – prezes, ks. dr Henryk Witczak – wiceprezes, ks. dr hab. Janusz Borucki – sekretarz, ks. dr Jacek Kędziński – skarbnik. Wszystkie trzy spotkania były spotkaniami otwartymi. Poniżej została przedstawiona w zarysie główna problematyka poruszana na tych spotkaniach, które odbyły się w roku akademickim 2015/2016.

1) 22 października 2015 r.

Spotkanie to miało charakter wykładu otwartego, zorganizowanego przy współudziale biskupa włocławskiego Wiesława Meringa, a poświęconego życiu konsekrowanemu. Zostały zaproszone na nie wszystkie zgromadzenia zakonne mające domy na terenie diecezji włocławskiej oraz mieszkańcy Włocławka. Całość spotkania miała dwie części.

Pierwsza część miała miejsce w kościele seminaryjnym św. Witalisa. Pod przewodnictwem biskupa włocławskiego została odprawiona w nim uroczysta Msza święta koncelebrowana. Homilię wygłosił ks. prof. dr hab. Jacek Kiciński z Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu.

Druga część spotkania odbyła się w auli kard. Stefana Wyszyńskiego. Na wstępie ks. dr hab. Lech Król, prezes Towarzystwa, powitał zebranych oraz przedstawił uczestnikom spotkania prelegenta, ks. prof. dr hab. Jacka Kicińskiego ze Zgromadzenia Księżąt Klaretynów, profesora Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, redaktora dwumiesięcznika „Życie Konsekrowane” i członka Komisji Episkopatu Polski ds. Życia Konsekrowanego. Ks. prof. Kiciński wygłosił **wykład** pt. „Ewangelia, proroctwo, nadzieja – w życiu i posłudze osoby konsekrowanej”.

We wstępie prezentowanego wykładu ks. Kiciński podkreślił, że znajdujemy się w połowie obchodzonego w całym Kościele Roku Życia Konsekrowanego. Z tej okazji papież Franciszek wydał List do osób konsekrowanych, a Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego wydała dwa dokumenty zatytułowane: *Radujcie się i Rozeznawajcie*.

Papież Franciszek, jak wszyscy wiemy, zainaugurował w I Niedzielę Adwentu ubiegłego roku (2014) Rok Życia Konsekrowanego obchodzony pod hasłem: „Ewangelia, prorocтво, nadzieja”. Papież wyznaczył jego celebracji trzy główne cele: spojrzeć w przeszłość z wdzięcznością; przeżywać terażniejszość z pasją; patrzeć w przyszłość z nadzieją.

Mamy spoglądać w przeszłość z wdzięcznością za łaskę chrztu, za powołanie i konsekrację zakonną. Trzeba koniecznie, jak podkreślił prelegent, przeżywać terażniejszość z pasją – nie chodzi tutaj o pasję w sensie dźwigania krzyża, ale o twórcze przeżywanie terażniejszości z zaangażowaniem, z zawierzeniem Bogu i wreszcie należy patrzeć w przyszłość z nadzieją. Ks. Kiciński skupił się w swojej refleksji wokół trzech słów: Ewangelia, prorocтво i nadzieja. One, jak zaznaczył, stanowią hasło Roku Życia Konsekrowanego. W ramach wykładu stały się słowami kluczowymi, wokół których koncentrowała się jego bogata i przejrzysta treść.

W prezentowanym wykładzie zwrócił uwagę na potrzebę powrotu do Ewangelii i do źródeł powołania. Życie konsekrowane zrodziło się ostatecznie z podejmowanej refleksji nad słowem Bożym. Zatem trzeba nam na nowo wrócić, w Kościele, do słowa Bożego, wsłuchiwać się w to słowo, zastanawiać nad nim i dzielić się nim z innymi ludźmi w realiach współczesnego świata. Słowo Boże uczy bowiem myślenia kategoriami samego Boga. Odpowiedź na słowo Boże rozpoczyna naszą faktyczną wędrówkę w tajemnicy otrzymanego powołania i misji własnego instytutu.

Drugi element powołania, na który zwrócił uwagę prelegent, to prorocтво. Człowiek żyjący słowem Bożym staje się prorokiem, świadkiem Boga działającego zarówno w historii, jak i w aktualnych uwarunkowaniach dzisiejszego świata. Osoba konsekrowana wypełnia swoją misję proroczą na drodze realizacji rad ewangelicznych: czystości, ubóstwa i posłuszeństwa. Kolejną przestrzenią życia duchowego osoby konsekrowanej jest chrześcijańska nadzieja. Człowiek nadziei jest człowiekiem, który widzi ostateczny cel swojej działalności podejmowanej zgodnie ze specyfiką swojego instytutu i ostateczne spełnienie się otrzymanego powołania. Należy więc stwierdzić, że życie Ewangelią kształtuje w osobie konse-

krowanej postawę prorocką, a prorocstwo rodzi z kolei nadzieję. Zatem, jak podkreślił prelegent, papież Franciszek wyznaczył tym osobom, tak określonym programem Roku Życia Konsekwowanego, bardzo istotne i ważne zadanie – obudzić z letargu współczesny świat.

Po zakończeniu wykładu odbyła się **dyskusja**, której przewodniczył ks. prof. dr hab. Ireneusz Werbiński z Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. On też, nawiązując do myśli z wykładu, zapytał prelegenta, czy człowiek żyjący słowem Bożym staje się automatycznie prorokiem? Prelegent wyjaśnił tę kwestię poprzez nawiązanie do sytuacji Apostoła Piotra, który uwierzywszy słowu Jezusa, mógł iść do Niego po Jeziorze Galilejskim.

Dwaj marianie z Lichenia zabrali głos w formie dopowiedzenia do wygłoszonego wykładu. Ks. Sławomir Chomonicz stwierdził, że dla osób konsekrowanych istotna jest Eucharystia. Osoby konsekrowane, które żyją Eucharystią, odnawiają swoją profesję zakonną. Ks. Krzysztof Jędrzejewski stwierdził, że dla rozwoju życia zakonnego liczy się świadectwo ludzi, którzy doszli do świętości.

Ks. Henryk Kowalski – kapłan diecezji włocławskiej, który 13 lat pracował na misjach w Afryce – podkreślił, że Ewangelia, prorocstwo, nadzieja zawierają się już w sakramencie chrztu. Prelegent przyznał, że życie konsekrowane jest radykalną formą konsekracji chrzcielnej, przez co daje ono świadectwo wszystkim ochrzczonym, że każdy z nich jest w stanie żyć treścią tego sakramentu.

Siostra Natalia Musidlak ze Zgromadzenia Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi zapytała: „Na ile media są konieczne w pracy powołaniowej?” Prelegent odpowiedział, że media są potrzebne w tej pracy, ale nic nie zastąpi osobistego spotkania z człowiekiem – świadkiem, który realizuje swoje życie w otrzymanym powołaniu zakonnym.

Dyskusję zakończył bp Wiesław Mering, dzieląc się swoją refleksją na temat pracy powołaniowej. Ewangelia – podkreślił – to głoszenie słowa Bożego od człowieka do człowieka. Pierwszymi oddziałującymi na powołanych do kapłaństwa i życia konsekrowanego są ksiądz w parafii i rodzina.

2) 9 grudnia 2015 r.

Spotkanie to, które odbyło się w auli św. Tomasza Wyższego Seminarium Duchownego, miało charakter uroczystej sesji i było związane z obchodami 70. rocznicy urodzin biskupa włocławskiego Wiesława Alojzego Meringa.

