

TEOLOGICZNE STUDIA SIEDLECKIE



Rok XI (2014) 11

Siedlce

Komitet redakcyjny:

ks. prof. UKSW dr hab. Kazimierz Matwiejuk (redaktor naczelny)
ks. dr Jacek Wojda (sekretarz)
ks. dr Marcin Bider
ks. dr Mateusz Czubak
ks. dr Marek Paluszkiewicz

Rada Naukowa:

ks. prof. dr hab. Edward Jarmoch, UPH
ks. prof. dr hab. Ryszard Kamiński, KUL
ks. prof. dr hab. Roman Krawczyk, UPH
ks. prof. dr hab. Kazimierz Misiaszek, UKSW
ks. prof. François-Xavier Dumortier S.J., Pontificia Università Gregoriana
ks. prof. Edmund Kowalski C.Ss.R., Accademia Alfonsiana
ks. prof. Wolfgang Lentzen-Deis, Theologische Fakultät Trier
ks. dr hab. Roman Karwacki, prof. UKSW
ks. dr hab. Dariusz Kotecki, prof. UMK

Skład komputerowy: Agnieszka Kalata

Za pozwoleniem Władzy kościelnej

ISSN – 1733-7496

Artykuły są drukowane na podstawie recenzji

Adres Redakcji:

Wyższe Seminarium Duchowne
im. Jana Pawła II Diecezji Siedleckiej
Nowe Opole, ul Seminaryjna 26
08-103 Siedlce 5
Tel. + 48 025 63 157 81
www.tss-siedlce.pl

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

- Ks. Kazimierz MATWIEJUK, WSD Siedlce
Sakramentalny charakter słowa Bożego7
Sacramental character of the word of God.
- Ks. Piotr MAZUREK, UKSW Warszawa
Bóg błogosławi rodzinę. Analiza teologiczna Ps 128,4-6.....25
God bless the family, Psalm 128, 4-6.
- Ks. Roman KRAWCZYK, UWM Olsztyn
Biblia w filmie.....39
The Bible in Film.
- Ks. Ireneusz CELARY, UŚ Katowice
Troska o stałą formację intelektualną młodych prezbiterów w kontekście nowej ewangelizacji.....55
Care of permanent intellectual formation of young presbyters in the context of The New Evangelization.
- Ks. Zbigniew SOBOLEWSKI, WSD Siedlce
Duch pokuty i wezwanie do nawrócenia.....75
The spirit of penance and call to repentance.
- Ks. Dariusz KRUCZYŃSKI, UKSW Warszawa
Współczesne formy solidarności z ubogimi.....101
Contemporary forms of solidarity with the poor.
- Ks. Rafał WIERZCHANOWSKI, UKSW Warszawa
Podstępne wprowadzenie w błąd jako przyczyna nieważności małżeństwa. Doktryna i orzecznictwo.....113
Deceit as a cause of marriage invalidity. The doctrine and juridical practice.

Ks. Marcin Piotr BIDER, PWT Warszawa

Próba przedstawienia genezy eksklaustracji „ad nutum Sanctae Sedis” w Kościele łacińskim na tle troski prawodawcy kościelnego o ochronę „vita communis” (can. 594 CIC).....131

The origin of exclaustation «ad nutum Sanctae Sedis»' in the Latin Church, as a consequence of the protective measure of «vita communis» (can. 594 CIC).

Ks. Robert MIROŃCZUK, WSD Siedlce

Arcydzielo El Greca Ekstaza św. Franciszka.....153

The masterpiece of El Greco The ecstasy of St. Francis.

Ks. Łukasz SZCZEBLEWSKI, UKSW Warszawa

Różnorodność form muzycznych w zbiorze „Panu memu śpiewać chcę” ks. Zbigniewa Piaseckiego (1916-2011).....169

The variety of musical forms in Rev. Zbigniew Piasecki's (1916-2011) collection «I want to sing for my Lord».

Ks. Jacek WOJDA, PWT Warszawa

Duchowieństwo polskie i rok 1905 w świetle raportu konsula francuskiego d'Anglade'a.....183

Polish clergy and year 1905 in the light of a report of French consul d'Anglade.

Ks. Łukasz GOMÓLKA, WSD Siedlce

Sport w nauczaniu Kościoła katolickiego.....199

Sport in the teaching of the Catholic Church.

ks. Grzegorz STOLARSKI, UHP Siedlce

Tomasza z Akwinu koncepcja stworzenia jako metafizyczna teoria pochodzenia bytu przygodnego.....211

Thomas Aquinas conception of creation as a metaphysical theory of origins of contingent being.

RECENZJE

Janusz Mariański, *Praktyki religijne w Polsce w procesie przemian. Studium socjologiczne*, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Sandomierz 2014, ss. 392.

Ks. Mariusz KONIECZNY, KUL.....231

OD REDAKCJI

Jedenasty numer naszego czasopisma stanowi okazję do pogłębienia wiedzy teologicznej, biblijnej, prawniczej, także historycznej i filozoficznej. Interdyscyplinarność tego numeru stwarza możliwość odnalezienia treści, które korespondują z oczekiwaniami czytelników, i mogą być pomocne do pogłębiania nie tylko wiedzy, ale nade wszystko religijnej wiary. Ta zaś polega na przyjęciu do swego życia wcielonego Syna Bożego, Jezusa Chrystusa. W praktyce życiowej oznacza to i wyraża się przez stosowanie Jego logiki, która jest inna niż czysto racjonalne myślenie człowieka. Intelktualne możliwości poznawcze człowieka są bardzo określone, bo skończone, nawet jeśli to dotyczy geniuszy.

Ks. Matwiejuk prezentuje refleksję nad relacją słowa Bożego i sakramentu. Problematyka sakramentalnego charakteru słowa Bożego jest zagadnieniem teologicznym żywo dyskutowanym. Analizę Psalmu 128, który akcentuje pomyślność rodzinną jako znak Bożego błogosławieństwa, przeprowadził ks. Piotr Mazurek. Podkreślił on, że błogosławieństwo dotyczące rodzinę jest wymiarem Bożej troski o człowieka i o jego los, także formą Bożej zbawczej ingerencji w ludzkie życie. Ks. Roman Krawczyk ukazuje ze znanstwem inspiracje biblijne w twórczości filmowej. Ks. Ireneusz Celary dzieli się refleksją dotyczącą troski o stałą formację intelektualną młodych prezbiterów w kontekście nowej ewangelizacji.

Pragnienie oczyszczenia się z grzechów jest obecne niemal we wszystkich religiach. Judaizm i chrześcijaństwo uczą, że nawrócenie człowieka, zatem oczyszczenie z grzechów przez pokutę, dokonuje się w sposób określony przez miłosiernego Boga. Ks. Zbigniew Sobolewski przybliżył tę problematykę, wskazując na istotę ducha pokuty w Nowym Testamencie. W tym klimacie analizuje liturgię pokutną i praktyki ascetyczne, które służą odrodzeniu duchowemu ochrzczonych.

Ks. Dariusz Kruczyński proponuje refleksję na temat współczesnego kontekstu biedy materialnej, kulturowej, moralnej i duchowej w Polsce. Zwraca też uwagę na fundament chrześcijańskiej solidarności z ubogimi, którym są trzy cnoty teologiczne. Na tym fundamencie kształtują się także postawy pracowników Caritas.

Bardzo ważny problem z zakresu prawa małżeńskiego, mianowicie podstępne wprowadzenie w błąd jako przyczyna nieważności małżeństwa w doktrynie Kościoła i w jego orzecznictwie, przybliży ks. Rafał Wierchanowski. Natomiast mało znany problem eksklaustracji *ad nutum Sanctae Sedis* w Kościele łacińskim z uwzględnieniem troski o *vita communis* określonej wspólnoty życia konsekrowanego podejmuje ks. Marcin Piotr Bider, adwokat Roty Rzymskiej.

Czterechsetna rocznica śmierci El Greco jest okazją do przybliżenia malarzkiej twórczości Kreteńczyka z Toledo. Refleksja ks. Roberta Mirończuka koncentruje się na arcydziele tego malarza *Ekstaza św. Franciszka*, eksponowanym w diecezjalnym muzeum siedleckim. Problematykę muzykologiczną podejmuje doktorant z UKSW, ks. Łukasz Szczepkowski. Autor skoncentrował się na muzycznej twórczości ks. Zbigniewa Piaseckiego. Przeanalizował formy muzyczne zawarte w zbiorze *Panu memu śpiewać chcę*.

Historyk, ks. Jacek Wojda, prezentuje sytuację duchowieństwa polskiego po 1905 roku. Jego refleksja jest ubogaconą treściami odkrytego przez niego raportu konsula francuskiego d'Anglade'a. Natomiast doktorant z KUL, ks. Łukasz Gomółka, ukazuje jak sport jest obecny w nauczaniu Kościoła katolickiego. Serię artykułów zamyka filozoficzna refleksja, autorstwa ks. Grzegorza Stolarskiego, poświęcona teorii stworzenia, w świetle nauczania św. Tomasza z Akwinu. Ten wybitny teolog średniowieczny podjął skuteczną próbę filozoficznego wyjaśnienia problemu pochodzenia bytu.

Ks. Mariusz Konieczny zrecenzował książkę ks. Janusza Mariańskiego. Jego studium socjologiczne ukazuje uczestnictwo katolików w praktykach religijnych obowiązkowych i nieobowiązkowych w kontekście uwarunkowań społeczno – kulturowych. Przeprowadzona analiza dynamiki praktyk religijnych pozwala zdiagnozować przyczyny zmian aktywności religijnej polskiego społeczeństwa i stanowi ważny element składowy całościowej diagnozy religijno-moralnej tegoż społeczeństwa. – Miłej i owocnej lektury.

Ks. Kazimierz MATWIEJUK*

SAKRAMENTALNY CHARAKTER SŁOWA BOŻEGO

Treść: Wstęp; 1. Sakramentalność słowa w jego kreacyjnej mocy: 1.1. *Słowem Boga światy zostały stworzone* (Hbr 11,3), 1.2. *Słowo Boga ukonstytuowało naród wybrany*; 2. Sakramentalność słowa w jego profetycznej i uświęcającej mocy: 2.1. *Słowo Boże jako element zbawczego dialogu Boga z człowiekiem*; 2.2. *Relacyjny charakter słowa Bożego*; 2.3. *Tajemnica odrzucenia słowa Bożego*; 3. *Verbum visibile – sakrament wydarzenia*: 3.1. *Antropologiczny wymiar sakramentów*; 3.2. *Biblijny mystērion*; 3.3. *Chrześcijański sakrament*; Zakończenie; Summary: Sacramental character of the word of God.

Słowa kluczowe: misterium, sakrament, sakramentalność, słowo, typologia, zbawienie.

Key words: mystery, sacrament, sacramentality, word, typology, salvation.

Wstęp

Ważnym problemem teologicznym jest relacja między słowem Bożym i sakramentem¹. Papież Benedykt XVI mówił o sakramentalności słowa

* Autor, em. prof. UKSW, wykładowca w WSD diecezji siedleckiej, liturgista. Cytaty biblijne: Biblia Tysiąclecia, wyd. 5, Pallottinum 2002.

¹ Prezentowane tu treści były wykorzystane w: K. Matwiejuk, *Słowo Boże i sakrament*,

Bożego. Stwierdził: *Chrystus, rzeczywiście obecny pod postaciami chleba i wina, w analogiczny sposób jest obecny w Słowie głoszonym w liturgii. Zgłębianie sensu sakramentalności słowa Bożego może więc sprzyjać lepszemu zrozumieniu jednolitości tajemnicy Objawienia w «czynach i słowach wewnętrznie ze sobą połączonych», przynosząc pożytek życiu duchowemu wiernych i działalności duszpasterskiej Kościoła*². Papież potwierdził istniejącą od zawsze wiarę, iż w proklamowanym w Kościele orędziu zbawienia jest obecny Bóg. Jego słowo jest skuteczne.

Niektórzy teologowie przypisują głoszeniu słowa Bożego charakter quasi-sakramentalny albo nawet bezpośrednio sakramentalny³. Karl Rahner tłumaczył, że sakramenty są skutecznie działającymi słowami, które człowiekowi je przyjmującemu przynoszą zbawienie. Przekonywał, że one nie mogą być udzielane bez przepowiadania słowa. Sakramenty nigdy nie urzeczywistniają zbawienia bez udziału słowa, same bowiem są słowem. To słowo Boże jest słowem zbawiającym. Ono niesie ze sobą to, co wyraża. Jest wydarzeniem zbawczym. Uobecnia łaskę Bożą⁴.

Pomocą we właściwym zrozumieniu tego zagadnienia jest odwołanie się do kategorii *sacramentum futuri*, stosowanej przez kard. J. Ratzingera, dla wyjaśnienia problemu sakramentalności słowa Bożego, czyli jego zbawczej skuteczności. Papież tę kategorię zaczerpnął od Jeana Daniélou. Ten bowiem przeanalizował rolę typologii biblijnej Starego Testamentu jako przygotowania dla sakramentów Kościoła i wypracował kategorię sakramentu przyszłości, *sacramentum futuri*⁵.

Kard. J. Ratzinger wykorzystał tę kategorię teologiczną, tłumacząc, że treścią *sacramentum futuri* jest Chrystus. Misterium całej Biblii koncentruje się wokół Jego osoby. Wszystkie pojedyncze słowa tej świętej

„Studia Liturgiczne”, t. 9, red. Cz. Krakowiak, W. Pałęcki, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2013, s. 97-112.

² Benedykt XVI, Adhortacja *Verbum Domini*, nr 56; zob. Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio* (14.09.1998), Rzym 1998, nr 13. Papież pisał o „sakramentalnym horyzoncie Objawienia, a w szczególności o znaku eucharystycznym, w którym nierozdzielna jedność między rzeczywistością a jej znaczeniem pozwala uzmysłwić sobie głębię tajemnicy”.

³ M. Figura, *Sakramentalność słowa*, „Communio” 5 (2001) s. 104; zob. D. Brzeziński, *Sakramentalność słowa Bożego w świetle Adhortacji apostolskiej Benedykta XVI «Verbum Domini»*, „Liturgia Sacra” 17 (2011), nr 1, s. 15-23.

⁴ K. Rahner, *Wort und Eucharistie*, w: „Schriften zur Theologie” IV, red. K. Rahner, Einsiedeln-Zürich-Köln 1967, s. 321; zob. M. Figura, art. cyt., s. 105.

⁵ J. Daniélou, *Sacramentum futuri*, w: „Études sur les origines de la typologie biblique”, Paryż 1950.