Pierwszą część spotkania rozpoczął ks. dr hab. Lech Król, prezes Towarzystwa, witając wszystkich członków Towarzystwa i sympatyków oraz zaproszonych gości zebranych dość licznie. W spotkaniu brało udział trzech biskupów: biskup wrocławski Wiesław Alojzy Mering, biskup pomocniczy diecezji wrocławskiej Stanisław Gębicki oraz biskup senior prof. dr hab. Bronisław Dembowski. Z ośrodków uniwersyteckich na spotkanie przybyli: ks. prof. dr hab. Jerzy Pałucki – KUL; ks. prof. dr hab. Kazimierz Panuś i ks. dr hab. Henryk Sławiński – UPJPII Kraków; ks. prof. dr hab. Ireneusz Werbiński, ks. prof. dr hab. Jerzy Bagrowicz, ks. dr hab. Zbigniew Zaremski – prodziekan WT UMK. Z Nowej Zelandii przybył ks. prałat dr Roman Walczak, pierwszy sekretarz tamtejszej nuncjatury. Licznie przybyli kapłani diecezji wrocławskiej: ks. Henryk Ambroziak, ks. Janusz Borucki, ks. Józef Dębiński, ks. Piotr Dykowski, ks. Wojciech Frątczak, ks. Piotr Głowacki, ks. Zbigniew Gmurczyk, ks. Kazimierz Grabowski, ks. Krzysztof Graczyk, ks. Janusz Gręźlikowski, ks. Wojciech Hanc, ks. Robert Kaczmarek, ks. Krzysztof Kamiński, ks. Waldemar Karasiński, ks. Jacek Kędziński, ks. Krzysztof Konecki, ks. Lech Król, ks. Wojciech Krzywański, ks. Bogumił Leszcz, ks. Dariusz Lewandowski, ks. Dionizy Lewandowski, ks. Wojciech Morzycki, ks. Marek Mrówczyński, ks. Artur Niemira, ks. Józef Nocny, ks. Jan Nowaczyk, ks. Piotr Obolewski, ks. Sebastian Osieński, ks. Zdzisław Pawlak, ks. Paweł Pokora, ks. Kazimierz Rulka, ks. Aleksander Rybczyński, ks. Michał Sadowski, ks. Piotr Siołkowski, ks. Kazimierz Skoczylas, ks. Zbigniew Skrobicki, ks. Sławomir Sobiech, ks. Łukasz Sztylka, ks. Zbigniew Szygenda, ks. Jacek Szymański, ks. Leonard Urbański, ks. Zygmunt Walczak, ks. Przemysław Warmiński, ks. Stanisław Waszczyński, ks. Henryk Witczak, ks. Lesław Witczak, ks. Andrzej Ziemięskiewicz. Obecni byli również kapłani zakonni: o. prowincjał Kamil Kraciuk CCG, o. Bonifacy Jankowski CCG, ks. Mirosław Żłobiński FDP. Na spotkanie przybyły też siostry ze Zgromadzenia Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi: m. Jolanta Gołębiowska, s. Agata Błaszczuk, s. Ewelina Smoczyńska, s. Anna Piwowska, s. Jolanta Królikowska oraz osoby świeckie: Agnieszka Ciesielska, Dariusz Duszeński i Piotr Pawłowski.

Następnie ks. dr hab. Jacek Szymański, rektor Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławku, najpierw wygłosił laudację na cześć Jubilatów, przedstawiając w punktach znaczące i wymowne epizody z jego życia. W drugiej części swojego wystąpienia dokonał prezentacji dedykowanego Jubilatowi tomu 17. „Studiów Wrocławskich”, który następnie

wraz z życzeniami w imieniu członków i sympatyków Towarzystwa został wręczony Księdzu Biskupowi przez prezesa Towarzystwa. Życzenia Jubilatowi złożył także ks. prof. dr hab. Kazimierz Panuś, prezes Polskiego Towarzystwa Teologicznego z Krakowa.

Na zakończenie pierwszej części spotkania Jubilat podziękował organizatorom okolicznościowej sesji naukowej oraz wszystkim przybyłym na spotkanie. Przybyłym z odległych stron Włocławka Ksiądz Biskup podziękował szczególnie – imiennie. Następnie podziękował redakcji i autorom za wydanie 17. tomu „Studiów Włocławskich”. Ksiądz Biskup w swoim wstąpieniu nawiązał do czasów, gdy był rektorem Seminarium Duchownego w Pelplinie, do swojej nominacji na biskupa włocławskiego oraz do inwestycji, które udało się zrealizować w diecezji włocławskiej, gdy został jej biskupem.

Po przerwie nastąpiła druga część spotkania. Rozpoczął ją **wykład** ks. prof. dr hab. Kazimierza Panusia pt. „Tajemnica słowa i sztuka jego przekazu”.

Prelegent podzielił wykład na trzy części. Ks. Profesor wychodząc od literatury starożytnej Grecji, wskazał na ogromną rolę i znaczenie wypowiedzanego słowa. Następnie ukazał wielką wartość słowa wypowiedzanego przez autorytety wszystkich instytucji. Istotne znaczenie, jak podkreślił prelegent, ma żywotność słowa. Ks. prof. Panuś przedstawił dwie teorie na temat żywotności wypowiedzianego słowa. Podkreślił, że niepozorne słowo ma potężną i przeogromną moc w życiu człowieka, do którego jest ono adresowane.

W następnej części wykładu ks. prof. Panuś skupił się na tajemnicy słowa Bożego i sztuce jego przekazu w kaznodziejstwie. W przeciwieństwie do słowa ludzkiego, słowo Boże jest żywe i skuteczne. Słowo Boże swoją mocą jest w stanie zmienić życie człowieka, tak było w przypadku na przykład św. Antoniego czy św. Augustyna. Słowo Boże różni się od słowa ludzkiego, gdyż ma za sobą autorytet samego Boga. W trzeciej części wykładu prelegent zajął się wpływem samych głosicieli słowa oraz ich umiejętności przekazu na proces odbioru przekazywanego słowa.

Rozszerzona forma tego wykładu została opublikowana w niniejszym tomie „Studiów Włocławskich” – s. 183–198.

Po wykładzie nastąpiła **dyskusja**, której przewodniczył ks. prof. dr hab. Jerzy Bagrowicz, emerytowany założyciel i pierwszy dziekan WT UMK.

Ks. dr hab. Waldemar Karasiński, wykładowca homiletyki w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku, zapytał, czy Dyrektorium homi-

letyczne stanowi ewolucję w głoszeniu homilii? W odpowiedzi prelegent wyraźnie podkreślił, że przeczytane słowo Boże w homilii należy łączyć z wymiarem kerygmaticznym przepowiadania.

Z kolei swoimi uwagami z zebranymi podzielił się bp Wiesław Mering. Pierwsza dotyczyła umiejętności słuchania. Druga uwaga odnosiła się do głoszenia, w przepowiadaniu, sensownych i głębokich treści. W trzeciej uwadze dobitnie podkreślił, że głoszenie słowa Bożego musi prowadzić słuchających do nawrócenia.

Kolejne głosy w dyskusji miały charakter dopowiedzeń. Ks. dr hab. Henryk Sławiński, profesor UPJPII w Krakowie, zwrócił uwagę na podstawowe priorytety przepowiadania. Ks. prał. Józef Nocny podkreślił, że między kazaniem a homilią nie ma sprzeczności, gdyż jedno i drugie powinno mieć temat zaczerpnięty z Biblii, a jego struktura treściowa powinna opierać się na słowie Bożym. Natomiast Piotr Pawłowski zwrócił uwagę na nową dziedzinę wiedzy – etiologię słowa.

3) 13 stycznia 2016 r.

To spotkanie miało także charakter otwarty. Byli na nim obecni: biskup włocławski Wiesław Alojzy Mering; biskup senior Bronisław Dembowski; księża diecezji włocławskiej oraz księża zakonnicy pracujący na terenie diecezji, alumni Wyższego Seminarium Duchownego, siostry zakonne, osoby świeckie. W sumie na spotkanie przybyło około 80 osób.

Ks. Lech Król, prezes Towarzystwa, przedstawił prelegenta ks. dr hab. Zbigniewa Zarembskiego, prodziekana Wydziału Teologicznego UMK w Toruniu, który wygłosił **wykład** pt. „Przyszłość ludzkości idzie poprzez rodzinę! Aktualne uwarunkowania i realizacja posługi zbawczej Kościoła w służbie małżeństwu i rodzinie”.

Wykład został podzielony na dwie części. Pierwsza część dotyczyła uwarunkowań posługi Kościoła, druga natomiast odnosiła się do realizacji tej posługi. W pierwszym punkcie prelegent zarysował uwarunkowania, w jakich znajduje się współczesna rodzina. Dokonujące się przemiany skupiają się w rodzinie. Obok tradycyjnego modelu rodziny pojawiały się alternatywne modele. Mamy dzisiaj do czynienia ze zmasowanym atakiem na rodzinę. W takiej sytuacji rodzina nie może być pozostawiona sama sobie. Kościół zajmował się i zajmuje nadal małżeństwem i rodziną. Kościół czyni to na wzór Chrystusa. Powołanie do małżeństwa ma swoje źródło w Bogu. Kościół wierny Chrystusowi postępuje na wzór swojego Mistrza. Prelegent wskazał, że troska o małżeństwo i rodzinę znalazła

swój szczyt w nauczaniu Jana Pawła II. Troskę o małżeństwo i rodzinę wykazywał również Benedykt XVI, a obecnie papież Franciszek. Duże zasługi w trosce o rodzinę ma Episkopat Polski oraz ośrodki naukowe, które mają służyć rodzinie.

Druga część wykładu dotyczyła realizacji tej posługi. W pierwszym punkcie ks. Zaremski ukazał działania wspólne dla duszpasterstwa zwykłego i nadzwyczajnego. Punkt drugi to działania, jakie stoją przed duszpasterstwem dzisiaj. Posługa na rzecz rodziny dotyczy bowiem misji Kościoła. Terenem działalności duszpasterskiej jest świadczenie rodzinie pomocy. Ukazanie rodzinie, że jest Kościołem domowym. Troska o rodzinę wpisana jest zarówno w działanie duszpasterstwa zwykłego jak i nadzwyczajnego. Duszpasterstwo powinno się odbywać w oparciu o zasady teologiczne. Chcąc pracować z rodzinami, trzeba znać teologię rodziny. Posługa Kościoła wobec rodziny powinna przebiegać na trzech płaszczyznach i obejmować działalność nauczycielską, liturgiczną i pasterską. Na koniec wykładu prelegent ukazał istotne obszary i zadania duszpasterstwa rodzin.

Wykład ten, poprawiony i poszerzony przez autora, jest opublikowany w niniejszym tomie „Studiów Włocławskich” – s. 169–182.

Po wykładzie nastąpiła **dyskusja**, którą prowadził ks. dr hab. Jacek Szymański, rektor włocławskiego Wyższego Seminarium Duchownego.

Najpierw bp Wiesław Mering wskazał na trzy istotne zagadnienia związane z tematem wykładu. Pierwsze to teologiczna wizja rodziny. Ta wizja była już poruszona 35 lat temu na synodzie o rodzinie i jest ona ważniejsza niż socjologiczne ujęcie rodziny. Drugie ważne zagadnienie to przygotowanie do życia w małżeństwie i rodzinie. Trzecia uwaga dotyczyła ks. Buxakowskiego, organizatora duszpasterstwa rodzin.

Następnie głos w dyskusji zabrały osoby świeckie zaangażowane od wielu lat w duszpasterstwo rodzin.

Cecylia Pejas, która przez 25 lat przygotowywała narzeczonych do małżeństwa, zwróciła uwagę, że trudności w przygotowaniu do małżeństwa były już w latach osiemdziesiątych XX wieku i są obecnie. Powiedziała, że gdy zaczynała pracę w poradnictwie, spotkania z młodzieżą odbywały się w klasach ósmych szkoły podstawowej i w klasach maturalnych szkoły średniej. W swoim wystąpieniu zwróciła uwagę na potrzebę katechezy rodzinnej w parafii.

Zdzisław Przybył podzielił się swoimi uwagami z pracy z młodzieżą w klasie III gimnazjalnej i III licealnej Zespołu Szkół Katolickich

im. ks. Długosza we Włocławku. Wskazał on na potrzebę aktywizowania parafii w zakresie przygotowania młodzieży do życia rodzinnego oraz na potrzebę przygotowania do małżeństwa już na poziomie gimnazjum.

Małgorzata Bojarska, z duszpasterstwa rodzin diecezji włocławskiej, odniosła się do długości przygotowania do małżeństwa, w szczególności do tzw. przygotowania weekendowego. Powiedziała, że przygotowanie weekendowe to czasami jedyna możliwość, aby spotkać się z młodymi, i ważne jest, aby to przygotowanie było przeprowadzane profesjonalnie.

Iwona Tomczak podzieliła się swoimi spostrzeżeniami z pracy z młodzieżą. Zwróciła uwagę, że wielu młodych chętnie przychodzi na spotkania w ramach przygotowania do małżeństwa. Zadała jednak pytanie, czy seminarium duchowne dobrze przygotowuje alumnów do pracy z młodzieżą w zakresie przygotowania do małżeństwa.

ks. Janusz Borucki

RECENZJE

***Ortodoksja, herezja, schizma w Kościele starożytnym*, red. F. Drączkowski, J. Pałucki, P. Szczur, M. Szram, M. Wysocki, M. Ziółkowska, Lublin : Polihymnia 2012, 183 s.**

Książka jest zbiorem artykułów wygłoszonych na sympozjum naukowym zorganizowanym przez Sekcję Patrystyczną Komisji ds. Nauki Katolickiej Konferencji Episkopatu Polski. Odbyło się ono w Starym Sączu (19–21 IX 2011) w 1600. rocznicę dysputy w Kartaginie pomiędzy katolikami i donatystami.

Termin „ortodoksja”, jak pisze ks. Norbert W i d o k w artykule *Ortodoksja, herezja, schizma – wyjaśnienie pojęć* (s. 13–45), ukonstytuował się w początkach IV wieku jako przeciwieństwo pojęcia „herezja”. Oznaczał syntezę prawdziwej wiary chrześcijańskiej. Prawowierność nauce apostoelskiej wyrażano różnymi terminami np. „prawdziwa i czysta nauka”, „prawdziwa wiara” czy „zdrowa nauka”. Od IV wieku troszczono się o syntetyczne ujęcie doktryny. Podstawą ortodoksji była wierność Tradycji, a także ciągłość wiary. Wincenty z Lerynu podał trzy jej kryteria: powszechne jej przyjęcie, dokonane wszędzie i od zawsze. Charakteryzowała się umiejętnością ujmowania syntetycznego różnych idei i formuł (uniwersalizm), a także z tzw. drogą pośrednią – chrześcijaństwo wzrastało pomiędzy pogańskim politeizmem a monogamią żydowską. Herezja natomiast głosiła naukę przeciwną. Mimo wszystko miała też wydźwięk pozytywny, ponieważ inspirowała do zgłębiania prawd wiary i wyjaśniania spornych sytuacji. Termin zaś „schizma” oznacza niezgodność poglądów z ortodoksją prowadzących do rozłamu. Św. Hieronim wskazał różnice między powyższymi terminami. Uważał, że herezja dotyczy przekonań doktrynalnych, a schizma odrywając od wspólnoty chrześcijańskiej tworzy nową frakcję. Oznaczała rozłam, gdy papieżowi odmawiano podporządkowania się w sprawach wiary i dyscypliny kościelnej.

Henryk P i e t r a s SJ prezentuje *Nieznaną mowę obrończą Ariusza wygłoszoną na placu przed pałacem cesarskim w Nicei w czasie wielkiego synodu* (s. 35–45). Ariusz, jak pisze, odpierał zarzut, że nie wierzy, iż Jezus jest Bogiem. Według niego skoro Syn Boży został stworzony z niczego, dlatego nie jest wieczny jak Ojciec i pełnił dobre i złe uczynki. Stąd nie wyznawał współistotności Chrystusa z Bogiem, ponieważ tylko On jeden istnieje bez przyczyny. Dziwił się wykluczeniu z Kościoła i niezrozumieniu, szczególnie ze strony biskupa Aleksandra.

W artykule ks. Przemysława Szewczyka otrzymujemy *Atanazego odpowiedź Ariuszowi* (s. 47–52). Przedstawił ją w formie literackiej fikcji opartej na poglądach Atanazego. Ukazał słusność wyrzucenia przez synod (Aleksandryjski) Ariusza z Kościoła. Według Atanazego to nie Aleksander wykazał Ariuszowi bezbożność, ale Ariusz wystąpił przeciwko prawowiernemu nauczaniu Aleksandra. Jest heretykiem, ponieważ boski Logos sprowadzał do rządu stworzeń. Wprawdzie Ojciec jest początkiem i Rodzicem Syna, ale Syn jako płód Ojca jest wieczny i nie narodził się jak człowiek z człowieka. Jest Logosem Ojca, Mądrością i należy do istniejącego wiecznie Boga. Taka jest też świadomość Jezusa, który powiedział: „Ja jestem w Ojcu, a Ojciec we Mnie” (J 14, 10).

W artykule *An Explanation of the Christological Exegesis of St. Athanasius (Spojrzenie na egzegezę chrystologiczną św. Atanazego)* (s. 53–68) o. Mieczysław Paczkowski OFM przedstawił rolę egzegezy w dyskusjach pomiędzy chrześcijanami a zwolennikami Ariusza. Dla Atanazego miała ona, oprócz znaczenia duchowego i alegorycznego, wydźwięk doktrynalny i chrystologiczny. Przyczyniła się do demontażu doktrynalnych konstrukcji ariańskich i stała się wykładnikiem prawowierności. Dzięki Atanazemu postanowienia Soboru Nicejskiego przetrwały niezmienione, a ukształtowaną egzegezą doktrynalną posługiwali się inni autorzy i sobory powszechnie.