Księgi są misteriami, czyli częstkami, które układają się w całość i ukazują Chrystusa. Nie tylko zresztą słowa, ale opisane przez nie rzeczywistości stanowią misteria. Są symbolicznymi odniesieniami do Chrystusa, czyli Jego typami. Taki charakter ma zarówno stworzenie, jak i dzieje starotestamentalnego Izraela. W tym sensie Pismo Święte jako całość stanowi *sacramentum*. Kard. Ratzinger zapewniał w oparciu o Pawłową chrystologiczno-typologiczną wykładnię Pisma Świętego, że można mówić o trzech rodzajach *sakramentów*, mianowicie: stworzenia, słowa i wydarzenia. One na różne sposoby ukazują sakramentalną moc słowa Bożego⁶.

Sakramentalność słowa Bożego przejawia się w jego kreacyjnej mocy, także w jego mocy profetycznej i uświęcającej, a nade wszystko w Verbum visibile, wcielonym Słowie Bożym, zatem w sakramencie wydarzenia. A wcielony Syn Boży ustanowił siedem sakramentów świętych.

1. Sakramentalność słowa w jego kreacyjnej mocy

1.1. Słowem Boga światy zostały stworzone (Hbr 11,3).

Tę prawdę zawdzięczamy Bogu, ponieważ spodobało się Mu w swej dobroci i mądrości objawić siebie samego i ujawnić ludziom tajemnicę swojej woli - *notum facere sacramentum voluntatis suae* (DV 2). Bóg objawił najpierw tajemnicę swej woli w akcie stworzenia. Jego stwórcze słowo znajduje się u początku wszystkiego. Ono komunikuje wolę Stwórcy i stwarza rzeczywistość. Hebrajski termin *dabar*, oznacza *słowo*, ale ma także cechy zdarzenia. Słowo Boga w Biblii jest słowem sprawczym: *Bóg rzekł... i stało się*. Świat stał się rzeczywistością dzięki słowu wypowiedzianemu przez Stwórcę, o czym świadczy poemat o stworzeniu świata z Księgi Rodzaju (1,1-25; 2,4-25). Ten poemat został zapisany w stylu liturgicznego wyznania wiary, a nie traktatu kosmologicznego. Wybrzmiewają w nim uroczyste formuły: *Bóg rzekł i stało się. Bóg widząc, że było dobre, nazwał*⁷. Istnieje ścisły związek między stwórczym słowem Boga i Jego władzą nazywania rzeczy stworzonych⁸. Te rzeczy były dobre w swej naturze, oraz posłuszne słowu Bożemu i dokładnie spełniały zamiar Stwórcy.

Biblia odsłania prawdę, że stworzenie świata jest dziełem całej Trójcy Świętej. Wyrazem wiary w trynitarny charakter kreacji świata jest nade wszystko prolog Ewangelii św. Jana (1,1-3): *Na początku było Słowo*,

⁶ J. Ratzinger, *Sakrament i misterium. Teologia liturgii*, Kraków 2011, s. 55.

⁷ Zob. L. Boadt, *Księga Rodzaju*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, red. wyd. W. R. Farmer, red. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 282.

⁸ Tamże s. 378.

a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo. Ono było na początku u Boga. Wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic się nie stało, co się stało. Duch Święty także uczestniczył w dziele pierwszego stwarzania. Tradycja kościelna wypowiada tę prawdę m.in. w hymnie: Veni, Creator Spiritus.

Przekonanie o stwórczej mocy słowa Bożego przenika cały Stary Testament. Biblijny Hiob jest przekonany, że cały świat stworzony przeżywa, na swój sposób, radosną prawdę o mądrym i potężnym Stwórcy. *Zapytaj zwierząt, a wskażą ci, i ptaki podniebne pouczą. Zapytaj ziemi, pouczy cię i opowiedzą ci ryby w morzu. Z nich wszystkich któreż by nie wiedziało, że ręka Pana to uczyniła. W Jego ręku tchnienie wszystkiego, co żyje (Jb 12,7-10).*

Kreacyjna moc słowa Bożego przenika siły przyrody: *Na ziemię zsyła swoje orędzie, mknie chyżo Jego słowo. On daje śnieg niby wełnę. A szron jak popiół rozsiewa. Ciska swój grad jak okruchy chleba; od Jego mrozu ścinają się wody. Posyła słowo swoje i każe im tajać (Ps 147,15-18).* Te siły przyrody oraz zwierzęta są podległe władzy Bożego słowa. *Kły dzikich zwierząt, skorpiony i żmije, miecz mściwy – ku zagładzie bezbożnych – radują się Jego rozkazem, gotowe są na ziemi służyć w razie potrzeby – i gdy przyjdzie ich czas, nie przekroczą polecenia (Syr 39, 30-31).* Koroną stwórczych dzieł Boga jest człowiek. *Do nieśmiertelności Bóg stworzył człowieka – uczynił go obrazem swej własnej wieczności (Mdr 2,23).*

Ludzie Starego Przymierza, kształtowani przez Boże słowo, odznaczała się głęboką wiarą w jego stwórczą moc. Tę wiarę wypowiedziała m.in. matka bohaterów synów z 2 Księgi Machabejskiej (7,28). Uczyniła to w ekstremalnej sytuacji egzystencjalnej, bo w obliczu ich męczeńskiej śmierci. Do najmłodszego syna, siódmego z kolei, powiedziała: *Proszę cię, synu, spojrzysz na niebo i na ziemię, a mając na oku wszystko, co jest na nich, zwróć uwagę na to, że z niczego stworzył je Bóg i że ród ludzki powstał w ten sam sposób.* Ona była przekonana, że Bóg stworzył świat z niczego. Tę prawdę przypomniawszy swemu synowi, zachęcając go do wierności, aż do śmierci, religijnej tradycji swego narodu. Tę świadomość miała także Judyta, która w pieśni dziękczynnej wołała: *Ty rzekłeś i stało się. Tyś posiał Twojego ducha, a on zbudował [wszystko], i nie ma nikogo, kto by się sprzeciwił Twemu głosowi (Jdt 16, 14).*

Natchnieni autorzy, zwłaszcza autorzy psalmów, wypowiadali w poetyckiej formie prawdę o kreacyjnej mocy słowa Boga. To słowo materializuje się w stworzeniach. *Bo On (Bóg) przemówił, a wszystko powstało; On rozkazał, i zaczęło istnieć (Ps 33,9). On bowiem nakazał i zostały stworzone, utwierdził je na zawsze, na wieki; nadał im prawo, które nie przemienie*

(Ps 148,5-6). Na moc stwórczą Boga wskazują wszystkie, bez wyjątku, rzeczy stworzone. *On (Bóg) bowiem stworzył małego i wielkiego i jednakowo o wszystkich się troszczy, ale możliwym grozi surowe badanie (Mdr 6,7-8); O Boże mój, Panie, Ty jesteś bardzo wielki! Odziany we wspaniałość i majestat, światłem okryty jak płaszczem. Rozpostarłeś niebo jak namiot, wzniosłeś swe komnaty nad wodami. Za rydwan masz obłoki, przechadzasz się na skrzydłach wiatru. Jako swych posłańców używasz wichry, jako sługi – ogień i płomień. Umocniłeś ziemię w jej podstawach, na wieki wieków się nie zachwieje. Jak szatą okryłeś ją Wielką Otchłanią, stanęły wody ponad górami (Ps 104,1-5).* To dlatego *niebiosy głoszą chwałę Boga, dzieło rąk Jego nieboskłon obwieszcza. Dzień dniowi głosi opowieść, a noc nocy przekazuje wiadomość. Nie jest to słowo, nie są to mowy, których by dźwięku nie usłyszano; ich głos się rozchodzi na całą ziemię i aż po krańce świata – ich mowy. Tam słońcu namiot wystawił (Ps 19,2-5).*

Stwórcza moc słowa Boga jest przeniknięta Jego miłością. Księga Mądrości (11,24-26) wielbi Boga, który z miłości stworzył świat i podtrzymuje go w istnieniu: *Miłujesz bowiem wszystkie byty, niczym się nie brzydzisz, co uczyniłeś, bo gdybyś miał coś w nienawiści, nie byłbyś tego ukształtował. Jakżeby coś trwać mogło, gdybyś Ty tego nie chciał? Jak by się zachowało to, czego byś nie wezwał? Oszczędzasz wszystko, bo to wszystko Twoje, Panie, miłujący życie!*

Nieumiejętność poznania Stwórcy ze stworzeń jest wyrazem złej woli człowieka. *Głupi z natury są wszyscy ludzie, którzy nie poznali Boga; (...) Jeśli urzeczeni ich pięknem wzięli je za bóstwa – winni byli poznać, o ile wspanialszy jest ich Władca, stworzył je bowiem Twórca piękności; (...) Bo z wielkości i piękna stworzeń poznaje się przez podobieństwo ich Sprawcę (Mdr 13,1-5).* Tę myśl podjął także św. Paweł (Rz 1,18-20). Wyraził ją tak: *To bowiem, co o Bogu można poznać, jawne jest wśród nich, gdyż Bóg im to ujawnił. Albowiem od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty – wiekiusta Jego potęga oraz bóstwo - stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła, tak że nie mogą się [oni] wymówić od winy.*

Sakramentalność słowa zawarta w jego kreacyjnej mocy jest poznawalna nade wszystko przez wiarę. *Przez wiarę poznajemy, że słowem Boga wszechświat został tak stworzony, iż to, co widzimy, powstało nie z rzeczy widzialnych. (...) Bez wiary zaś nie można podobać się Bogu. Przystępujący bowiem do Boga musi uwierzyć, że [Bóg] jest i że wynagradza tych, którzy Go szukają (Hbr 11,3,6)⁹.*

⁹ Nie wiemy jak długo Bóg stwarzał świat. Cały proces mógł trwać ułamek sekundy lub tryliony lat. Augustyn w roku 419 stwierdził: „Świat został uczyniony równocześnie

1.2. Słowo Boga ukonstytuowało naród wybrany

Słowo, które na początku objawiło swą moc nad otchłanią wód (Rdz 1,1-13; Syr 39,17) i kazało milczeć morzu (Ps 65,8; 89,10; 107,29), manifestuje swą stwórczą moc także w historii ludzkości (por. Ps 136). Doświadczał jej zwłaszcza lud izraelski. Został on wybrany i uprzywilejowany spośród wszystkich narodów. Bóg *obwieścił swoje słowo Jakubowi, Izraelowi ustawy swe i wyroki. Żadnemu narodowi tak nie uczynił, o swoich wyrokach ich nie pouczył* (Ps 147, 19-20). Izrael żył świadomością, że ustawy i wyroki Boże są darem Stwórcy. Dzięki Prawu Bożemu słowo Pana jest bardzo blisko człowieka. Bóg zapewnia poszczególnych członków swego ludu, że jest ono *w twych ustach i w twoim sercu, byś je mógł wypełnić* (Pwt 30,14).

Wypełnianie słowa Tego, Który Jest kształtowało lud wybrany. Kreacyjna moc Bożego słowa, towarzysząca zawarciu przymierza synajskiego sprawiła, że Izraelici wyprowadzeni z niewoli egipskiej stają się narodem o nowym religijnym i społecznym obliczu. Ich egzystencja otrzymała nowy sens. Nie faraon, lecz sam Bóg będzie ich Panem. *Będę waszym Bogiem, a wy będziecie moim ludem* (Kpł 26,12).

To przymierze zainicjował Bóg. Poprzedziła je teofania, której towarzyszyły grzmoty z błyskawicami, gęsty obłok, okrywający górę i głos potężnej trąby. W takiej scenerii Mojżesz mówił do Boga, a Pan mu odpowiadał (Wj 19, 16-19). Wtedy Bóg postanowił: *Oto Ja zawieram przymierze wobec całego ludu twego i uczynię cuda, jakich nie było na całej ziemi i u żadnych narodów; i ujrzy cały lud, wśród którego przebywasz, że dzieła Pana, które Ja uczynię z tobą, budzą trwogę. Przestrzegaj tego, co Ja dzisiaj tobie rozkazuję, a Ja wypędzę przed tobą Amorytę, Kanańczyka* (Wj 34,10-11). Obiecał uroczyście: *Jeśli pilnie słuchać będziecie głosu mego i strzec mojego przymierza, będziecie szczególną moją własnością spośród narodów (...), królestwem kapłanów i ludem świętym* (Wj 19,5-6). Mojżesz spisał wszystkie słowa Pana, Jego dekalog i inne wskazania (Wj 20,1-18). Następnie odczytał głośno Księgę Przymierza ludowi. Ten zaś oświadczył: *Wszystko, co powiedział Pan, uczynimy i będziemy posłuszni*. Mojżesz wziął krew i pokropił nią lud, mówiąc: *Oto krew przymierza, które Pan zawarł z wami na podstawie wszystkich tych słów* (Wj 24,7- 8).

z czasem, skoro w stworzeniu świata przemiana i ruch zostały stworzone, jak wydaje się oczywistym z porządku pierwszych sześciu czy siedmiu dni. Albowiem w tych dniach ranek i wieczór są liczone, aż, szóstego dnia, wszystkie rzeczy, które Bóg wówczas uczynił były dokończone, a siódmego odpoczynek Boga został tajemniczo i majestatycznie zasygnalizowany. Jakiego rodzaju były to dni jest nadzwyczaj trudnym, czy może niemożliwym przez nas do wyobrażenia, co dopiero do powiedzenia”, Augustyn, *De civitate Dei* 11,6.

W centrum przymierza synajskiego jawi się Księga Przymierza. Proklamowane słowo Boga przyjmuje lud posłuszeństwem wiary i uległością wobec Jego woli. Po tej liturgii słowa nastąpiło złożenie przebłagalnej ofiary całopalnej, pokropienie krwią i wreszcie uczta, znak zbawczej mocy zawartego przymierza.

Słowo Boże kształtujące historię zbawienia w Starym Przymierzu na kanwie historii narodu wybranego było niejednokrotnie zaskakujące. Bóg zaskoczył wezwaniem Mojżesza na pustyni (Wj 3,1-4), a Samuela w jego dziecięcej prostocie w świątyni (1 Sm 3,1-18). Widzenie Najświętszego nappełniło lękiem Izajasza, który z przerażeniem uświadomił, że jest mężem o nieczystych wargach i mieszka pośród ludu o nieczystych wargach (Iz 6,5). Bóg położył własne słowa na wargach Jeremiasza (Jr 1,9) i powiedział do niego: *Będziesz jakby moimi ustami* (Jr 15,19; por. 5,12-13). Ezechielowi zaś kazał zjeść zwój, na którym było spisane orędzie prorockie. *Zjadłem go, a w ustach moich był słodki jak miód* (Ez 2,8-3,3). *I poszedłem zgorzkniały, z podnieceniem w duszy, a mocna ręka Pańska spoczywała nade mną* (3,14).

Ludzie dotknięci słowem Boga zyskiwali świadomość uczestnictwa w realizacji Bożych planów. *Gdy Pan Bóg przemówi, któż nie będzie prorokować?* (Am 3,8). Prorocy rozumieli, że tylko proklamowane przez nich słowo Boże ma moc ukształtować nowego człowieka i ukształtować nowy lud. Bóg w swym słowie zawarł stwórczy dynamizm: *Mój zamiar się spełni i uczynię wszystko, co zechcę* (Iz 46,19), oraz zbawczą skuteczność: *Zaiste, podobnie jak ulewa i śnieg spadają z nieba i tam nie powracają, dopóki nie nawodnią ziemi, nie użyźnią jej i nie zapewnią urodzaju, tak iż wydaje nasienie dla siewcy i chleb dla jedzącego, tak słowo, które wychodzi z ust moich, nie wraca do Mnie bezowocne, zanim wpierw nie dokona tego, co chciałem, i nie spełni pomyślnie swego posłannictwa* (Iz 55,10-11).

Mocą słowa Bożego i w jego klimacie dokonywały się dramatyczne losy narodu wybranego. Dramaturgia losów Izraelitów była wyrazem ich relacji wobec słowa Pana. Niewierność skutkowałą niepokojami i niesprawiedliwością wewnątrz narodu, a nawet niewolą. Wierność *Reszty* umożliwiała realizację Bożych planów w ludzkiej historii. W tym narodzie urodzi się Mesjasz.

Kard. Ratzinger tłumacząc sens sakramentu stworzenia podkreślał, że słowa Biblii, dotyczące stworzenia świata, jak też kształtowania nowego Izraela, a również opisane przez nie rzeczywistości, stanowią misteria, czyli symboliczne odniesienie do Chrystusa. W tym znaczeniu Pismo Święte w pełni stanowi *sacramentum*. Wszystkie jego fragmenty w pełni stanowią *sacramenta*, w sensie typów Tego, który miał przyjść: *typoi tou mellontos*¹⁰.

¹⁰ J. Ratzinger, dz. cyt., s. 55.

2. Sakramentalność słowa w jego profetycznej i uświęcającej mocy

2.1. Słowo Boże jako element zbawczego dialogu Boga z człowiekiem

W Starym Przymierzu dialog zbawczy Boga z narodem wybranym dokonywał się przez słowo Boże i kult ofiarniczy. Tylko członkowie tego narodu przeżywali ten proces uświęcenia z pełną świadomością. Ich wiara w jedynego Boga pozwalała doświadczać Jego zbawczej obecności w mowach proroków, tekstach biblijnych proklamowanych i wyjaśnianych przez kapłanów, oraz rozbudowanym i prawnie sformalizowanym kulcie obłacyjnym¹¹.

Nowy Testament ukazuje, że zbawienie jest propozycją Boga o wymiarze uniwersalnym. Zostało ono zaproponowane wszystkim ludziom w Jezusie Chrystusie. Apostoł Narodów, św. Paweł, tak to wyraził: *Bóg pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy* (1 Tm 2,4). Zbawienie jest korelatem prawdy, czyli poznania Jezusa Chrystusa. Dokonuje się ono w klimacie Tradycji Apostolskiej. Ta zaś posiada charakter osobowy, a stanowi ją żywe słowo Boga, które zbawia człowieka (VD 17). *Żywe słowo Boże jest skuteczne i ostrzejsze niż wszelki miecz obosieczny, przenikające aż do rozdzielenia duszy i ducha, stawów i szpiku, zdolne osądzić pragnienia i myśli serca. Nie ma stworzenia, które by było przed Nim niewidzialne; przeciwnie, wszystko odkryte jest i odsłonięte przed oczami Tego, któremu musimy zdać rachunek* (Hbr 4,12-13).

Uświęcająca moc słowa Bożego, zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie, dociera do głębin człowieka dzięki wierze. Słowo Boże jest słowem wiary (Rz 10,8). Jest ono uprzedzającą łaską, łaską początkowej wiary, bowiem *wiara rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest słowo Chrystusa* (Rz 10,17).

Słowo Chrystusa jest aktywne i skuteczne ze względu na to, co oznajmia. Ono proklamuje i urzeczywistnia Boże treści. Jest m.in. słowem pojednania: *Wszystko zaś to pochodzi od Boga, który pojednał nas ze sobą przez Chrystusa i zlecił nam posługę jednania. (...). Tak więc w imieniu Chrystusa spełniamy posłannictwo jakby Boga samego, który przez nas udziela napomnień. W imię Chrystusa prosimy: pojednajcie się z Bogiem!* (2 Kor 5,18.20). Słowo Boże zbawia: *Bo ja nie wstydzę się Ewangelii, jest bowiem ona mocą Bożą ku zbawieniu dla każdego wierzącego, najpierw dla Żyda, potem dla Greka* (Rz 1,16); *Nauka bowiem krzyża głupstwem jest dla tych, co idą na zatracenie, mocą Bożą zaś dla nas, którzy dostępujemy zbawienia* (1 Kor 1,18). Słowo Boże jest słowem łaski. Św. Łukasz

¹¹ S. Łach, *Rozwój ofiar w religii starotestamentowej*, Poznań 1970; zob. Z. Mońka, *Znaczenie religijne ołtarza u Izraelitów*, RBL 22 (1969), s. 199-206.

opisując misyjną działalność Apostołów, pisze: *Pozostali tam dość długi czas i nauczali odważnie, ufni w Pana, który potwierdzał słowo swej łaski cudami i znakami, dokonywanymi przez ich ręce* (Dz 14,3; 20,32). Ono jest słowem życia. Kto przyjmuje słowo Boże ma życie (por. J 3,15).

W Jezusie z Nazaretu była moc słowa samego Boga. Jezus uzdrawiał samym słowem (Mt 8,3; Mk 7,34; Łk 7,14); Jego słowo wyrwało opętanego z niewoli demonów (Mt 8,32); wiatry i jezioro były posłuszne Jego słowu (Mk 4,39), Jego słowa przebaczenia wystarczyły do odpuszczenia paralitykowi jego grzechów (Mt 9,6; Mk 2,10-11). Słowa Jezusa są skuteczne same przez się. Wszystko, co On powiedział, musi się spełnić: *Niebo i ziemia przeminą, ale moje słowa nie przeminą* (Mt 24,35).

2.2. Relacyjny charakter słowa Bożego

Słowo Boże jest zawsze zaproszeniem do osobowej relacji. Inaczej pozostaje martwe. Bóg kieruje swoje słowo do człowieka. Ten zaś jest zdolny odpowiedzieć w sposób świadomy i wolny na Bożą propozycję zbawienia. Dlatego na każdym etapie Bożego planu zbawienia wybrzmiewało ludzkie *tak*. Było to *tak* ludu w czasie zawierania pierwszego przymierza (Wj 24,3), *amen* w czasie odnowienia przymierza w czasach Ezdrasza (Ne 8,6), *niech się stanie* Maryi na początku realizacji powszechnego odkupienia (Łk 1,26-38), *amen*, które ludzkość wypowiada, w Jezusie Chrystusie, na chwałę Boga (2 Kor 1,20-21), wreszcie *przyjdź*, które do Pana mówi Jego Oblubienica, Kościół, pouczona przez Parakleta (Ap 22,17).

Skuteczność Dobrej Nowiny o zbawieniu nie zależy od osobowości tego, kto ją głosi, ani od sposobu, w jaki się ją przedstawia (1 Kor 1,17). Jej przyjęcie zaś warunkuje otwarcie się na działanie Ducha Świętego. Tradycja chrześcijańska, nie zaprzeczając wewnętrznemu dynamizmowi słowa Bożego i jego zbawczej mocy, zawsze podkreślała duchową dyspozycję osoby, która się z nim spotyka. Nikt nie może zrozumieć Boga ani Jego słowa inaczej, jak tylko dzięki wierze. Człowiek otwierając się na oświecające działanie Ducha Świętego może dociec znaczenia natchnionego tekstu Pisma Świętego. Inaczej Biblia pozostaje księgą zamkniętą. Tę prawdę uświadamia św. Paweł apostoł, gdy poucza: *Kto zaś z ludzi zna to, co ludzkie, jeżeli nie duch, który jest w człowieku? Podobnie i tego, co Boskie, nie zna nikt, tylko Duch Boży* (1 Kor 2,11).

Duch Święty jest korelatem słowa. Przez Jego wewnętrzne świadectwo zostaje objawione człowiekowi słowo, które staje się dla niego słowem Boga. Bóg działa w człowieku przez Ducha i przez słowo. Duch sprawia,

że wybrzmiewające słowo Biblii staje się żywe. Ono wypowiedziane kiedyś jest słowem Bożym *tu i teraz*. Dlatego Biblia nigdy się nie starzeje, ale zawsze jest współczesna. Ona otrzymuje wciąż życie przez Ducha.

Światło Ducha Świętego jest konieczne, aby wejść w specyficzną sferę Pisma Świętego. Osobiste oświecenie przez Ducha Świętego nie jest w opozycji do autentycznej interpretacji podawanej przez autorytatywne nauczanie Kościoła. Świadectwo Ducha wraz z działaniem słowa Bożego odnosi się do indywidualnego wierzącego oraz wspólnoty Kościoła. Słowo działa ze swą mocą, aby ukształtować nowego człowieka i ukonstytuować wspólnotę wierzących (Dz 2,41; 6,7; 12,24; 19,20). Duch prawdy działa w Kościele, aby doprowadzić go do całej prawdy (J 16,13). Nauczanie Kościoła nie zastępuje wiary jego członków. Ono może i musi przewodzić jednostkowej wierze i pomaga każdemu odróżnić, co rzeczywiście pochodzi od Ducha, a co jest urojeniem i mistyfikacją. Rola Kościoła polega na odróżnianiu, co wyrasta z autentycznej wiary, a co jest rezultatem przerostów w skomplikowanym mechanizmie ludzkiej imaginacji (por. VD 17).

2.3. Tajemnica odrzucenia słowa Bożego

Jest jednak możliwe odrzucenie przez człowieka słowa Bożego. Ta tajemnica jest związana z rozumnością i wolnością człowieka. Bóg szanuje ludzką wolność. On nie stosuje przemocy, aby doprowadzić do skutku swoje zamiary i przyspieszyć realizację swych zbawczych celów. Jego potęga nie ma nic wspólnego z przymusem. Bóg podjął decyzję o przeprowadzeniu swego dzieła w świecie, uzależniając się od ludzi. Człowiek ma *moc* odrzucenia swego Stwórcy. Właśnie ta *moc* do realizowania siebie w sposób całkowicie niezależny i z największą autonomią jest tragiczną wielkością, która towarzyszy ludziom przez całą ich historię (por. VD 38). Ten dramatyzm uświadamia św. Jan ewangelista (1,11) w kontekście osoby Wcielonego Słowa: *Przyszło do swojej własności, a swoi Go nie przyjęli*, oraz Światło przyszło na świat, lecz ludzie bardziej umiłowali ciemność aniżeli światło (J 3,19). Z radością jednak eksponuje błogosławione skutki przyjęcia Wcielonego Słowa: *Wszystkim tym jednak, którzy Je przyjęli, dało moc, aby się stali dziećmi Bożymi* (J 1,12).

3. Verbum visibile – sakrament wydarzenia

Wszystkie starotestamentowe *sacramenta* zmierzały do tego, co nieodkryte. Człowiek postępując w świetle prawd objawionych zmierzał przez *sacramenta futuri* w kierunku Tego, który nadchodzi. *Sacramenta futuri*

funkcjonując w ramach obietnicy i przymierza zapowiadały rzeczywistość. Same nie były jeszcze tą rzeczywistością. Były przygotowaniem do Ewangelii, czyli prorocstwem i wychowawcą rzeczywistości, które miały przyjść. Zostały wypełnione przez wydarzenie, że Boże *Słowo ciałem się stało* (J 1,14). W Chrystusie wypełniły się zapowiedzi wyzwolenia z grzechu (KKK 1964). Jego Prawo ewangeliczne jest doskonałą formą prawa Bożego, zarówno naturalnego, jak i objawionego. Jest łaską Ducha Świętego daną wiernym przez wiarę w Chrystusa. Działa ono przez miłość (KKK 1966).

Inkarnacja Syna Bożego i Jego misterium paschalne, to rzeczywistość, ku której w czasie Starego Testamentu wszystko zmierzało. Tak wcielony Syn Boży stał się sakramentem Boga: *Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca*. (J 14,8-9). Jezusowe *Ja* ma tę samą godność, co *Ja* wypowiedziane przez Jahwe. *Boga nikt nigdy nie widział, Ten Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca [o Nim] pouczył* (J 18,37). Chrystus jest źródłem uświęcającej mocy ustanowionych przez siebie sakramentów. Odtąd sakrament stanowi przekaz wydarzenia, misterium Wcielonego Słowa¹².

Kard. Ratzinger mocno podkreślał, że pojęcie sakramentu jest związane z starotestamentalną obietnicą i jej nowotestamentowym wypełnieniem. Z tym wypełnieniem jest związany motyw wyzwolenia. To wyzwolenie oznacza także uproszczenie, oczyszczenie i pogłębienie w stosunku do skomplikowanej struktury sakramentów *futuri*. Przykładem tego, pouczał kard. Ratzinger, jest prostota Eucharystii Zmartwychwstałego i innych sakramentów. Chrześcijaństwo przyniosło uwolnienie od ciężaru przytłaczającej wielości tego, co było widziane jeszcze niejasno, ponieważ obietnice były zakryte zasłoną niewiedzy o tym, co miało nadejść. Wcielenie Syna Bożego sprawiło, że objawienie Boże stało się przejrzyste. Logika Prawa nie ma już mocy obowiązującej. Jej sens został odkryty. Opadła zasłona niewiedzy. Dotychczasowa liczna i nieuchronna różnorodność sakramentów *futuri* została zastąpiona nielicznymi, bo siedmioma, sakramentami Nowego Przymierza¹³.

3.1. Antropologiczny wymiar sakramentów

Sakramenty ustanowione przez Chrystusa, w wymiarze znaku, mają zakotwiczenie w kulturze ogólnoludzkiej. Tym stwierdzeniem kard. Ratzinger zdecydowanie zdystansował się od stwierdzenia Karla Bartha, który

¹² Zob. J. Ratzinger, dz. cyt., s. 59.

¹³ Tamże, s. 60.

twierdził, że analogia między rzeczywistością chrześcijańską a ogólnoludzką stanowi istotę katolickiego odstępstwa od wiary¹⁴. Kard. Ratzinger wyjaśnił, że sakrament ma zakotwiczenie w symbolu, który zawsze był formą komunikacji międzyludzkiej¹⁵. Symbole nie mają fundamentu w sobie samych. One *wydarzają się* i są skuteczne tylko w wydarzeniu ustanowionym wolą wspólnoty. Takim wydarzeniem jest np. święto. Ono jest przestrzenią, która przekazuje i ożywia symbol¹⁶.