Artykuł *W trosce o wiarę i jedność Kościoła. De fide św. Ambrożego z Mediolanu* (s. 69–94) ks. Wojciecha Zimnego przybliży, na przykładzie dzieła św. Ambrożego, tajemnice wiary. *De fide* jest jednym z głównych jego dzieł dogmatycznych odrzucającym poglądy heretyków. Najpierw napisał dwie księgi, przeciwko którym wystąpił ariański biskup Palladiusz, co zainicjowało trzy następne. Dał w nich wykład głównych prawd wiary o jedności natury i działania Trójcy Świętej oraz bóstwa Jezusa Chrystusa. Odwołując się do Soboru Nicejskiego odrzucił tezy arian, że Syn Boży jest niepodobny do Ojca. Trójjedynego Boga ukazał jako źródło jedności Kościoła, którą urzeczywistnia Chrystus zjednoczony z Ojcem (por. J 17, 21).

Ks. Arkadiusz Jasiewicz w artykule *Arianizm germański w opinii współczesnych mu pisarzy chrześcijańskich* (s. 95–103) stwierdza, że Synod w Konstantynopolu dał mimowolnie początek arianizmowi „germańskiemu”. Uczestniczący w nim biskup Wulfila utworzył nowy alfabet i przełożył Biblię na język gocki. Jako zwolennik arianizmu nie przetłumaczył Ksiąg Królewskich, a w Liście do Filipian zmienił wyrażenia „współistotności” Boga Ojca na „podobieństwo” (Flp 2, 6). W *in Christo* zniósł różnice etniczne pomiędzy Gotami a Rzymianami. Wiara Wulfila była wiarą cesarza Walensa, dlatego arianizm zaczął stawać się znakiem przynależności do Cesarstwa. Model „homejski”, jak twierdzi autor artykułu, był dla pisarzy wczesnochrześcijańskich bardziej znakiem politycznym niż wyborem religijnym. W opinii Salwiana arianizm germański był raczej ignorancją niż herezją.

Arianizm Teoderyka Wielkiego (s. 105–121), autorstwa Moniki Ożóg, zajmuje się osobą Teoderyka, ostrogockiego króla Italii (493–526), prawdopodobnie

wyznawcy arianizmu. Po wojnie między Gotami, skupionej wokół Atanaryka i Fritigerna, ci, którzy znaleźli się stronie tego ostatniego, przyjęli jego wyznanie wiary. Zatem ich arianizm był narzucony decyzją cesarza Walensa, który wspierał Fritigerna. Chrześcijaństwo Gotów przybrało charakter Kościoła narodowego z własnym językiem liturgicznym, przekładem Biblii i wyznaniem wiary. Wprawdzie Teodozjusz, następca Walensa, kazał biskupom opowiedzieć się za nicejskim wyznaniem wiary, jednak z wyjątkiem ludów barbarzyńskich. Ich arianizm opierał się na subordynacjonistycznym *credo* Wulfili, który wprawdzie Jezusa nie uważał za stworzenie, ale będącego niżej od Ojca. Ostrogoci Teoderyka po osiedleniu się w Italii zmienili w dużym stopniu własny status religijny. Byli arianami, mieli swoich duchownych, Biblię i strukturę.

Ks. Antoni Żurek w artykule *Jeden chrzest w jednym i świętym Kościele – w poszukiwaniu istoty donatyzmu* (s. 123–131) zarysował błędną jego naukę. Istotą sporu były kwestie eklezjologii i sakramentologii, zwłaszcza chrztu. Donatyści byli przekonani, że tylko oni dysponują darami, jakimi Chrystus obdarował Kościół. Ponieważ jest on święty, dlatego grzesznicy sami *ipso facto* wykluczają się z niego. Ci, którzy odeszli lub zostali wykluczeni, są przeznaczeni na wieczne potępienie. Wobec takich stosowano przemoc, którą nazywano walką z bezbożnymi. Katolickość Kościoła oznaczała, w ich rozumieniu, pełnię sakramentów i doskonałość życia. Uważali, że chrzest można otrzymać tylko w Kościele; udziela go szafarz należący do jego wspólnoty. Jeśli zaś utraci łączność z Kościołem, traci też zdolność dysponowania jego darami. Obca była im myśl, że w rzeczywistości sam Chrystus udziela tego sakramentu. Ci, którzy tracą łączność z Kościołem, przez apostazję czy wykluczenie, nie mogą ważnie go udzielać. Donatyzm pomógł odkryć pewne tendencje, jakie pojawiły się w Kościele afrykańskim. Ich doktryna nie została pogłębiona, a jego zwolennicy odmawiali dialogu z Kościołem katolickim, co świadczyło o jej słabej treści teologicznej i braku dobrej woli.

Ks. Tomasz Kaczmarek kontynuuje tę problematykę w artykule *Augustyn do braci ex parte Donati* (s. 133–144). W IV wieku, jak pisze, afrykańskie świątynie chrześcijańskie zapełniały się nowymi wyznawcami, często o nikłej formacji, pojawiali się cudzołożnicy, skąpcy, pijacy, uprawiający czary. W tej sytuacji donatyzm stał się grupą broniącą tożsamości Kościoła przed „światem”. Synody podważały ich naukę, z którą polemizował także Augustyn. Wykazując błędy nazywał „braćmi” ze względu na wspólny chrzest. Kryterium „katolickości” była dla niego *caritas*. Z nią zaś idzie w parze prawda, która jest kryterium rozróżnienia eklezjalności. Kościół na ziemi, i Kościół, który będzie „święty” na końcu czasów, to ten sam podmiot istniejący w dwóch różnych stanach. Błąd donatystów polega na tym, że oczekiwano od Kościoła pielgrzymującego takiego samego statusu, jaki osiągnie on po sądzie ostatecznym. To zaś doprowadziło w 411 r. do konfrontacji katolików i donatystów w Kartaginie. Po trzeciej sesji stwierdzono, że ich roszczenia są bezpodstawne.

Ks. Stanisław Adamiak w swoim artykule prezentuje *Trwałość fenomenu donatyzmu w V i VI wieku* (s. 145–155). Podkreśla, że problematyka donatystów powracała w późniejszym okresie. Po inwazji Wandalów w Afryce pojawili się w niej, o czym wspominają biskupi tego kontynentu. Dzieło Kasjodora *Wyjaśnienie Psalmów* (ok. 540–554), zwalczając ich herezje, ukazuje jako zaprzeczających powszechności Kościoła. Także nowela do Kodeksu Justyniańskiego z 535 roku czyni wzmianki na ich temat. Schizma nie zniknęła zupełnie, o czym świadczy korespondencja papieża Grzegorza Wielkiego z osobistościami Afryki. Odradzała się szczególnie w Numidii. Po 596 roku znikają z listów papieża.

Artykuł ks. Leszka Misiarczyka przedstawia *Syryjskie przekłady Kephalaia Gnostica Ewagriusza z Pontu* (s. 157–167), autora dzieł ascetycznych IV wieku. Jego naukę, wzbudzającą kontrowersje, potępił Sobór w Konstantynopolu. Jednak według G. Bungego nauka spekulatywna Ewagriusza nie była tożsama z nauką potępioną, a *Epistula fidei* dowodzą, że trwał w ortodoksji Kościoła. Obecny w niej orygenizm, nadal dyskutowany i budzący podejrzenia, odegrał dużą rolę w historii przekazu jego pism. Podzielono je na trzy grupy poświęcone: protologii, eschatologii i antropologii. Do ostatniej należą: *Kephalaia Gnostica*, *Epistula ad Melaniam* i częściowo *Gnosticus*. Kontrowersyjne poglądy Ewagriusza w języku greckim zachowały się tylko we fragmentach. W całości istnieją w języku syryjskim. Greckie oryginały zaginęły wraz z potępieniem orygenizmu, do których należą także *Rozdziały gnostyczne (Kephalaia Gnostica)*. Istnieją dwa przekłady tego dzieła. Pierwszy, odzyskany z komentarza do tego tekstu Babaja Wielkiego, i drugi autorstwa prawdopodobnie Sergiusza z Reszajna. A. Guillaumont opublikował obydwie wersje (1958 r.) dla celów porównawczych. Podejmowane przez G. Bungego studia nad nimi mogą doprowadzić do rehabilitacji Ewagriusza.