Ludzkość od zarania dziejów węzłowe punkty egzystencji człowieka, np. narodziny i śmierć, spożywanie posiłku, czy zjednoczenie małżeńskie, przeżywała w odniesieniu do tego, co wieczne. Te egzystencjalne doświadczenia stanowiły pewne prześwity, szczeliny, przez które na płaszczyznę ludzkiej codzienności przenikało to, co wieczne¹⁷. Benedykt XVI mówi, że to były prasakramenty. One powstawały w klimacie intuicji, że człowiek na swoich doczesnych drogach spotyka boskość¹⁸.

Papieska konstatacja koresponduje z wnioskami Odo Casela (+1948) z opactwa w Maria Laach. Ten benedyktyński teolog ruchu liturgicznego w swoich badaniach nad misteriami pogańskimi doszedł do wniosku, że stanowiły one swoiste ramy wytyczone przez Bożą Opatrzność dla chrześcijańskiego pojęcia sakramentu. Istnieje bowiem antropologiczne powiązanie tego, co ogólnoludzkie z tym, co specyficznie chrześcijańskie, zwłaszcza z ideą chrześcijańskiej uniwersalności¹⁹.

Sakrament chrześcijański jest w wymiarze znaku symbolem, a jego celebrowanie ma wymiar święta. Nie jest on jednak znakiem łączności człowieka z kosmosem przenikniętym boskością, lecz z dziejami zbawienia, których alfą i omegą jest Chrystus. Człowiek, jako byt relacyjny i dziejowy, realizuje się najpełniej dzięki relacji ze Słowem Wcielonym. Wcielony Syn Boży jest jedynym Zbawicielem świata²⁰. On ukonstytuował, na mocy przymierza zawartego w swojej Krwi, międzyludzką wspólnotę, czyli Kościół²¹.

¹⁴ Tamże, s. 47.

¹⁵ Tamże, s. 45.

¹⁶ Zob. K. Matwiejuk, *Symbol w liturgii*, w: *Mysterium Christi*, t.1, *Fundamentalne rzeczywistości liturgii*, red. W. Świerżawski, Zawichost – Kraków – Sandomierz 2012, s. 239-251.

¹⁷ J. Ratzinger, dz. cyt., s. 29.

¹⁸ Tamże, s. 32.

¹⁹ Zob. O. Casel, *Chrześcijańskie Misterium kultu*, tłum. M. Wolicki, Kraków 2000.

²⁰ Zob. Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Dominus Iesus*, o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła (06.08.2000).

²¹ J. Ratzinger, dz. cyt., s. 38.

3.2. Biblijny *mystērion*

W Starym Testamencie nie występuje pojęcie sakrament. Występuje natomiast termin *mystērion*²². *Mystērion mieszka w wydarzeniu, a ono sięga sedna stworzenia oraz najgłębszej i ostatecznej woli Boga*²³. Ten termin, obecny w Septuagincie, oznaczał tajemnicę (Tb 12,7), plan tajemny (Jdt 2,2), a nade wszystko tajemnicę zawartą w Bożych planach (Mdr 2,22; Dn 2,27)²⁴. W Ewangeliach występuje on w wypowiedzi Jezusa odsłaniającego swoim uczniom tajemnicę Królestwa niebieskiego: *Wam dana jest tajemnica królestwa Bożego, dla tych zaś, którzy są poza wami, wszystko dzieje się w przypowieściach* (por. Mk 4,11). Pojęcia *mystērion* używał także św. Paweł w swych listach. On, przekonuje kard. J. Ratzinger, przyjął terminologię i symbolikę religii misteryjnych, znaną w gminie korynckiej. Nadał jej sens chrześcijański. Nauczał o tajemnicy – *mystērion*, czyli odwiecznym planie Boga, ukrytym od wieków, ale już urzeczywistnionym przez Jezusa Chrystusa (1 Kor 2,7-9). Pawłowym *mystērion* jest ukrzyżowany i zmartwychwstały Chrystus. O tym Apostoł Narodów pisze do Rzymian (16,25-27) wielbiąc Boga, jedynie mądrego, który *ma moc utwierdzić was zgodnie z Ewangelią i moim głoszeniem Jezusa Chrystusa, zgodnie z objawioną tajemnicą, dla dawnych wieków ukrytą, teraz jednak ujawnioną, a przez pisma prorockie na rozkaz odwiecznego Boga wszystkim narodom obwieszoną, dla skłonienia ich do posłuszeństwa wierze*.

Wcielony Syn Boży zniósł wszelkie granice wytyczone przez ludzi w relacjach z Bogiem. Dał nie tylko dostęp do Jego najskrytszych myśli, ale umożliwił śmiały przystęp do Niego (Ef 3,12). Historyczna rzeczywistość śmierci i zmartwychwstania Wcielonego Słowa stanowi najgłębszą tajemnicę Bożej zbawczej mądrości²⁵.

3.3. Chrześcijański sakrament

Tertulian (+ 220) przetłumaczył termin *mystērion* jako *sacramentum*²⁶. On znał dobrze zasadnicze cechy teologii sakramentalnej. Teologiczny sens sakramentu tak wyjaśniał: *wszystkie wody (...) po inwokacji Boga*,

²² H. Bornkam, *Mysterion*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 4, Kohlhammer Verlag 1942, s. 809-834. Greckie „mysterion” było wieloznaczne. W Nowym Testamencie było używane w trzech kontekstach: 1. Boskie tajemnice odnoszące się do zbawienia człowieka przez Chrystusa, 2. ukryty zamysł ustanowienia Kościoła oraz 3. wydarzenia poprzedzające zmartwychwstanie Chrystusa.

²³ J. Ratzinger, dz. cyt., s. 54.

²⁴ Tamże, s. 50.

²⁵ Tamże, s. 53.

²⁶ Łacińskie słowo „sacramentum” miało kilka znaczeń: 1. suma zdeponowana w miejscu

uzyskują sakramentalną moc uświęcenia; gdyż natychmiast z niebios zstępuje Duch i spoczywa na wodach, uświęcając je przez siebie, a one będąc w ten sposób uświęcone, absorbują jednocześnie moc uświęcania. (...). Nie można wątpić, że Bóg uczynił materialną substancję, którą On rozprzestrzenił wśród wszystkich swych dzieł, poddaną Mu również w Jego własnych osobliwych sakramentach. Ta materialna substancja rządząca życiem ziemskim działa tak samo jako pośrednik w życiu nadprzyrodzonym²⁷. Z czasem została dopracowana teologiczna zasada dla tych działań, mianowicie: *ex opere operato Christi*²⁸.

Próbie zdefiniowania sakramentu podjął św. Augustyn (+ 430). Według niego sakramentem jest znak, który przynależy do zakresu rzeczy Boskich. Sakrament konstytuuje znak zewnętrzny i łaska Boża, którą przekazuje²⁹. Pierwsze bez drugiego jest bezużyteczne. *Gdy przyjmujemy sakrament, odżywa nie to, co się widzi, ale to, w co się wierzy*³⁰.

W starożytności chrześcijańskiej nie dokonano jednak żadnych klasyfikacji sakramentów. Przygotowano jednak grunt pod średniowieczne wytyczenie granic chrześcijańskiego pojęcia sakramentu. W XI w. św. Piotr Damiani (+1072) mówił o 12 sakramentach. Oprócz znanych dziś siedmiu do sakramentów zaliczał: namaszczenie na króla, dedykację kościoła, konsekrację dziewic, poświęcenie zakonnic, i obmycie nóg w Wielki Czwartek³¹. Roland Bandinelli, późniejszy papież Aleksander III (1159-1181), w komentarzu do dzieła Gracjana (1095-1150) *Concordia discordantium*

świętym przez dwie strony procesu sądowego; 2. wojskowa przysięga wierności, także święty obowiązek; 3. obietnice składane podczas chrztu przez neofity; 4. określenie w odniesieniu do chrztu i Eucharystii, Tertulian, *O chrzcie* 6, 1-2, 13,2, w: Tertulian, *Wybór pism*, tłum. E. Stanula. Warszawa, ATK 1970, *PSP V*, s. 139-140.

²⁷ Za: R.P. Coomaswamy, *Problemy z nowymi sakramentami*, http://www.ultramontes.pl/problemy_ogolne_wprowadzenie.htm (10.03.2012); zob. J. Gnilka, *Sakrament, biblisch-theologisch*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 7, 1962, s. 729-731.

²⁸ J. Ratzinger, dz. cyt., s. 59-60: „Działanie sakramentów nie polega już dłużej na odsyłaniu i przyzywaniu, lecz działaniu z głębi tego, co już się wydarzyło, objawiając tym samym dokonany przez Chrystusa akt wyzwolenia. Człowiek nie jest już zdany sam na siebie i posłany w samotną drogę ku nieznannej przyszłości, lecz zyskuje prawo powierzenia się tej rzeczywistości, która go oczekuje i jako już dokonana sama wychodzi mu naprzeciw”. Autor prostuje błędną interpretację formuł *ex opere operato* i *ex opere operantis*. Twierdzi, że pierwotnie pierwsza formuła brzmiała *ex opere operato Christi*. Natomiast obie dotyczą obietnicy i wypełnienia, zatem Starego i Nowego Testamentu.

²⁹ Augustyn św.: *Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum, etiam ipsum tamquam visibile verbum*, w: *Ioannis Evangelium* 80, 3. CCL 36,529, za: M. Figura, art. cyt., s. 103.

³⁰ Augustyn św., *Kazania* 112, 5. PL 38, 645.

³¹ B. Mazur, *Poczet świętych i błogosławionych*, Publicat SA 2005, s. 67-68; J. Leclercq, *Pierre Damien, ermite et homme d'Église*, Roma 1960.

canonum, wymienił siedem sakramentów³². Jego komentarz stał się wzorcem dla *Sentencji* Piotra Lombarda (+ 1162). W ten sposób ta liczba została upowszechniona³³. Była ona potwierdzana w oficjalnych orzeczeniach Kościoła³⁴.

Piotr Lombard dobrze uchwycił istotę sakramentu i zdefiniował go jako widzialny znak niewidzialnej łaski³⁵. Sakrament zawiera element materialny oraz element formalny, którym są słowa towarzyszące czynności widzialnej. Materia jest rzeczywistością, przez którą Pan dotyka człowieka w sposób widzialny. Słowo nadaje jej znaczenie duchowe. Sakramenty są narzędziami łaski i mają zdolność przekazywania życia Bożego. Tylko one przekazują w sposób obiektywny łaskę Bożą³⁶.

Hugo z opactwa św. Wiktora w Paryżu (+ 1141), współczesny autorowi *Quatuor libri sententiarum*, jest autorem definicji najbardziej przypominającej obecnie oficjalnie przyjmowaną. On rozumiał sakrament jako element materialny, pochodzący z zewnątrz i poznawalny zmysłami, a przez słowo uświęcenia zawierający pewną niewidzialną i duchową łaskę. *Dodaj do tego elementu słowo uświęcenia a skutkiem tego będzie sakrament*³⁷.

³² R.P. Coomaswamy, art. cyt. W starożytności chrześcijańskiej nie dokonano żadnych klasyfikacji sakramentów. Przygotowano jednak grunt pod średniowieczne wytyczenie granic chrześcijańskiego pojęcia sakramentu. „Liczbę siedem, do której ostatecznie ograniczono ilość sakramentów, zawdzięczamy bowiem, rzecz jasna, właśnie typologicznym rozważaniom: wyłania się ona z teologicznego apriori, nie zaś z aposteriorycznego rachunku tego, co zastane”, zob. J. Ratzinger, dz. cyt., s. 60.

³³ Przyjęli ją wschodni chrześcijanie, nawet ci, którzy zdecydowanie odrzucali unię z Rzymem. Istniały także inne listy sakramentów. Mnich Hiob (XIII w.) wśród sakramentów umieszczał nadanie mniszej tonsury. Natomiast Jozafat, metropolita Efezu (XV w.), do liczby siedmiu sakramentów oddawał jeszcze poświęcenie kościoła i pogrzeb, zob. J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, tłum. Jerzy Prokopiuk, Warszawa PAX 1984, s. 243-255.

³⁴ Takie potwierdzenie znalazło się w *Wyznaniu wiary* przeciw waldensom z 1208 r., oraz w *Wyznaniu wiary Michała Paleologa* na soborze lyońskim II w 1274 r. Tę liczbę potwierdził sobór florencki w 1439 r. oraz sobór trydencki (1545-1568), który stwierdził zdecydowanie, że Chrystus ustanowił *tylko siedem sakramentów św.*, *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, opr. J.M. Szymusiak, S. Głowa. Poznań-Warszawa-Lublin 1964, s. 432-437; K. Schatz, *Sobory powszechnie. Punkty zwrotne w historii Kościoła*, Kraków WAM 2001, s. 112-113, 180-190.

³⁵ „Sakramentem we właściwym tego słowa znaczeniu nazywamy to, co jest znakiem łaski Boga i widzialną postacią niewidzialnej łaski, tak iż zawiera jej obraz i jest jej przyczyną”, *Sentencje* 4, 1, 4; zob. E. F. Rogers. *Peter Lombard and the sacramental System*, New York 1917.

³⁶ *Sentencje* 4, 2, 1; zob. Benedykt XVI, *Katecheza* (30.12.2009).

³⁷ Hugo ze św. Wiktora, *De sacramentis christianae fidei*, PL CLXXVI, 173-618, za: M. Nadworski, *Encyklopedia kościelna 1873-1933*, t. 7, s. 490-492.

Tomasz z Akwinu (+1274) pogłębił rozumienie sakramentu. Ten mnich dominikański wyjaśniał, że nie każdy znak rzeczy świętej jest sakramentem. Są nim jedynie te znaki, które oznaczają doskonalenie ludzkiej świętości³⁸. A jej jedynym źródłem i skuteczną przyczyną jest ofiara krzyżowa Chrystusa, Jego Krew, stosownie do słów autora natchnionego, że *Jezus, aby krwią swoją uświęcić lud, poniósł mękę poza miastem* (Hbr 13,12). Sakrament oznacza też cel uświęcania. Jest nim życie wieczne, w myśl pouczenia Apostoła Narodów: *Teraz zaś, po wyzwoleniu z grzechu i oddaniu się na służbę Bogu, jako owoc zbieracie uświęcenie. A końcem tego – życie wieczne. Albowiem zapłatą za grzech jest śmierć, a łaska przez Boga dana to życie wieczne w Chrystusie Jezusie, Panu naszym* (Rz 6,22-23). Sakrament jest znakiem upamiętniającym to, co go poprzedziło, mianowicie mękę Chrystusa. Jest także znakiem wskazującym na to, co się w nas dokonało, czyli na skutek męki Chrystusa, zatem łaskę, oraz znakiem zapowiadającym, zwiastującym przyszłą pełną chwałę³⁹.