Ostatnią publikacją jest *Nestoriańska wizja konfliktu Cyryla z Nestoriuszem na podstawie Listu 39 Tymoteusza i patriarchy Seleucji – Ktezyfonu* (s. 169–179) ks. Jana Żelaznego. Tymoteusz I, biskup, był jednym z wybitniejszych katolikosów Seleucji – Ktezyfonu VIII wieku. Za jego czasów kwestia niepoznawalności Boga stała się przyczyną konfliktu z Iszo bar Nunem, który stanowisko nestorian oparł na jednym z listów Tymoteusza do Sergiusza, przełożonego klasztoru Rabban Szapur. Napisał go w kontekście wątpliwości Sergiusza, jakie się wyłoniły podczas lektury listów: Grzegorza z Nazjanzu do Kleonidosa i Nestoriusza do Cyryla Aleksandryjskiego. Dotyczyły głównie chrystologii. W dyspucie chodziło o przyznanie racji Grzegorzowi z Nazjanzu, którego argumentacją posługiwał się Cyryl w polemice z Nestoriuszem.

Publikacja, wyjaśniając podstawowe pojęcia, omawia zagadnienia herezji i schizmy, które pojawiały się w początkach Kościoła. Czytelnik otrzymuje w niej także możliwość zapoznania się z dziełami ówczesnych pisarzy, z ich poglądami i opiniami dochodzącymi do głosu w sporach z przedstawicielami herezji. Pewnego rodzaju jej minusem, w niektórych artykułach, jest brak szer-

szego kontekstu historycznego. Wśród pozytywnych elementów dostrzega się różnorodne formy ujęć artykułów, jak np. mowy Ariusza i Atanazego zawarte w formie literackiej fikcji. Autorzy wskazują na pewnego rodzaju pozytywną rolę ówczesnych błędów doktrynalnych tak dla początków, jak i dla współczesnego Kościoła. Z pewnością inspirowały pogłębione studia nad doktryną katolicką i troskę o ortodoksyjność jej przekazywania. Wiele z artykułów inspirowane do podejmowania dalszych badań w zakresie rozważanych zagadnień.

Lublin, KUL

Tomasz Wróbel

Studia Soborowe, t. 2: Historia i recepcja Vaticanum II, cz. 2, red. M. Białkowski, Toruń : Łoś, GroupMedia 2015, 856 s.

„Chrystus wczoraj i dziś, ten sam także na wieki” (Hbr 13, 8) – te słowa zawarte w Liście do Hebrajczyków należy odnieść do instytucji soborów, które w Kościele posiadają czcigodną tradycję. Sobór w Kościele katolickim to zwołanie przez papieża biskupów w celu sprecyzowania prawdziwej nauki Kościoła. To nauczanie ma charakter uroczysty oraz wskazuje na depozyt wiary, który stanowi fundament złożony przez Chrystusa w Kościele.

W Kościele katolickim odbyło się 21 soborów powszechnych. Właśnie na nich zostały określone dogmaty oraz sprecyzowana nauka Kościoła. Sobory w Kościele były wydarzeniami, które określały naukę wspólnoty ludu Bożego – Kościoła pod względem doktrynalnym, prawnym oraz pastoralnym. Sobór Watykański II wpisuje się w historię soborów powszechnych, które odcisnęły znaczące znamię na życiu członków tej wspólnoty. Postanowienia soborowe miały na celu ukazać naukę Kościoła w wymiarze życia współczesnego człowieka. Papież Jan XXIII zwołując ten sobór chciał ukazać Kościół jako Matkę i Nauczycielkę.

W 2015 r. Kościół katolicki przeżywał 50. rocznicę zakończenia obrad *Vaticanum II*. W tym duchu należy spojrzeć na dosyć obszerne dzieło mające upamiętnić tę rocznicę pt. *Studia soborowe*. W pierwszym jego tomie (wydanym w 2013 r.) zostały poruszone tematy związane z nauczaniem *Vaticanum II*. Natomiast tom drugi pt. *Historia i recepcja Vaticanum II* ukazał się w dwóch częściach. Część pierwsza została opublikowana w roku 2014.

Druga część, która jest przedmiotem niniejszej recenzji, zajmuje się przede wszystkim recepcją postanowień soborowych, które dokonywały się w ciągu tych lat w Kościele na świecie. Recepcja jest to przełożenie postanowień, w tym przypadku postanowień *Vaticanum II*, na codzienność życia Kościoła lokalnego.

Monografia została podzielona na dwie części. Otrzymały one właściwe sobie tytuły: pierwsza część to – *Historia epoki Vaticanum II*, a druga – *Recepcja Vaticanum II*. W zamieszczonym na początku liście kard. Kazimierz Nycz podkreśla, że 50. rocznica zakończenia *Vaticanum II* ma stać się szansą intelektualnej refleksji nad tajemnicą Kościoła oraz umocnienia wiary ludu Bożego. Zachęca,

aby czytelnik zauważył, że wspólnota ludu Bożego ciągle odkrywa na nowo osobę Jezusa Chrystusa obecnego w swoim Kościele w słowie Bożym i sakramentach.

Artykuły zamieszczone w pierwszej części (osiem) ukazują przede wszystkim okoliczności zwołania Soboru Watykańskiego II, jego przebieg oraz podejmowaną na nim problematykę. Poddając analizie poszczególne artykuły, możemy się przekonać, że autorzy (większość z nich to Polacy, ale są również autorzy zagraniczni) to osoby, które posiadają ogromną wiedzę w konkretnym temacie. Godne zauważenia jest także to, że tematy zostały ukazane w wielu aspektach. Aparat krytyczny w postaci przypisów wskazuje, że autorzy wykorzystali bogaty zestaw opracowań i literatury, także w językach obcych. Zestaw przywołanych źródeł historycznych może być też cenną wskazówką dla innych naukowców, którzy w przyszłości będą zainteresowani dalszym opracowaniem podobnych tematów.

Pierwszy artykuł w pierwszej części zatytułowany *Vaticanum II między historią i teologią. Status quaestionis*, którego autorem jest Philippe Chenaux, wskazuje na cel prac soborowych. Autor podkreśla, jakie pytania wpływały do komisji soborowych oraz na jakie elementy komisje zwracały uwagę. Autor wskazał na wiele ciekawych, ale kontrowersyjnych tematów, które miały być przedmiotem obrad.

W kolejnym artykule zatytułowanym *Konserwatyści i tradycjoniści na Soborze Watykańskim II*, autorstwa Jacka Bartyzela, czytelnik ma możliwość poznać istotę różnych opcji, które ujawniły się na *Vaticanum II*. Autor analizuje tematy obrad, głosowania, określa różnorakie frakcje, które powstawały podczas sesji soborowych. Czytelnik poznaje myśli głównych teologów związanych z pracami soborowymi. Autor tej rozprawy wprowadza czytelnika w samo jądro sporu, aby mógł przekonać się sam, co stanowiło istotę konserwatyzmu oraz tradycjonalizmu.

Następne artykuły w tej części stanowią serię biogramów polskich biskupów uczestniczących w pracach przygotowawczych czy sesjach soborowych. Została ukazana działalność następujących biskupów: Bolesława Kominka, Kazimierza Józefa Kowalskiego, Michała Klepacza, Edmunda Nowickiego, Franciszka Jopa. Autorzy wskazali na podwójny aspekt działalności tych biskupów; zostali ukazani nie tylko jako świątli, mądrzy ojcowie soborowi, ale także troskliwi duszpasterze, którzy pierwsi, w porozumieniu z kard. Stefanem Wyszyńskim, dokonywali skutecznych recepcji postanowień soborowych.

Ostatni artykuł pierwszej części opisuje działalność Kościoła katolickiego po *Vaticanum II*. Autor artykułu, Jan Ryszard Sieleżin, konfrontuje naukę Kościoła katolickiego z przemianami, które miały miejsce w świecie. Wskazuje, że recepcja postanowień soborowych natrafiła na wiele przeciwności, nie tylko wśród ludzi świeckich, ale zwłaszcza wśród duchownych. Czytelnik ma szansę zapoznać się z różnorakimi przyczynami zahamowania recepcji oraz dokonać autoanalizy.

Drugą część monografii (piętnaście artykułów) otwiera seria opracowań, w których został przedstawiony proces recepcji postanowień soborowych. Autorzy ukazali najpierw ten proces przykładowo, w wybranych krajach, mianowicie:

Włoszech, Austrii, Czechosłowacji. Specyfika sytuacji polityczno-społecznej i religijnej tych krajów określiła sposób recepcji postanowień soborowych w danym Kościele lokalnym. Recepcja nauczania soborowego zależała także w znacznej mierze od lokalnych biskupów i duszpasterzy. Ich autorytet i charyzmat przyczynił się do roztropnego wprowadzania odnowy soborowej.

W dalszej perspektywie czytelnik może zauważyć stopniowy proces recepcji, który przyczynił się do ciągłości oraz zachowania tradycji i zwyczajów w danej wspólnotce. Należy stwierdzić, że recepcja nauki soborowej w tych krajach związana była z wieloma czynnikami. Czytelnik, śledząc dogłębnie artykuły, sam przekona się, jak środowisko, wspólnota, tradycje, laicyzacja oraz inne elementy miały wpływ na ten proces. Autorzy, którzy analizują ten problem, wskazują, że recepcja osiągała swój cel w przypadku silnej osobowości lokalnego pasterza. Można pokusić się o stwierdzenie, że gdy postać danego biskupa lub konferencji biskupów w danym państwie była silna, roztropna, recepcja postanowień soborowych przebiegała bez żadnych problemów.

Następnie artykuły zawarte w monografii dotyczą postanowień, czyli tematów związanych z nauczaniem soborowym, a dokładnie z dokumentami opracowanymi przez *Vaticanum II*. Obrady i sesje związane z *Vaticanum II* poruszyły wiele kwestii, które wymagały doprecyzowania.

Czytelnik zapoznając się z tymi artykułami ma możliwość zapoznania się z zastosowaniem różnorodnych metod. Metoda historyczna połączona z metodą socjologiczną oraz empirią badawczą i statystyką dają czytelnikowi obraz trudnej pracy, którą musieli wykonać lokalni duszpasterze.

Kolejna seria artykułów stanowi odpowiedź na problemy dotyczące współczesnego człowieka. Poruszone zostały tematy związane z ekumenizmem, misjologią, pneumatologią, święceniami oraz dialogiem międzyreligijnym. Artykuły te stanowią odpowiedź na palące problemy, które chociaż były przedmiotem rozstrzygnięć ojców soborowych, ciągle powracają na nowo.

To okazałe dzieło zostawia, w mojej ocenie, pewien niedosyt. Autorzy pominęli całkowicie prace związane z rewizją Kodeksu prawa kanonicznego. Uważam, że poruszenie tego zagadnienia ukazałoby w szerszym świetle odnowioną eklezjologię. Wszyscy bowiem teologowie oraz eksperci z zakresu prawa kościelnego zgodnie twierdzą, że ostatnią księgą *Vaticanum II* jest Kodeks prawa kanonicznego. A papież Jan Paweł II w Konstytucji apostolskiej *Sacra disciplinae leges* stwierdził, że normy zawarte w kodeksie oraz cały odnowiony Kodeks prawa kanonicznego stanowią „pas transmisyjny” odnowionej eklezjologii *Vaticanum II*. Należy zauważyć, że właśnie prawo kościelne i jego normy są nośnikiem teologicznych postanowień soborowych.

Monografia skierowana jest do różnych odbiorców. Sięgną po nią na pewno historycy, którzy będą szukać odpowiedzi na podstawowe pytania i przypatrywać się zmianom społecznym, które dokonywały się w XX wieku. Należy wskazać, że wiele przedstawionych zagadnień powinno zainteresować ekspertów z zakresu

socjologii, antropologii, prawa kanonicznego, filozofii oraz dialogu ekumenicznego i międzyreligijnego. Ale dobrze by było, gdyby nie tylko naukowcy sięgnęli po to dzieło. Wiele osób może w tej monografii poznać opinie i stwierdzenia, które pozwolą odkryć bogactwo tego wydarzenia w Kościele powszechnym, jakim był *Vaticanum II*.

W Roku Miłosierdzia, w którym wspólnota Kościoła katolickiego wpatruje się w miłosierdzie Boże, niech ta monografia stanie się przewodnikiem dla zagubionych, umocnieniem dla wątpiących i odkryciem dla tych, którzy szukają prawdy o Kościele. Niech duszpasterze, którzy są przewodnikami wiernych, często sięgają po to dzieło, niech karmią siebie i innych, aby – jak pisze św. Paweł – „człowiek Boży był doskonały, przysposobiony do każdego dobrego czynu” (2Tm 3, 17).

Warszawa, UKSW

ks. Krzysztof Kielpiński

***Katecheta i katechizowany w sieci*, red. nauk. B. Bilicka, Toruń : Wyd. Naukowe UMK 2015, 204 s.**

Dla opisu i zrozumienia przemian, jakim podlegają współczesne media masowe, kluczowymi słowami są: globalizacja, cyfryzacja, cyberprzestrzeń, konwergencja i dywergencja. To bez wątpienia rewolucja, jaka w ciągu ostatnich lat dokonuje się w sferze rekonfiguracji komunikacji (powstanie i rozwój prasy masowej, radia, telewizji, łączności satelitarnej, komputerów, Internetu i Sieci globalnej). Efekty komputeryzacji, miniaturyzacji, digitalizacji, hybrydyzacji oraz mobilności są widoczne nie tylko w sferach życia społecznego (społeczeństwo zmediatyzowane, informacyjne, sieciowe), ale i w obszarach ludzkich postaw. Człowiek coraz bardziej doświadcza otaczającego świata, jak i siebie samego, przy pomocy wielokanałowych mediów – miejsce *Face-to-Face* zajmuje *Interface-to-Interface*.

W tym obszarze mieści się unikatowa edukacyjna praca zbiorowa pod redakcją dr. hab. Beaty Bilickiej *Katecheta i katechizowani w sieci* (Toruń 2015). Na samym wstępie można powiedzieć, że książka jest skonstruowana w sposób zaplanowany, logiczny i spójny, w której jedna teza wynika z drugiej i zapowiada kolejną.

Publikację tworzy sześć artykułów: Karol Springmann, *Cyberprzestrzeń wyzwaniem dla katechety* (s. 15–51); Marcin Idzikowski, *Realizacja zadań katechezy na wybranych, internetowych stronach katolickich* (s. 53–86); Beata Bilicka, *ePortfolio i WebQuest w szkolnym nauczaniu religii* (s. 87–111); Adam Kordek, *Zastosowanie iPada jako podręcznika do nauki religii* (s. 113–144); Marta Hankiewicz, *Katechizm dla „cyfrowych tubylców”* (s. 145–161); Adam Kordek, *Platforma edukacyjna Apple w szkolnym nauczaniu religii* (s. 163–200). Wprowadzenie do publikacji napisała dr. hab. Beata Bilicka (s. 11–13), książka zawiera też wykaz

skrótów (s. 9–10), noty o autorach (s. 201) oraz streszczenie w języku angielskim (s. 203–204). Ponadto, część artykułów została zilustrowana rycinami, które ułatwiają przyswajanie zawartych w nich treści.

Dobór tematyki jest nie tylko nieprzypadkowy, ale może też cieszyć czytelnika, gdyż zaprasza współczesnych katechetów i nauczycieli religii (i nie tylko) do „zamieszkania – jak mówił papież Franciszek w *Oređziu na XLVIII Światowy Dzień Środków Masowego Przekazu* (Watykan, 24 I 2014) – w świecie cyfrowym. [...] W tym kontekście – zauważa dalej papież – rewolucja w dziedzinie środków przekazu i informacji jest wielkim i pasjonującym wyzwaniem, które wymaga świeżej energii i nowej wyobraźni, by przekazywać innym piękno Boga” (s. 5).

Omawiana książka stanowi kompetentny, wielowymiarowy i metodologicznie zaplanowany wykład w materii rekonfiguracji komunikacji społecznej na płaszczyźnie wychowania w wierze (formacji religijnej). Czytając poszczególne części książki, odbiorca ma przyjemność uczestniczenia w dobrze przygotowanej przygodzie poznawczej, zaprojektowanej na sześć zasadniczych części tematycznych. Mają one charakter wieloaspektowy, twórczy i świadczą o doskonałej znajomości przedmiotu. Autorzy nie ograniczają się w swoich analizach jedynie do sfery deskrypcyjnej i predyktywnej, ale wchodzą również w przestrzeń eksplanacyjną, w której prognozują i przewidują przyszłość nowych mediów w obszarze edukacji i wychowania chrześcijańskiego oraz proponują przykłady praktycznych możliwości zastosowania technologii cyfrowych.