Katechizm Kościoła Katolickiego poucza, że sakramenty są skutecznymi znakami łaski, ustanowionymi przez Chrystusa i powierzonymi Kościołowi. Przez te znaki jest człowiekowi udzielane życie Boże. Obrzędy widzialne, w których celebrytuje się sakramenty, oznaczają i urzeczywistniają łaski właściwe każdemu sakramentowi. Przynoszą one owoc tym, którzy je przyjmują z odpowiednią dyspozycją, czyli z wiarą (zob. KKK 1131). Stanowią swoistą lokalizację zbawczej obecności paschalnego Chrystusa.

Zakończenie

Sakramenty są świętymi obrzędami sprawowanymi przez Kościół. Są one zakorzenione w ogólnoludzkim dziedzictwie a dzięki Chrystusowi przynoszą zbawienie. Są sposobami celebracji misterium Jego paschy⁴⁰. Sakramenty wiążą się ze słowem Bożym. Jednak nie utożsamiają się z nim. Ich udzielanie jest poprzedzone ewangelizacją. Vaticanum II potwierdza zbawczą moc słowa Bożego, stwierdzając, że w słowie Bożym tkwi moc i wielka potęga. Ono jest dla Kościoła podporą i siłą żywotną, a dla synów Kościoła utwierdzeniem wiary, pokarmem duszy oraz źródłem czystym

³⁸ Zob. Tomasz z Akwinu św., *Summa theologiae*, t. 27. III q 60 a 2, tłum. P. Belch. http://www.katedra.uksw.edu.pl/suma/suma_indeks.htm (12.02.2012).

³⁹ W sakramentalnym uświęceniu są trzy czynniki: pierwszym jest przyczyna uświęcenia, a jest nią pascha Chrystusa; drugim jest istota (forma) uświęcenia, czyli obdarowanie łaską i cnotami; trzecim zaś jest ostateczny cel uświęcenia, a jest nim życie wieczne, tamże, t. 27, III q 60 – 72.

⁴⁰ J. Ratzinger, dz. cyt., s. 64.

i stałym życia duchowego (KO 21). Sobór podkreślił też współzależność słowa i sakramentu. Uczynił to zestawiając obok siebie różne formy obecności Chrystusa. Jest On obecny w ofierze Mszy św., swoją mocą w pozostałych sakramentach. Jest także obecny w swoim słowie, albowiem gdy w Kościele czyta się Pismo Święte, wówczas On sam mówi (KL 7).

Różne są formy obecności Chrystusa, różna także skuteczność Jego słowa. W sakramentach dokonuje się przez widzialne i słyszalne znaki to, co w słowie głosi się ze zbawczą mocą. Słowo Boże zwiastuje tajemnicę, która urzeczywistnia się w znakach sakramentalnych. Sam Bóg, według swej woli, udziela siebie w tej zróżnicowanej jedności, którą tworzą słowo i sakrament. Samoudzielanie się Boga w sakramentach urzeczywistnia Duch Święty⁴¹.

Poprzez sprawczy charakter słowa Bożego uwidacznia się, w formie liturgicznej, w relacji między nim i gestem sakramentalnym działanie Boga w historii. W historii zbawienia nie ma rozdziału między tym, co Bóg mówi, i tym, czego dokonuje. W czynnościach liturgicznych wybrzmiewa słowo Boże, które sakramentalnie urzeczywistnia to, co proklamuje (VD 53). Słowo Boże budzi wiarę i prowadzi do sakramentu.

Summary

Sacramental character of the word of God

The subject of the article is a relation between a word of God and a sacrament. Pope Benedict XVI talks about the sacramentality of the word of God. Some theologians identify the word of God with the sacrament. The *sacramentum futuri* category is helpful in understanding this problem. It includes words of the Bible as well as described facts in terms of Jesus Christ. His types are facts connected with creation and biblical history of Israel.

Sacramentality of the word of God is noticeable in his creative power as well as in his prophetic and sacrificing power. *Sacramenta futuri* have been filled with the incarnation of Son of God and his paschal mystery. Incarnate Word became the sacrament of God. Incarnate Son of God set seven holy sacraments. He made them the source of sanctifying power. They are transmission of mystery of incarnation and Passover of Logos.

⁴¹ M. Figura, art. cyt., s. 106.

Ks. Piotr MAZUREK*

BÓG BŁOGOSŁAWI RODZINĘ **ANALIZA TEOLOGICZNA PS 128,4-6**

Treść: Wstęp; 1. Błogosławieństwo bogobojnego (w. 4); 2. Błogosławieństwo z Syjonu (w. 5); 3. Błogosławieństwo w potomstwie (6a); 4. Błogosławieństwo pokoju (6b); Zakończenie; Summary: God bless the family, Psalm 128,4-6.

Słowa kluczowe: błogosławieństwo, dziecko, dom, pokój, Syjon, życie, Jeruzalem, pomyślność, wnuki, Izrael.

Key words: blessing, child, home, peace, Syjon, life, Jeruzalem, well-being, grand-children, Izrael.

Wstęp

Psalmy, na które chcemy zwrócić uwagę, same w sobie stanowią przedziwne zjawisko, które jest nazywane *potrójnym fenomenem*. Wyróżniają się na polu literatury światowej swą mocą duchowego ładunku i jedności inspiracji, co można nazwać szczególnym *wydarzeniem*. Zachwyca również ich żywotność na przestrzeni dziejów ludzkości. Na tle wspomnianych wartości, najważniejszy dotyczy ich aktualności. Bowiem człowiek modlący

* Autor (1983), prezbiter Kościoła siedleckiego (2009), doktorant na Wydziale Teologicznym UKSW w Warszawie – teologia biblijna. Przedmiot badań naukowych: małżeństwo i rodzina w świetle Pisma Świętego.

się nimi odkrywa w nich opis własnych stanów duchowych, które aktualizują się w życiu nie tylko konkretnych ludzi, ale też w ludzkich wspólnotach, zwłaszcza w rodzinie¹.

Psalmy w religii Izraelitów były swoistym wspomnieniem przeszłości i działania Boga, ale również wyrażały głębokie przekonanie o ustawicznym działaniu Jahwe w świecie. Przykładem tego były wypowiedzane błogosławieństwa jako formy życzeniowe pozytywne, lub przekleństwa. Były także formą wzywania Boga do ingerencji w życie nieprzyjaciół, zwykle celem ich zgładzenia lub poniżenia.

Nawet pobieżna analiza psalmu 128, a szczególnie wersetów 1-3 ukazuje, że błogosławionym, czyli szczęśliwym jest *każdy, kto się boi Pana, który chodzi Jego drogami!* (Ps 128,1). Taki człowiek, bogobojny, doświadcza Bożej opieki i łaski płynącej od Dawcy życia. Przedmiotem opracowania będzie analiza teologiczna tego psalmu, a konkretnie wersetów od 4 do 6.

*Oto takie błogosławieństwo dla męża, który boi się Pana.
Niech cię Pan błogosławi z Syjonu,
ogłdaj pomyślność Jeruzalem przez całe swe życie.
Ogłdaj dzieci twoich synów. Pokój nad Izraelem!*

1. Błogosławieństwo bogobojnego (w. 4)

Oto takie błogosławieństwo dla męża, który boi się Pana.

Ten werset stanowi początek drugiej części Psalmu 128. Jej słownictwo różni się od słownictwa pierwszej części. W pierwszej części błogosławieństwo było wyrażane za pomocą imiesłowu *’ăšrè*, w części drugiej używa się czasownika *bārak* – błogosławić. W obu częściach zachodzi jednak zbieżność rzeczownikowa i przymiotnikowa. W obu przypadkach mówi się bowiem o dobru oraz o synach. W części drugiej występują pewne nowe elementy, mianowicie: Jerozolima, pokój, długowieczność, które są terminami typycznymi dla nurtu mesjańskiego w teologii Starego Testamentu.

Czasownik *błogosławić* występuje w Biblii bardzo często, bo aż 208 razy, z tym że w Psalmach 40 razy, a w Psalmie 128 tylko jeden raz. Natomiast rzeczownik *błogosławieństwo*, użyty w całej Biblii 220 razy, w Psalmach występuje 10 razy, a w Psalmie 128 1 raz. Przymiotnik *błogosławiony* w Piśmie Świętym występuje 169 razy, w Psalmach 19 razy, a w Psalmie 128 – 1 raz².

¹ Por. Cz. Miłosz, *Księga Psalmów*, Paryż 1982, s. 9-10.

² Por. J. Flis, *Konkordancja biblijna*, Warszawa 1996, s. 37-39.

W większości tekstów biblijnych terminy: błogosławić, błogosławieństwo, błogosławiony, wyrażają więź pomiędzy Bogiem a Jego wybranym ludem³. Pod pojęciem błogosławieństwa Biblia rozumie *zwrócenie zbawczej dobroci Boga w kierunku ludzi, czy to przez samego Boga, czy też przez ludzi obdarowanych Bożą mocą*⁴. Taki sens ma tekst: *Uczynię bowiem z ciebie wielki naród. Będę ci błogosławił i twoje imię rozślwią: staniesz się błogosławieństwem. Będę błogosławił tym, którzy ciebie błogosławić będą* (Rdz 12,2-3).

Dla Izraelitów i ludzi starożytnego Bliskiego Wschodu *błogosławieństwo* było ściśle związane z rozumieniem samego pojęcia. Słowo, pojęcie, różniło się wyraźnie od jego rozumienia w czasach współczesnych. Dla ludzi współczesnych słowo jest zjawiskiem fizycznym, służącym wzajemnemu porozumiewaniu się. Dla starożytnych zaś było rzeczywistością, która po wyjściu z ust mówiącego nie przemijała, ale działała skutecznie dzięki tkwiącej w niej sile⁵. Zgodnie z tym przekonaniem o mocy tkwiącej w słowach, uważano, że błogosławieństwo, jako dar Boży, przynosiło pomyślność⁶. Absolutną skuteczność przypisywano słowu Bożemu. Deutero – Izajasz przedstawił trwałość słowa Jahwe i jego absolutną skuteczność⁷, stwierdzając:

Zaiste, podobnie jak ulewa i śnieg spadają z nieba i tam nie powracają, dopóki nie nawodnią ziemi, nie użyźnią jej i nie zapewnią urodzaju, tak iż wydaje nasienie dla siewcy i chleb dla jedzącego, tak słowo, które wychodzi z ust moich, nie wraca do Mnie bezowocne, zanim wpierv nie dokona tego, co chciałem, i nie spełni pomyślnie swego posłannictwa (Iz 55, 10-11).

Ludzie będą sobie życzyli tego błogosławieństwa, jakie Abraham otrzymał od Boga (Rdz 48,20), *a co ważniejsze będą zdobywali to błogosławieństwo za pośrednictwem Abrahama*⁸. Słowo Boga jest formą Jego obecności, a następnie nośnikiem treści Jego objawienia. To słowo przenika człowieka, do którego jest skierowane, i objawia Boga. *Komunikacja, która dokonuje się dzięki niemu, ma charakter spotkania, bogatego*

³ *Błogosławieństwo*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B. Metzger i inni, Warszawa 1997, s. 71.

⁴ *Błogosławieństwo*, w: *Leksykon biblijny*, red. F. Rienecker i inni, Warszawa 2001, s. 95.

⁵ J. Synowiec, *Gatunki literackie w Starym Testamencie*, Kraków 2003, s. 124.

⁶ J. Synowiec, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, Kraków 2001, s. 25.

⁷ L. Stachowiak, *Księga Izajasza I-II. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, Poznań 1996, s. 243.

⁸ St. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, Poznań 1962, s. 329.

w treść⁹. Moc błogosławieństwa przenika ludzi nim obdarzonych i objawia się jako samodzielne działanie, a nadto jest przekazywane przez wypowiedziane słowa:

Niechaj tobie Bóg użyzcza rosy z niebios i żyzności ziemi, obfitości zboża i moszczu winnego. Niechaj ci służą ludy i niech ci pokłon oddają narody. Bądź panem twoich braci i niech ci pokłon oddają synowie twej matki! Każdy, kto będzie ci złorzeczył, niech będzie przeklęty. Każdy, kto będzie ci błogosławił, niech będzie błogosławiony! (Rdz 27,28-29).

Błogosławieństwa udzielano przez wypowiedzenia benedykcji, której towarzyszył gest włożenia rąk: *Izrael, wyciągnąwszy swoją prawą rękę, położył ją na głowie Efraima (...) i błogosławiąc (...) mówił* (Rdz 48,14). Szczególnie uroczystą formę posiadało błogosławieństwo kapłańskie. Zawierało ono siedem elementów, stanowiących klasyczną formę benedykcji. Oto one:

1. Źródłem błogosławieństwa jest zawsze Jahwe, obecny na Syjonie, spoczywający nad Arką Przymierza, która jest podnóżkiem Jego stóp. Błogosławieństwo ma zawsze moc teologiczną (por. Ps 20,3; 134,3; Lb 24,27). Obłok chwały Bożej (*š^eqinâ*) w świątyni rozchodzi się i stanowi źródło, niosące dobrobyt, szczęście i pokój nad całym Izraelem.
2. Treścią podstawową błogosławieństwa według biblijnej hierarchii jest dobro (*tôb*), które w wersecie drugim Ps 128 dotyczy jednej osoby, zaś w wersetach 4-6 staje się przedmiotem życzeń skierowanych do całej wspólnoty synów Izraela zjednoczonych w Jerozolimie (zob. Ps 122,7; Tb 13,14).
3. Błogosławieństwo obejmuje cały okres czasu człowieka wiernego, zgodnie z konkretnym horyzontem wytyczonym przez nadzieję starotestamentalną *po wszystkie dni twego życia*. Dlatego osobista historia osoby wierzącej oraz historia Jerozolimy są przedstawione pod znakiem zbawczej bliskości Boga.
4. Druga treść błogosławieństwa według struktury *barak* odnosi się do płodności rodzinnej i osobistej – *synowie twoich synów*. Rzeczywiście w teologii Starego Testamentu *koroną starców są wnuki* (Prz 20,12). Natomiast pokolenie prawych może się rozwijać, gdyż opiera się na zaufaniu Bożej obietnicy.

⁹ H. Witczyk, „*Pokorny wołał i Pan go wysłuchał*” (Ps 34,7a). *Model komunikacji diafonicznej w Psalmach*, Lublin 1997, s.140.