Trzeba jednoznacznie stwierdzić, że to książka ze wszech miar potrzebna, a jej walor autoteliczny czyni z niej pozycję dostępną dla szerokiego grona odbiorców. Co więcej, może służyć z powodzeniem jako cenny podręcznik na poziomie akademickim. Duży podziw budzi dogłębna znajomość techniczna, technologiczna, jak i komparatystyczna autorów omawianych zagadnień. Przedstawiają oni ciekawie i szczegółowo historię, funkcjonowanie i oddziaływanie Internetu i komputerów w Sieci globalnej. Wykazują się przy tym wnikliwą, wręcz drobiazgową, znajomością szczegółów technicznych.

Czytelnik otrzymuje bogatą treść poznania intelektualnego, która odwołuje się także do aksjologii i teologii (*antropologia divina*), chociaż można było więcej miejsca poświęcić implikacjom etycznym, moralnym i wychowawczym (np. kształtowanie świata wartości, ocen i norm oraz zachowań społecznych). Rozwinięcie tej warstwy zapewne nadałoby publikacji charakter bardziej osobowy i wprowadziłoby tym samym w obszar wartości. Obecna personalizacja (indywidualizacja) nabiera nowych odniesień semantycznych i implikacji semiotycznych, a tym samym nie dotyczy już bezpośrednio tradycyjnego pojęcia relacji interpersonalnych, ale treści programowych przygotowywanych nie dla biernego *homo videns*, ale *homo creator*.

Autorzy umiejętnie i konsekwentnie stosują zasadę interdyscyplinarności, harmonizując, na ile to tylko możliwe, osiągnięcia wielu dyscyplin naukowych. Właśnie interdyscyplinarność nadaje książce szczególny charakter i jasno ukazuje

związki teologii z innymi dyscyplinami naukowymi. Publikacja została przygotowana starannie i przejrzyście, z dużą dokładnością, na uwagę zasługuje poprawność i komunikatywność języka, co sprawia, że lektura pozycji staje się przyjemna. Autorzy operują językiem czytelnym i zrozumiałym. Trzeba też podkreślić, że jest to język nie tylko poprawny, ale i piękny, a przy tym precyzyjny. Widać, że autorzy „czują” temat, są nie tylko kompetentnymi fachowcami i pasjonatami, ale także angażują się w swój przekaz. Zagadnienia, które podejmują, stanowią dla nich autentyczne wyzwanie. Tak przygotowana i starannie zredagowana praca ułatwia odbiór problematyki. Pomaga śledzić myślenie autorów, którzy nie tylko radzą sobie z podejmowaną problematyką, ale potrafią ją zaprezentować tak, by nie nużyła czytelnika.

Warto powtórzyć, że bezsprzecznym walorem recenzowanej książki jest rzetelność badawcza autorów, samodzielne podejście do omawianych zagadnień, komunikatywny i poprawny język połączony z precyzją wypowiedzi. To wszystko sprawia, że czytelnik otrzymuje wyjątkowe przesłanie interdyscyplinarne, dotyczące tak istotnego zagadnienia, jakim jest rewolucyjna zmiana paradygmatu w obszarze komunikacji społecznej oraz cyfrowego przekazu katechetycznego. Należy zatem jedynie życzyć jak najpowszechniejszego dostępu czytelników do omawianej publikacji.

Toruń, UMK

ks. Wojciech Cichosz

WYKAZ SKRÓTÓW

- AAS – „Acta Apostolicae Sedis”, 1909→
- ABMK – „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, 1959→
- AnCr – „Analecta Cracoviensia”, 1969→
- AtK – „Ateneum Kapłańskie”, 1909→
- ComP – „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” (wyd. pol.), 1981→
- CT – Jan Paweł II, Adhortacja *Catechesi tradendae* (16 X 1979).
- CTh – „Collectanea Theologica”, 1920→
- DA – Sobór Watykański II, Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, 1965.
- DCE – Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est* (25 XII 2005).
- DiM – Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia* (30 XI 1980).
- DOK – Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, Poznań 1998.
- DRN – Sobór Watykański II, Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*, 1965.
- DWCh – Sobór Watykański II, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, 1965
- EE – Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia* (17 IV 2003).
- EG – Franciszek, pap., Adhortacja *Evangelii gaudium* (24 XI 2013).
- EK – *Encyklopedia katolicka*, t. 1–20, Lublin 1973–1015.
- EN – Paweł VI, Adhortacja *Evangelii nuntiandi* (8 XII 1975).
- FC – Jan Paweł II, Adhortacja *Familiaris consortio* (22 XI 1981).
- KDK – Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 1965.

- KDWł – „Kronika Diecezji Włocławskiej” (do 1926 r. „Kronika Diecezji Kujawsko-Kaliskiej”) , 1907→
- KK – Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 1964.
- KKK – *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994.
- KO – Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, 1965.
- KPK – *Kodeks prawa kanonicznego*, Poznań 1984.
- KZSP – *Katalog zabytków sztuki w Polsce*.
- LS – Franciszek, pap., Encyklika *Laudato si* (24 V 2015).
- MV – Franciszek, pap., Bulla *Misericordiae vultus* (11 IV 2015).
- NP – „Nasza Przeszłość”, 1946→
- OsRomPol – „L’Osservatore Romano” (wyd. pol.), 1980→
- PG – *Patrologia Graeca*.
- PL – *Patrologia Latina*.
- PrKan – „Prawo Kanoniczne”, 1958→
- RBL – „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, 1948→
- RDWł – „Rocznik Diecezji Włocławskiej”.
- RH – Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis* (4 III 1979).
- RM – Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris Mater* (25 III 1987).
- RTK – „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, (od 1990 r. jako „Roczniki Teologiczne” – RT), 1949→
- SGKP – *Słownik geograficzny królestwa polskiego i innych krajów słowiańskich*, t. 1–15, Warszawa 1880–1902
- SnR – „Studia nad Rodziną”, 1987→
- SPhCh – „Studia Philosophiae Christianae”, 1965→
- StWł – „Studia Włocławskie”, 1998→
- TMA – Jan Paweł II, List apostolski *Tertio millennio adveniente* (10 XI 1994).
- WDr – „W Drodze”, 1973→

SPIS TREŚCI

Od redakcji	5
-------------------	---

* * *

KS. WOJCIECH HANC

Chrystologiczno-eklezjalno-mariologiczne znamię „Boga, bogatego w miłosierdzie”	9
Christological-ecclesial-mariological imprint of „God, rich in mercy”	

ADAM JÓZEF SOBCZYK MSF

Miłosierdzie w nauczaniu papieża Franciszka	35
Mercy in the teaching of Pope Francis	

KS. CZESŁAW PARZYSZEK SAC

Bulla <i>Misericordiae vultus</i> – nieoceniony dar papieża Franciszka	51
The papal bull <i>Misericordiae vultus</i> – the invaluable gift from Pope Francis	

KS. JAN KAZIMIERZ PRZYBYŁOWSKI

Miłosierdzie i sprawiedliwość w porządku religijnym	61
Mercy and justice in religious order	

KS. JAROSŁAW LISICA

Rola miłosierdzia w wychowaniu moralnym	75
The role of mercy in the moral education	

KS. STANISŁAW SUWIŃSKI

Czynna miłość u „ojca ubogich” – św. Zygmunt Gorazdowski (1845–1920)	87
„The father’s of the poor” active love – Saint Zygmunt Gorazdowski (1845–1920)	

KS. JERZY MISIUREK	
Tajemnica Bożego miłosierdzia w świetle wypowiedzi sługi Bożego Jacka Woronieckiego	103
The Mystery of God's Mercy in the light of the statement of Venerable Jacek Woroniecki	
AGNIESZKA (HENRYKA) JABŁONOWSKA ZSNM	
Miłosierdzie Ojca. Na podstawie przypowieści o „synu marnotrawnym”	121
The Mercy of God Father. This is on ground of the parable on the „prodigal son”	
* * *	
KS. LECH KRÓL	
Elementy treściowe doświadczeń mistycznych św. Mechtyldy von Hackeborn	139
Elements on the basis of content of St. Mechtylda von Hackeborn's mystic experiences	
KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI	
Odczytywanie powołania do życia pustelniczego na przykładzie Carlo Carretto	155
Discerning a vocation to live a hermitic life using the example of Carlo Carretto	
KS. ZBIGNIEW ZAREMBSKI	
Rodzina – najcenniejsze dobro ludzkości i Kościoła. Refleksja teologicznopastoralna na podstawie współczesnego nauczania Kościoła katolickiego	169
Family – the most precious good of humanity and of the Church. Theological and pastoral reflection based on modern teaching of the Catholic Church	
KS. KAZIMIERZ PANUŚ	
Słowo, jego tajemnica i sztuka przekazu	183
A word, its mystery and art of preaching	
KS. KAZIMIERZ SKOCZYŁAS	
Katecheza seniorów	199
Religious education of seniors	

- KS. JANUSZ BORUCKI
 Znaczenie prawa własnego w życiu zakonnym w świetle dokumentów Kościoła po Soborze Watykańskim II 217
 The importance of proper law of religious life in the light of the documents of the Church after the Second Vatican Council
- KS. JANUSZ GREŻLIKOWSKI
 Główne założenia reformy kanonicznego procesu o nieważność małżeństwa dokonanej przez papieża Franciszka 235
 Main assumptionis of the reform of marriage nullity canon proceedings introduced by Pope Francis
- KS. KRZYSZTOF GRACZYK
 Dowodzenie nieważności małżeństwa z tytułu poważnego braku rozeznania oceniającego i z tytułu niezdolności do podjęcia i wypełnienia istotnych obowiązków małżeńskich 253
 The judicial proceedings of the nullity of marriage because of the serious lack of the assessing insight and the inability of taking and fulfilling the essential conjugal duties
- KS. MATEUSZ POTOCZNY
 Bóg chrześcijan i Bóg muzułmanów. Czy jest to ten sam Bóg? Refleksje przy okazji spotkania kultur 275
 God of Christians and God of Muslims. Is this one and the same God?
- KS. LEONARD FIC
 Apologetyczne modele recepcji buddyzmu na Zachodzie w XX wieku 293
 Apologetic models of reception of Buddhism in the West in the twentieth century
- KS. JANUSZ DREWNIAK
 Motyw cierpienia Chrystusa w *Pasji według św. Mateusza* Johanna Sebastiana Bacha 317
 The suffering of Christ in the St. Matthew Passion written by Johann Sebastian Bach
- KS. ZDZISŁAW PAWLAK
 Właściwa antropologia jako fundament ekologii integralnej 339
 Appropriate anthropology as a foundation of integral ecology

- KS. RAFAŁ SZPRYNC
Naczelne funkcje logiki względem filozofii w rozumieniu
Józefa Marii Bocheńskiego 357
Chief functions of logic toward philosophy in the view
of Joseph Maria Bocheński
- KS. JÓZEF DĘBIŃSKI
Z historii zakonu karmelitów dawnej obserwancji,
czyli trzewickowych (*carmelitae calceati*) 373
From the history of the Order of Carmelites of the Ancient Observance,
or Calced Carmelites (*carmelitae calceati*)
- O. PIOTR LISZKA OFM
Historiozofia Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej 391
Philosophy of the history of the United States of America

VLADISLAVIENSIA

- KS. WOJCIECH FRĄTCZAK
Pożyteczny panegiryk. Ujawnione na nowo źródło
do dziejów diecezji wrocławskiej 409
The useful panegyric. Re-disclosed source for the history
of the Roman Catholic Diocese of Wrocław
- KS. HENRYK WITCZAK
Z dziejów fundacji Jana Rętwińskiego w Trutowie 423
The history of Jan Rętwiński's foundation in Trutów
- KS. STEFAN SZCZEBLEWSKI
Klasztor bernardynek kaliskich na podstawie
tzw. kaliskiego kopiarza 451
The convent of Bernardine Sisters of Kalisz on the basis
of so-called cartulary of Kalisz
- KS. JÓZEF SZYMAŃSKI
Parafia w Mąkoszynie na przełomie XIX i XX wieku
w świetle akt wizytacyjnych 465
The parish in Mąkoszyn at the turn of 19th and 20th century
in the light of visitation records

KS. ZBIGNIEW GMURCZYK

Miłosierdzie Boże w korespondencji bp. Antoniego Pawłowskiego
z ks. Michałem Sopoćko. Teksty z komentarzem 477
God's Mercy in a letters exchange of Antoni Pawłowski, the bishop
and Michał Sopoćko, the priest. Texts with comments

SPRAWOZDANIA I RECENZJE

REPORTS AND REVIEWS

Sprawozdanie z działalności Teologicznego Towarzystwa Naukowego
Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku
w roku 2015/2016 – ks. Janusz Borucki 505
The report of the activity of Theological Science Society
of the Seminary in Włocławek in 2015/2016

* * *

Ortodoksja, herezja, schizma w Kościele starożytnym, red. F. Drączkowski,
J. Pałucki, P. Szczur, M. Szram, M. Wysocki, M. Ziółkowska,
Lublin 2012 – Tomasz Wróbel 513

Studia Soborowe, t. 2: *Historia i recepcja Vaticanum II*, cz. 2,
red. M. Białkowski, Toruń 2015 – ks. Krzysztof Kiełpiński 517

Katecheta i katechizowany w sieci, red. B. Bilicka, Toruń 2015
– ks. Wojciech Cichosz 520

* * *

Wykaz skrótów 523

INFORMACJE DLA AUTORÓW

Teksty do publikacji przesyłać na adres:

Redakcja „Studiów Włocławskich”
ul. Karnkowskiego 3, 87-800 Włocławek
email: x.lechkrol@wp.pl (tel. 505 615 430 lub 518 014 541)

Redakcja przyjmuje wyłącznie teksty oryginalne – nigdzie dotąd niepublikowane.

Wymagania tekstowe

Przesłany do redakcji tekst powinien spełniać następujące kryteria:

- Tekst zapisany w Microsoft Word w jednym z następujących formatów: .rtf lub .doc.
- Objętość tekstu nie może przekraczać 40 000 znaków.
- Wymagania co do czcionki i akapitu: czcionka Times New Roman; wielkość 12 punktów; odstęp 1,5 wiersza bez wcięć i przenoszenia wyrazów; akapity zaznaczone enterem; brak wyróżnień w tekście, z wyjątkiem kursywy; wszystkie marginesy w wielkości 2 cm.
- Przypisy i odnośniki bibliograficzne według wzoru przyjętego przez redakcję „Studiów Włocławskich”.
- Poprawność językowa tekstu.
- Tekst musi zawierać następujące załączniki: na końcu tekstu zestawienie wykorzystanej literatury (bibliografia), w której należy uwzględnić tylko pozycje cytowane w przypisach w układzie alfabetycznym, podzielonej na źródła i opracowania; poza tym w języku polskim i angielskim: streszczenie (w języku polskim: ok. 800 znaków ze spacjami; w języku angielskim: ok. 1500 znaków ze spacjami), tytuł oraz alfabetycznie uporządkowane słowa kluczowe (nie więcej niż 10).
- Nota biograficzna o autorze zawierająca następujące elementy: imię i nazwisko, rok urodzenia, stopień lub tytuł naukowy, stanowisko i miejsce pracy, adres do korespondencji, e-mail.

Sposób cytowania

Odwołania do literatury powinny znajdować się w przypisach dolnych sporządzonych metodą przecinkową. Przy pierwszym odwołaniu się do danej publikacji stosować cały zapis bibliograficzny. W następnych cytowaniach tej samej publikacji należy zastosować zapis skrócony.

Sposób cytowania najczęściej stosowanych rodzajów publikacji:

- publikacje samoistne: inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, miejsce i rok wydania, zakres stronicowy;
- artykuł w dziele zbiorowym: inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, znak: „w:”, tytuł dzieła zbiorowego kursywą, skrót: „red.”, inicjał imienia i nazwisko redaktora, miejsce i rok wydania, zakres stronicowy;
- artykuł w czasopiśmie: inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, czasopismo w cudzysłowie, rocznik, rok wydania w nawiasie, zeszyt lub numer, zakres stronicowy;
- materiały internetowe: inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, link do strony internetowej, data dostępu;
- w zapisie skróconym stosować następujące formy: tamże, tenże, też, dz. cyt.

W razie jakichkolwiek wątpliwości w kwestii sposobu cytowania prosimy o kontakt z redakcją telefonicznie według podanych numerów.