5. Błogosławieństwo jest jednocześnie rzeczywistością fizyczną i duchową. Posiada wymiar zewnętrzny i wewnętrzny. Ważne jest, że został użyty czasownik *ra'ah*, który oznacza widzieć, oglądać, tutaj oznacza – radować się. Mieści się to w ramach semickiego rozumienia czynności patrzenia, widzianego jako doświadczenie intensywne i radosne (por. Ps 37,34; 54,9; 106,5). Wyrażenie z wersetu 5 posiada sens jeszcze bardziej bogaty teologicznie. Życzenie kapłana dosłownie brzmiące *ogłądać pomyślność Jeruzalem* można przetłumaczyć jako radosny okrzyk *patrzeć z góry na pomyślność Jeruzalem*. Wyrażenie takie nasuwa myśl, że miało służyć przedstawieniu i wyobrażeniu spektakularnego zwycięstwa nad nieprzyjaciółmi Izraela (Ps 22,18; 118,7; Mi 7,10; Ez 28,17; Abd 12-13). Zastosowane zaś w odniesieniu do Jerozolimy w epoce powygnaniowej oznacza prostą radość wynikającą z zakończenia niewoli babilońskiej i odbudowania świątyni w Jerozolimie.
6. Pokój (*šālôm*) wyrażony w pozdrowieniu końcowym stanowi uosobienie cech socjalnych i mesjańskich. Zaznacza w ten sposób charakter liturgiczny Psalmu. Ps 128 należy do zbioru psalmów gradualnych.
7. Tłem głównym, które towarzyszy błogosławieństwu, jest zasada moralnej retribucji: sprawiedliwość człowieka pociąga za sobą błogosławieństwo Boga. W tym znaczeniu Ps 128 jest także śpiewem sprawiedliwości ludzkiej, która występuje obok dobroczynności łaski Bożej. Psalm ten z powodu swej optymistycznej atmosfery był używany w liturgii synagogalnej w ramach siedmiu błogosławieństw małżeńskich.

Błogosławieństwo udzielone jednorazowo może rozciągać się na potomstwo, majątek i otoczenie błogosławionego, np.:

A Bóg Wszchemogący będzie ci błogosławił. Uczyni cię płodnym i da ci liczne potomstwo, tak że staniesz się praojcem wielu szczepów (Rdz 28,3).

To sam Bóg jest tym, który udziela daru błogosławieństwa:

Z rąk potężnego Boga Jakubowego, od Pasterza i Opoki Izraela, od Boga ojców twoich, który cię będzie wspomagał, od Wszchemocnego, który ci będzie błogosławił – błogosławieństwa z niebios wysokich (Rdz 49,24n).

Bóg błogosławi nie tylko ludziom (Rdz 1,28; 12,3; 26,3), ale błogosławi również siódmy dzień (Rdz 2,3), zwierzęta (Rdz 1,22), oraz chleb i wodę (Wj 23,25).

Błogosławieństwo Boga w rodzinach zsyła liczne potomstwo (Rdz 1,28), daje obfite urodzaje i pomnaża liczbę bydła (Rdz 39,5; Pwt 28,3-5; Ps 65,11).

Błogosławieństwo jest to wypowiedź rozpoczynająca się formułą: *błogosławiony ten* lub *błogosławi ci Bóg*. Słowo to oznacza szczęście, pomyślność, zadowolenie i dobrobyt¹⁰. Pierwszym przykładem pobłogosławienia w Biblii jest stworzenie, a jego obfitość jednym z głównych skutków Bożego błogosławieństwa, które ma charakter uniwersalny¹¹. W Starym Testamencie uważano za błogosławionego człowieka, który rozważą powstrzymuje impulsywną osobę przed zemstą (1 Sm 25,33), albo tych, którym grzechy zostały przebaczone:

Szczęśliwy ten, któremu została odpuszczona nieprawość, którego grzech został puszczony w niepamięć. Szczęśliwy człowiek, któremu Pan nie poczytuje winy, w którego duszy nie kryje się podstęp (Ps 32,1-2).

Błogosławionymi są rodziny, które mają dużo dzieci, gdyż one są darem Stwórcy i Jego najlepszą zapłatą za wierność (Ps 127,3). Wyrazem tego jest m.in. Ps 1,1-2: *Szczęśliwy mąż, który nie idzie za radą występnych, nie wchodzi na drogę grzeszników i nie siada w kole szyderców, lecz ma upodobanie w Prawie Pana, nad Jego Prawem rozmyśla dniem i nocą.*

Błogosławiony – *szczęśliwy*¹² – hebr. *'ăšrè*. Etymologia tego słowa jest niepewna, dlatego też jest różnie tłumaczone. Ks. St. Łach jest zdania, że znaczenie tego wyrażenia jest zależne od charakteru psalmów, w których występuje (por. Ps 45,2; 94,12; 127,3; 128,1-4)¹³. Jeśli kładzie się nacisk na materialną sytuację człowieka, nie wyklucza się jego położenia duchowego. *Błogosławiony mąż* – *'ăšrè* – jest okrzykiem formalnie ukierunkowanym na mężczyznę, ale nie na zasadzie wyłączności, bo odnosi się także do kobiety i do dzieci, ponieważ one stanowią, według poglądów izraelskich, część mężczyzny (Rdz 2,23). Szczęście rodziny jest uwarunkowane osobową dojrzałością poszczególnych jej członków. Tam gdzie spotyka się aspekt zjednoczenia, wzajemnego wspierania się, gdzie kończy się rywalizacja a zaczyna współpraca i służba drugiemu swoimi talentami, tam może być mowa o odnalezieniu i budowaniu szczęścia. W takich warunkach człowiek poznaje swą wartość i może właściwie kształtować swoją tożsamość¹⁴.

¹⁰ Por. *Błogosławieństwo*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, dz. cyt., s. 71.

¹¹ Tamże.

¹² St. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, Poznań 1990, s. 142.

¹³ Tamże, s. 104.

¹⁴ J. Vanier, *Mężczyznę i kobietę stworzył ich*, Poznań 2010, s. 269.

2. Błogosławieństwo z Syjonu (w. 5)

Niech cię Pan błogosławi z Syjonu.

Ks. A. Tronina jest zdania, że 5 werset zawiera centralną myśl całego psalmu. Jest to życzenie pomyślności. Podobne sformułowanie jest w Psalmie 134,3 i tam też jest to błogosławieństwo kapłańskie, którego słudzy Boga żywego udzielali pobożnym Izraelitom przed odejściem ze świątyni jerozolimskiej¹⁵. Jahwe błogosławi ze Syjonu, gdzie ma swoje mieszkanie. On jest przedstawiony jako źródło wszelkiej życiowej siły i życia dla Jego czcicieli. Moc życiodajna błogosławieństwa przychodzi z ręki Stwórcy, obecnego na Syjonie (Ps 84,8), który przez Niego został wybrany.

Słowo *Syjon* jest rzeczownikiem hebrajskim określającym zamek, twierdzę warowną. Historycznie było to miasto Jebusytów, położone na południowy wschód od Jerozolimy. Było to najwyższe wzniesienie w Jerozolimie. Twierdza Syjon po zdobyciu przez króla Dawida została stolicą królestwa i nazwano ją miastem dawidowym (2 Sm 5,7; 1 Krl 8,1; 1 Krn 11,5; 2 Krn 5,2). Syjon określany był także nazwą świętej góry (Ps 2,6), którą wybrał Pan (Ps 78,68), i który ją zamieszkuje (Iz 8,18). Od VIII przed Chr. nazwą Syjon zaczęto określać świątynię (1 Mch 7,33), a z biegiem czasu używano tego określenia odnośnie do całej Jerozolimy¹⁶. W tym sensie jest ono używane w Księdze Psalmów (Ps 51,20; 97,8; 128,5; 135,21; 147,12). Także prorocy nazywają Syjonem całe miasto Jerozolimę. W księgach prorockich w odniesieniu do Jerozolimy używa się także nazwy Córa Syjonu (*bāt Siôn*), która występuje szczególnie u Izajasza i Zachariasza (Iz 1,8; Za 9,9).¹⁷

Syjon jest przedstawiony jako miejsce, o którym można mówić, że *każdy na nim się narodził* (Ps 87,5). Córa Syjon stała się duchową matką wszystkich ludów¹⁸ i historycznym symbolem miasta Jerozolimy. Syjon – ta metafora łączy wiele wzajemnie powiązanych tematów o głębokim znaczeniu teologicznym¹⁹.

Historyczne miasto Jebusytów (2 Sm 5,7) Dawid uczynił stolicą polityczną i religijną Izraela. Biblia ukazuje różne aspekty tego miejsca. Syjon to miejsce zamieszkania Jahwe pośród ludu Bożego przymierza, także Izraela, który odwrócił się od Boga i doświadcza sądu, jak też *Reszty*, która

¹⁵ St. Łach, *Księga Psalmów...*, dz. cyt., s. 545.

¹⁶ Zob. *Miasto*, w: *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, red. M. Lurker, Poznań 1989, s. 119.

¹⁷ Zob. *Syjon*, w: *Leksykon biblijny*, red. F. Rienecker i inni, Warszawa 2001, s. 767.

¹⁸ St. Łach, *Księga Psalmów...*, dz. cyt., s. 385.

¹⁹ *Syjon*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, dz. cyt., s. 724-725.

odziedziczy Boże błogosławieństwo²⁰. Prorocy Izajasz (2,2-4) i Micheasz mówili, że góra Syjon zostanie stolicą Jahwe²¹, który będzie panował nad całym światem. Wówczas nastanie trwały pokój. Z Syjonu będzie wychodziło Słowo Boga. Do świętego miasta ciągnąć będą pogańskie narody. Jahwe będzie królem panującym na Syjonie.

*Pan bowiem wybrał Syjon,
tej siedziby zapragnął dla siebie:
To jest miejsce mego odpoczynku na wieki,
tu będę mieszkał, bo tego pragnąłem dla siebie (Ps 132,13-14).*

Jahwe sprawi, że według obietnicy na Syjonie zasiądzie potomek Dawida (2 Sm 7). Obraz doskonałego króla z dynastii Dawida stanie się figurą przyszłego Mesjasza²². Wówczas zła czynić nie będą ani zgubnie działać po całej świętej górze (Iz 65,25b).

3. Błogosławieństwo w potomstwie (6a)

Oglądaj dzieci twych synów, pokój nad Izraelem.

W tym wersecie jest zawarte życzenie długiego życia. Idealem egzystencji człowieka jest cieszyć się, jak najdłużej obecnym istnieniem na tej ziemi, przeżywane ze świadomością, że *będę oglądał dobra Pańskie w krainie żyjących* (Ps 27,13). Przedmiotem bardzo gorącego pragnienia Izraelitów jest posiadanie potomstwa (por. Rdz 15,1-6). Dzieci są podporą rodziców (por. Ps 127) i przedłużeniem w pewien sposób ich życia²³. Biblijne obrazy dzieci *nadają głębię i ciepło obietnicom mówiącym o tym, że Bóg troszczy się o ludzi, jak o swoje dzieci*²⁴. *Synowie są darem Pana, a owoc łona nagrodą* (Ps 127,3), dlatego Hebrajczycy uważali wielodzietność za specjalne błogosławieństwo Boże. Liczni synowie byli przedmiotem dumy ojca. *On nie zawstydy się, gdy będzie rozprawiał z nieprzyjaciółmi w bramie* (Ps 127,5)²⁵.

²⁰ Tamże.

²¹ L. Stachowiak, *Księga Izajasza ...*, dz. cyt., s.128-130.

²² *Syjon*, dz. cyt., s. 724-725.

²³ *Dziecko*, w: *Słownik symbolik biblijnej*, red. L. Ryken i inni., Warszawa 1998, s. 174-175.

²⁴ *Dziecko*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon – Dufour, Poznań 1994, s. 242.

²⁵ Ten aspekt toczących się dziejów zbawienia, ku nowym etapom, w następstwie pokoleń podkreślał papież Benedykt XVI, zob. J. Ratzinger, *Miłości można się nauczyć. Małżeństwo i rodzina na drodze życia*, Warszawa 2013, s. 73.

Dziecko jest bezpośrednim owocem płodności, a ta jest znakiem Bożego błogosławieństwa. *Koroną starców – synowie synów* (Prz 17,6). Dziecko jest chlubą i radością rodziców, dziadków, całej rodziny. Są: *jak sadzonki oliwki dokoła twojego stołu* (Ps 128,3). Dziecko jest traktowane jako istota jeszcze *nie ukończona*, czyli wymagająca poświęcenia jej czasu na wychowanie, kształtowanie osobowości, na zaopiekowanie się nim. Dziecko potrzebuje wychowania. Jest bowiem słabe, doświadcza naturalnej niedoskonałości i potrzebuje życzliwej pomocy. Rodzice winni być świadomi potrzeby współpracy z Bogiem w dziele kształtowania nowego człowieka z poszanowaniem jego godności i świadomością, że jest on darem Bożym i Jego własnością. Misja ta zmienia swą formę na poszczególnych etapach rozwoju dziecka. Jest również potrzebna w fazie dorosłości człowieka. Tu ważne jest wspieranie radą, również modlitwą, respektując osobową autonomię dziecka²⁶. Przykładem i wzorem takiej troski jest Bóg, kiedy okazywał swą ojcowską miłość i troskę o wychowanie Izraela, kiedy był jeszcze dzieckiem podczas jego wyjścia z Egiptu i w czasie pobytu na pustyni.

Miłowalem Izraela, gdy jeszcze był dzieckiem, i syna swego wezwalem z Egiptu. A przecież Ja uczyłem chodzić Efraima, na swe ramiona ich brałem; oni zaś nie rozumieli, że 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 11,1.3-4).

Dziecko jest obdarowane przez Boga szczególnymi prawami i Jego przywilejami. W historii zbawienia Bóg troszczył się o dzieci powierzając je trosce rodziców. Dziecko zaś winno być wobec nich poddane z pełną ufnością i uległością. *Jak niemowlę u swej matki, jak niemowlę – tak we mnie jest moja dusza* (Ps 131,2). Prawa dziecka zostaną uszanowane szczególnie wtedy, kiedy rodzice zatroszczą się o wzajemne wybaczenie sobie krzywd, o zachowanie wierności, unikając zdrad, separacji czy tzw. rozwodów, które mają bezpośrednie odbicie w psychice dziecka.²⁷

4. Błogosławieństwo pokoju (6b)

Pokój nad Izraelem.

Pokój – szalom, to termin obecny w Biblii. Występuje on bardzo często, bo aż 343 razy, a w Psalmach 19 razy. Hebr. šālôm pochodzi od rdzenia

²⁶ J. Miras, J. I. Bañares, *Małżeństwo i rodzina. Wprowadzenie teologiczne*, Poznań 2009, s. 137.

²⁷ J. Ratzinger, dz. cyt., s. 73.

oznaczającego być nietkniętym, być pełnym, skończonym²⁸. Wyraża też przywrócenie pewnych rzeczy do pierwotnego stanu, do ich dawnej nieskazitelności. Może też wyrażać ideę złożenia ślubów: *Złóż Bogu ofiarę dziękczynną i wypełnij swe śluby złożone Najwyższemu* (Ps 50,14). John Pilch podkreśla, że to wyrażenie należy zawsze odczytywać w kontekście, w jakim zostało użyte, ponieważ może mieć ono wiele innych znaczeń, nawet około ośmiu.²⁹

Pokój w ujęciu biblijnym nie oznacza jedynie paktu, który pozwala wieść życie spokojne, nie oznacza też czasu pokoju, w przeciwieństwie do czasu wojny (Koh 3,8; Ap 6,4)³⁰. Sugeruje dobrobyt codziennego istnienia, harmonię człowieka względem Boga, całej przyrody i siebie samego. Znaczą także: błogosławieństwo, chwałę, odpoczynek, zbawienie, życie, bogactwo. Język starotestamentalny, ze swej natury opisowy, ma wiele zwrotów, które współczesnym mogą niewiele wskazywać na wspólne znaczenie, np. czy ktoś czuje się dobrze można zapytać czy ktoś jest w pokoju. Pokój oznacza także bezpieczeństwo, spokojną śmierć, również zgodę panującą w relacjach rodzinnych. To także synonim zaufania, zawierania przymierza i układów dobrosąsiedzkich. Pokój jest zawsze wyrazem zwycięstwa nad jakimś wrogiem, odniesienia zwycięstwa na wojnie, rezultatem wykonanych zadań, zdrowia, uleczenia z choroby, złożenia ofiary pojednania, zbudowanie wspólnoty, ale i sprawiedliwość. Pokój oznacza wreszcie dobro przeciwne złu, obfitość jedzenia, urodzajność ziem, możliwość rozmnażania się (płodność), bezpieczne miejsce zamieszkania³¹. Tak rozumiany pokój jest darem Bożym dającym pełnię szczęścia. Pokój jest bardzo ważny, gdyż człowiek pochodzący od Boga i stworzony na Jego obraz winien charakteryzować się cechami boskimi, m.in. pokojem. Bóg jest Bogiem pokoju (por Sdz 6,24). Człowiek zatem winien zabiegać o wszystko, co przynosi pokój: *Proście o pokój dla Jeruzalem, niech zażywają pokoju ci, którzy ciebie miłują!* (Ps 122,6).

O pokój zabiegali wielokrotnie prorocy, gdy ideał ten ulegał deprawacji i gdy przestał być postrzegany jako owoc Bożej sprawiedliwości. Jego brak zapowiadał klęskę, chaos, zagładę. Taki stan był jednak sprzeczny z Tym, który stwarzając świat kreował go w pokoju, dlatego Bóg jest nazywany *księciem pokoju* (Iz 9,5).

²⁸ P. Briks, *Podręczny Słownik hebrajsko – polski i aramejsko – polski Starego Testamentu*, Warszawa 2000, s. 361.

²⁹ Por. J. Pilch, *Słownik kultury biblijnej*, Poznań 2000, s. 12.

³⁰ *Pokój*, w: *Słownik teologii biblijnej*, dz. cyt., s. 700.

³¹ *Pokój*, w: *Słownik symboliki biblijnej*, dz. cyt., s. 727.

Pokój na ziemi (Łk 2,14) nie jest programem politycznym, lecz rzeczywistością, która zaczyna się w czasach i otoczeniu tych, którzy wierzą w Boga i liczą się z Jego wolą. Oni otrzymują pokój Boży wraz z odpuszczeniem grzechów. Miłość, która łączy ludzi z Bogiem, i ze sobą nawzajem sprawia, że są *dziećmi Bożymi*³².

U starożytnych Greków i Rzymian *pokój był ważniejszy w teorii niż w praktyce*. Pojęcie to zostało poddane deifikacji i zyskało postać bogini Ejrene lub Pax.³³ W przeciwieństwie do tych poglądów w Biblii pokój nie jest bóstwem, ale jednym z głównych atrybutów Boga.³⁴ Pokój w sensie dosłownym jest rezultatem politycznych negocjacji. Biblia za pomocą tego obrazu przekazuje prawdę szerszą, a mianowicie mówi o moralnym, zatem głęboko wewnętrznym pojednaniu zwaśnionych stron. Człowiek sam w sobie nie umie wytworzyć pokoju jako pomyślności i dobrych stosunków między ludźmi. *Pokój nie jest immanentną możliwością człowieka, lecz raczej darem Bożym*³⁵. Autor Psalmu 128,5 życzy daru pokoju Bożego. Kapłani w świątyni błogosławiąc wiernych, prosili Boga o ten dar dla wszystkich zgromadzonych.

Niech cię Pan błogosławi i strzeże. Niech Pan rozpromieni oblicze swe nad tobą, niech cię obdarzy swą łaską. Niech zwróci ku tobie oblicze swoje i niech cię obdarzy pokojem (Lb 6,24-26).

Niech cię Pan błogosławi znaczy, niech cię Pan obdarzy swą siłą i swą mocą sprawi, by w Izraelu spichlerze były pełne zboża, pomyślne były wszelkie prace, a to przyczyni się do dobrobytu w całym kraju³⁶. Natomiast tytuł *Pan* (*'ādōnāy* – kyrios) w Starym Testamencie jest nie tylko tytułem królewskim, lecz także imieniem Bożym. Jahwe jest nazywany *Panem panów*, gdyż jest On Bogiem bogów (Pwt 10,17; Ps 136,3). Nie jest On tylko Panem Izraela, ludu który sobie wybrał na własność, lecz jest królem ludu całego świata³⁷.

W Piśmie Świętym słowo to występuje 7351³⁸ razy, z czego ponad 6000 w Starym Testamencie. Używane w sensie świeckim oznaczało tego, który wydaje rozkazy, a zatem każdego (Joz 3,11). W sposób szczególny

³² F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań – Warszawa 1974, s.105.

³³ *Pokój*, w: *Słownik symboliki biblijnej*, dz. cyt., s. 727.

³⁴ Tamże.

³⁵ *Pokój*, w: *Leksykon biblijny*, dz. cyt., s. 635.

³⁶ St. Łach, *Księga Powtórzonego Prawa. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, Poznań – Warszawa 1971, s. 250.

³⁷ Zob. *Wielki słownik grecko – polski Nowego Testamentu*, red. R. Popowski, Warszawa 1997, s. 352-353.

³⁸ J. Flis, dz. cyt., s. 864-906.

odnosiło się ono do króla (Jer 22,18; 1 Krl 22,17), właściciela niewolników (Rdz 24,14), lub męża (Sdz 19,26; Ps 45,12). W przeciwieństwie do słowa *'ādōnī* (mój Pan), słowo *Adonai* uważane jest wyłącznie w odniesieniu do Boga, gdy zwracano się do Niego publicznie (Wj 4,10; Joz 7,8), jak też wtedy gdy mówiono o Nim w trzeciej osobie (1 Krl 26), podczas czytania Pisma Świętego w zgromadzeniu synagogałnym. Dlatego w celebracjach świątynnych, gdy wymawiane było słowo *'ādōnay* wszyscy zgromadzeni winni pochylić głowę, natomiast w dniu przebłagania, gdy kapłan wylewał krew kozła na Arkę Przymierza wymawiał jeden i jedyny raz w roku imię Jahwe, na które lud padał na twarz.³⁹

W LXX słowo *'ādōnay* zostało przetłumaczone za pomocą rzeczownika o`kyrios. Słowo to w języku greckim istniało w użyciu świeckim i określano nim boga, władcę, cesarza rzymskiego oraz właściciela niewolników. Gdy LXX używa rzeczownika kyrios z rodzajnikiem nabiera on charakteru tytułu Boga. Jest to związane z przełożeniem słowa *Adonai* w postaci o`kyrios hemon.⁴⁰ Nowy Testament używa tego słowa wyłącznie w odniesieniu do Chrystusa i posiada charakter popaschalny (*Christos Pantokrator*).

Niech cię strzeże, chodzi tu o ochronę przed różnymi nieszczęściami, chorobami, wojnami, co szczegółowo jest opisane w Pwt 28,15-68. Szczególnie ważny jest pokój między Bogiem a człowiekiem. Pierwotny pokój człowieka został zniszczony przez grzech (Rdz 3). Bóg, udzielając przebaczenia, na nowo pragnie przywrócenia tego stanu (Jer 31,33; 32,37-41; Ez 36,26), ale nie jest to pełny pokój. W Panu jedynie wypełnia się to, co Bóg zamierzył pierwotnie wobec świata (por. Rz 15,33).

Izrael – niepewna jest etymologia tego imienia. Na uwagę zasługują trzy rozwiązania⁴¹, mianowicie: imię Izrael wywodzi się od arabskiego słowa *s-r-r* – świecić; od etiopskiego *j-s-r* – leczyć; od hebrajskiego *s-r-h* – być silnym. Izrael oznacza więc: *Bóg oświeca*, *Bóg leczy*, ale najbardziej prawdopodobne znaczenie to: *Bóg jest silny*, *Bóg będzie walczył*, *wojował*.⁴² Jahwe nadał to imię Jakubowi, po jego walce z aniołem (Rdz 32,25n). Synowie Jakuba będą odtąd nazwani synami Izraela (Rdz 46,8), a cały naród *domem Izraela* (Wj 16,31), lub po prostu Izraelem. Tak było aż do podziału królestwa po śmierci Salomona. Po upadku Samarii w 721 r. nazwę Izrael stosuje się do Judei (Iz 41,14; Jer 10,1), a po wygnaniu babilońskim

³⁹ Zob. Pan, w: *Leksykon biblijny*, dz. cyt., s. 589.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ St. Łach, *Księga Rodzaju...*, dz. cyt., s. 446.

⁴² Zob. *Izrael*, w: *Leksykon biblijny*, dz. cyt., s. 292.

do powracających Izraelitów (Ezd 9,1; 10,5; Ne 9,1; 11,3). Nazwę Izrael zaczęto zastępować terminem Żydzi. W Nowym Testamencie Izrael znaczy naród żydowski (2 Kor 3,12; Rz 11,26), także Kościół (Ga 6,16)⁴³.

Zakończenie

W pierwszej części Psalmu 128 (w. 1-3) dominuje nastrój radości, pogody ducha, dobrobytu, którym błogosławi Bóg. Zmiana nastroju występująca w drugiej jego części (w. 4-6). Są dwa powody tej zmiany. Pierwszy: wersety 4-6 są być może cytatem dosłownym jakiejś formuły liturgicznej używanej przez kapłanów w świątyni i jako takie nie mogły być zmienione czy dostosowane do słownictwa i stylu pierwszej części. Drugi powód: odmienny nastrój zakończenia Psalmu może wynikać z religijnego rozumienia świątyni. To co naturalne, piękne i spokojne zetknąwszy się z sacrum świątyni pozostaje zmienione, nabiera stylu hieratycznego, a konieczność opuszczenia świątyni i powrotu do codziennych obowiązków powoduje tęsknotę za Syjonem. Takie rozumienie sugeruje użycie czasownika oglądać (*rā'ā*) w trybie życzącym⁴⁴.

Psalm 128, stanowiący w pewnym stopniu wyjaśnienie treści Ps 127, akcentuje pomyślność rodzinną jako znak Bożego błogosławieństwa. Dlatego jest używany zwłaszcza w liturgii małżeńskiej⁴⁵. Błogosławieństwo dotyczące rodzinę jest wymiarem Bożej troski o człowieka i o jego los, także formą Bożej ingerencji w ludzkie życie. Biblia potwierdza w wielu miejscach jak ludzie o to błogosławieństwo bardzo zabiegali⁴⁶.

Summary

God bless the family, Psalm 128,4-6

The article raises an issue of the meaning of a blessing in human's life. For the blessing is a source of all the well-being and it influences the relationship between people. The Word of God serves its mission on Earth by completing Creator's plan for the world and for human beings. All the nations will go to Syjon to pay homage to God who blesses them from

⁴³ Zob. *Izrael*, w: *Słownik symboliki biblijnej*, dz. cyt., s. 261.

⁴⁴ G. Ravasi, *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, Bologna 2002, s. 607.

⁴⁵ H. W. Jüngling, *Księga Psalmów*, w: *Międzynarodowy Komentarz do Pisma Świętego*, red. W. Farmer, Warszawa 2001, s. 742.

⁴⁶ H. Wieja, *Moc błogosławieństwa ojca*, Cieszyn 2009, s. 46.

above. It is a blessing which prolongs life, bestow children, who bring happiness and glory, on parents. God, like father, rises His children, like Jahwe shapes His Chosen Nation. For a child, according to the Old Testament, is the most beautiful gift from God to a man. Childlessness was found to be a disgrace and lack of the blessing.

Peace according to the Bible does not mean only the calm life and the lack of wars. It means a well-being, a man's harmony with all the nature, the God and a man-himself. It also means the proper relationship within the family. Such a meaning of a peace is a complete happiness given by God.

Ks. Roman KRAWCZYK*

BIBLIA W FILMIE

Treść: Wstęp; 1. Film biblijny – próby definicji; 2. Wybrane filmy biblijne: 2.1. *Włoski film «Biblia»* (La Sacra Bibbia, reż. Pier Antonio Gariazzo, 1920 r.), 2.2. *Angielski film «Biblia»* (The Bible, reż. J. Huston, 1966 r.), 2.3. *Francuski film «Biblia»* (La Bible, reż. M. Garné, 1977 r.), 2.4. *Włoski film «Biblia – stworzenie świata i potop»* (Genesi: La creazione e il diluvio, reż. E. Olmi, 1994 r.), 2.5. *Włoska «Biblia Telewizyjna»* (La Bibbia televisiva, 1991-2002), 2.6. *Dziesięcioro przykazań* (The Ten Commandments, reż. C.B. De Mille); 3. Chrystus w filmie: 3.1. *Żywot i męka Jezusa Chrystusa* (La vie et Passion de Jésus Christ, reż. P. Zecca, L. Nonguet, 1903 r.), 3.2. *Żywot Jezusa według Mateusza Ewangelisty* (Visual Bible – The: Matthew, reż. R. van den Bergh, 1997 r.), 3.3. *Jezus z Nazaretu* (Gesù di Nazareth, reż. F. Zeffirelli, 1977 r.), 3.4. *Król królów*, 3.5. *Mesjasz* (Il Messia, reż. R. Rossellini), 3.6. *Ewangelia według świętego Mateusza* (Il Vangelo secondo Matteo, reż. Paolo Pasolini, 1974 r.), 3.7. *Pasja* (The Passion of the Christ, reż. Mel Gibson, 2014 r.); 4. Filmy o Matce Boskiej: 4.1. *Mater Dei* (reż. E. Cordero, 1951 r.), 4.2. *Maryja córka swojego Syna* (Maria, figlia del suo Filio, reż. F. Costa, 1999 r.), 4.3. *Maryja Matka Jezusa* (Mary, Mother of Jesus, reż. K. Connor, 1999 r.), 4.4. *Maria z Nazaretu* (Marie de Nazareth, reż. J. Delannoy, 1994 r.); Streszczenie; Summary: The Bible in Film.

* Autor pochodzi z diecezji siedleckiej. Jest bibliistą i prof. zw. Uniwersytetu Przyrodniczo-Humanistycznego w Siedlcach oraz prof. nadzwyczajnym na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, w katedrze teologii biblijnej.

Słowa kluczowe: Biblia, film biblijny, postacie biblijne, Chrystus, Maryja.

Key words: the Bible, biblical movie, biblical characters, Christ, Mary.

Wstęp

Film należy do dziedziny twórczości artystycznej i określa się go – jak pisze autorka hasła w Encyklopedii katolickiej – jako *wizualną formę przekazu ukształtowaną dzięki odpowiedniej technice projekcyjnej, za pomocą której rzutuje się na ekran serię obrazów fotograficznych lub fonofotograficznych, utrwalonych uprzednio na taśmie celuloidowej pokrytej światłoczułą emulsją dającą widzowi złudzenie ruchu*¹. Definicja ta uwzględnia przede wszystkim proces powstawania filmu. Natomiast jako dzieło już ukształtowane film to *seria następujących po sobie obrazów, z dźwiękiem lub bez dźwięku, wyrażających określone treści utrwalone na nośniku umożliwiającym wielokrotnie odtwarzanie i wywołującym wrażenie ruchu*².

Film w kulturze masowej jest przede wszystkim komunikatem; ze względu na tę funkcję można wyróżnić film dokumentalny, oświatowy, instruktażowy, rozrywkowy, ikonograficzny. Odrębną kategorię stanowią filmy animowane³. Gatunkiem podstawowym są filmy fabularne. Ponadto – głównie na rodzaj treści – można mówić o filmie psychologicznym, społeczno-obyczajowym, historycznym, kryminalnym, awanturycznym i science-fiction. Ze względu na rodzaj produkcji można mówić o filmie panoramicznym, który ma na celu dostosowanie wymiarów oglądanego obrazu filmowego do naturalnych proporcji pola widzenia oka ludzkiego.

Z racji sugestywności oddziaływania poprzez obraz, ruch, słowo, muzykę, kolor, a także z racji szerokiego kręgu odbiorców, film jest jednym z najważniejszych środków masowego oddziaływania⁴. Wpływ ten ogarnął różne dziedziny i formy życia ludzi, od naśladownictwa poczynając

¹ A. Manek, *Film*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 5, Lublin 1989, s. 223-224.

² *Nowy Leksykon PWN*, Warszawa 1998, s. 483.

³ Pierwsze pełnometrażowe filmy animowane, np. film „Królewna Śnieżka”, wyprodukowała w roku 1938 wytwórnia „Walt Disney Productions”.

⁴ Podstawowe publikacje o filmie: A. Stępień, *Spór o istotę filmu*, ZNKUL 11 (1968) z. 2, s. 33-42; L. Pijanowski, *Małe abecadło filmu i telewizji*, Warszawa 1969 (1973⁴); A. Helman, *O dziele filmowym. Materiał, technika, struktura*, Kraków 1970; Z. Gawrak, *Z badań nad początkami filmologii*, Wrocław 1975; M. Hopfinger, *Kultura – komunikacja – literatura*, Wrocław 1976; M. Lis, *Audiowizualny przekład Biblii, Od translatio do transmediatio*, Opole 2002; M. Lis, A. Garbicz, *Światowa encyklopedia filmu religijnego*, Biały Kruk, Kraków 2007.

aż do wszystkich przejawów codziennych zachowań ludzkich. Film może przekazywać i proponować najbardziej szlachetne wzory i wartości życia, ale może też propagować antywartości i usprawiedliwiać zło moralne. Może nie narzucać widzowi wprost akceptacji antywartości, ale ukazując przemoc, gwałt, niesprawiedliwości i wszelkie patologie społeczne jako rzeczywistość dnia codziennego, może wywoływać przekonanie, że są one czymś nieodłącznym od życia i w tym sensie *normalnym*. Jest to szczególnie niebezpieczne dla młodego widza, dla dzieci i młodzieży, ponieważ wypacza tak poszukiwaną przez nich prawdę o życiu. W tym aspekcie odpowiedzialność za wymowę moralną i wychowawczą filmu i za skutki jego oddziaływania ponoszą nie tylko producenci i reżyserzy filmów, ale także dystrybutorzy filmowi, a nawet aktorzy.

Jest to szczególnie ważne również z tego powodu, że film stał się rodzajem przemysłu rządzącego się swoimi prawami, w tym szczególnie prawem zysku. Z tego względu film i jego znaczenie społeczne, dydaktyczne i wychowawcze stał się przedmiotem nauczania Kościoła. *Kościół byłby winny przed swoim Panem, gdyby nie używał tych potężnych pomocy, które ludzki umysł coraz bardziej usprawnia i doskonali*⁵. Zredagowana z polecenia Soboru Watykańskiego II instrukcja duszpasterska *Communio et Progressio* (AAS 63/1971/593-656) podsumowała dotychczasowe doświadczenia i wypowiedzi Kościoła w sprawie filmu, podkreślając prawo człowieka do rzetelnej informacji. Ustanawiając Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, Kościół chciał przypomnieć znaczenie massmediów, w tym szczególnie filmu, oraz wynikające stąd obowiązki władz ludzi mediów. Nad całokształtem spraw związanych z filmem w Kościele czuwa Papieska Komisja Środków Społecznego Przekazu, która współpracuje z episkopatami krajowymi lub komisjami Środków Społecznego Przekazu.

W Polsce już od 1937 roku z inicjatywy ks. bpa S. Adamskiego przy Komisji Prasowej Episkopatu Polski powstało Biuro Filmowe. Kontynuacją akcji przedwojennej było utworzenie w roku 1957 Biura Komisji Episkopatu do Spraw Filmu, Radia, Teatru i Telewizji⁶.

Religia inspirowała na różne sposoby twórców kultury⁷, w tym także autorów tysięcy dzieł filmowych. W grupie filmów religijnych znajdujemy również filmy o tematyce biblijnej. Niniejszy artykuł poświęcony jest właśnie tej tematyce: *Biblia w filmie*. Artykuł składa się z kilku części. W części

⁵ J. Góral, K. Klauza, *Kościół o środkach komunikowania myśli*, Częstochowa 1997, s. 309.

⁶ S. Kulpaczyński, *Katecheta wobec środków audiowizualnych*, RTK 25 (1978) z.6, s. 69-83; J. Eska, *Kościół a środki masowego przekazu*, „Więź” 24 (1981) z. 7-8, s. 118-126.

⁷ Zob. *Inspiracje chrześcijańskie w kulturze Europy*, red. E. Woźniak, Łódź 2000.

pierwszej podejmiemy próbę określenia, czym jest film biblijny, jakie powinien spełniać warunki (1). Następnie przedstawimy kilka wybranych filmów kinematografii światowej poświęconych problematyce biblijnej (2), a także głównym postaciom biblijnym: Chrystusowi (3) oraz Maryi (4).

1. Film biblijny – próby definicji.

Film kinowy i telewizyjny na różne sposoby „opowiada” historie zaczerpnięte z Biblii; nieraz jest to wierne przedstawienie treści tekstu biblijnego, innym razem tendencja (głównie komercyjna) przyciągnięcia uwagi widzów sprawia, że twórcy filmów nie stosują się do wypracowanych przez biblistów kryteriów wierności wobec przekazu biblijnego. Precyzując najogólniej można powiedzieć, że filmem biblijnym jest taki film, którego treścią są wydarzenia opisane na kartach Pisma świętego, a bohaterami są postaci biblijne. Według *Słownika terminów filmowych* film biblijny to: *film o tematyce biblijnej zaczerpniętej ze Starego lub Nowego Testamentu*. Przykłady: *Dziesięcioro przykazań* C.B. DeMille’a; *Biblia* J. Hustona; *Jezus z Nazaretu* F. Zeffirellego⁸. Nie ulega wątpliwości, że taka definicja filmu biblijnego jest niezwykle ogólnikowa. Filmem biblijnym według niej może być bowiem każdy film, w którym na ekranie jest wykorzystana jakaś księga biblijna, jakies cytaty biblijne, duch Starego Testamentu (na przykład *zemsta*), temat wrogich sobie braci, duch Nowego Testamentu, miłość bliźniego, nieprzyjaciół, przebaczenie. Takie motywy mogą być w każdym filmie. Nie wiadomo, czy filmem biblijnym jest film, który w jakiś sposób zapożyczył tematykę biblijną, ale przekształcając istotną treść tekstu źródłowego. Trudno zaliczyć do kategorii filmów biblijnych również taki film, w którym temat biblijny wykorzystany jest tylko dla jego widowiskowości, bez głębszego wątku ideologicznego (religijnego bądź biblijnego).

Wśród polskich autorów specjalizujących się w tematyce filmowej można dostrzec tendencję do szerokiego określania biblijności filmu⁹. Ewa Modrzejewska pisząc o sposobach relacji filmu z Biblią, mówi, że mogą to być bezpośrednie adaptacje wątków z Biblii, adaptacje z pewnymi modernizacjami, przesunięciami, pośrednie zapożyczenia, transpozycje symboliczne tematu, odwołania do postaci, zdarzeń, aluzje, cytaty¹⁰. W świetle tej definicji właściwie każdy film, w którym znajdziemy jakiś ślad biblijny

⁸ M. Hędrykowski, *Słownik terminów filmowych*, Poznań 1994, s. 35.

⁹ Przegląd opinii oraz cytaty opinii autorów podają za: M. Lis, *Audiowizualny przekład Biblii*, dz. cyt., s. 85-92.

¹⁰ E. Modrzejewska, *Inspiracja ewangelijna w kinie*, w: *Kino i religia*, red. E. Modrzejewska, Warszawa 1987, s. 72-84.

może być zaliczany do tej kategorii. Z kolei Dorota Skotarczak, precyzując definicję pisze, że biblijne są te filmy, *których treść oparta jest na wątkach wziętych wprost z Biblii, bądź których bohaterami są postaci znane ze Starego lub Nowego Testamentu*¹¹ – nawet wtedy, dodaje autorka, gdy autorzy filmów biblijnych w swoich opowieściach i przedstawianych postaciach biblijnych odbiegają od biblijnego pierwowzoru. Mariola Marczak wymienia trzy cechy filmu determinującego go jako film biblijny. Są to filmy z *pietyzmem odtwarzające to, co zostało przekazane w Piśmie świętym* – np. film: *Jezus z Nazaretu* F. Zeffirellego, filmy przedstawiające *pewien możliwy z ludzkiego punktu widzenia wariant historii Jezusa* – np. *Ostatnie kuszenie Chrystusa*, wreszcie filmy przedstawiające życie Chrystusa w taki sposób, jak w filmie: *Jezus z Montrealu* reżysera Denysa Arcanda¹². Iwona Kolasińska nie definiuje gatunku filmu biblijnego, ale pisze: *Oprócz filmów opowiadających historie wzięte niemal wprost z Biblii, wskazuje filmy w różny sposób do niej nawiązujące*¹³. Można zgodzić się, że filmy *opowiadające historie wzięte niemal wprost z Biblii* są filmami biblijnymi – niezależnie od tego, jak rozumieć to zapożyczenie *niemal wprost z Biblii* – ale trudno za takowe uznać filmy do Biblii jedynie nawiązujące w postaci alegorii, metafor, cytatów czy ujęć symbolicznych, np. *Ben Hur* Williama Wylera czy *Mleczna droga* Luisa Bunuela.

Także wśród autorów zagranicznych trudno znaleźć jednoznaczne określenie, czym jest film biblijny. Peter Malone wprowadził rozróżnienie między *Jezusem* a *figurami Chrystusa*. Do kategorii filmów biblijnych według niego należałoby zaliczyć tylko filmy pokazujące postać Jezusa, a nie filmy przedstawiające *figury Chrystusa*¹⁴. Wtedy bowiem w każdym filmie ukazującym na przykład cierpienie dostrzegano by obecność *figury Chrystusa*,¹⁵ a w każdym religijnym czy biblijnym sformułowaniu dostrzegano by elementy filmu biblijnego. Pisze o tym M. Lis w swoim opracowaniu: *Elementy biblijne w filmach niebiblijnych*¹⁶.

Autorzy: R.H. Campell i M.R. Pitts zaproponowali *listę obecności Biblii w filmach* wprowadzając kryterium *religijności*; biblijnymi według nich są filmy *oparte na Biblii lub ukazujące postacie biblijne*, natomiast nie są nimi filmy nawiązujące do Biblii, ale w swej treści pozbawione elementu czy wymiaru religijnego¹⁷.

¹¹ D. Skotarczak, *Dzieje biblijne w dziejach kina*, „W drodze” 3 (1998), s. 90.

¹² M. Marczak, *Poetyka filmu religijnego*, Kraków 2000, s. 133-136.

¹³ Zob. M. Lis, dz. cyt., s. 85.

¹⁴ M. Lis, *Figury Chrystusa w «Dekalogu» Krzysztofa Kieślowskiego*, Opole 2013.

¹⁵ P. Malone, *Movie Christs and antichrists*, New York 1990, s. 1, 17.

¹⁶ Zob. *Ukryta religijność kina*, red. M. Lis, Opole 2002, s. 77-95.

¹⁷ R. H. Campbell, M. R. Pitts, *The Bible on film. A checklist 1897-1980*, London 1981, s. VIII.

Gerald E. Forshey sformułował następującą definicję filmu biblijnego: *epickie filmy biblijne koncentrują się na postaciach oraz/lub wydarzeniach biblijnych. Mogą wprowadzić postacie fikcyjne lub malować wydarzenia z punktu widzenia którejś z postaci dramatu. Wydarzenia i postacie biblijne są centralne dla narracji*¹⁸. Z tej definicji wynika, że według tego autora film pozostanie biblijnym nawet wtedy, gdy wprowadzone są do niego postaci lub epizody fikcyjne, ale w centralnej narracji znajdują się wydarzenia i postaci biblijne. Luigi Bini definiuje film biblijny jako *film, którego tematyka, jakkolwiek ujmowana i rozwijana, zaczerpnięta jest z tekstów Starego i Nowego Testamentu... i przedłuża komunikację Słowa realizującą się w Piśmie Świętym*¹⁹. Lloyd Baugh, kanadyjski teolog, podkreśla przede wszystkim istotne przesłanie filmu, które może go kwalifikować jako film biblijny tylko wtedy, gdy wiernie oddaje treść Słowa Bożego i Objawienia²⁰.

Trudno ostatecznie rozstrzygnąć, co decyduje o „biblijności” filmu: treściowa zależność od tematów biblijnych, i wierne, zgodne z treścią Biblii przedstawienie bohaterów biblijnych, czy wystarczy tylko religijna funkcja filmu w jakimś stopniu oparta na Biblii²¹. Problem polega na tym, że jedynym materiałem służącym do stworzenia scenariusza filmowego nie jest (prawie nigdy) wyłącznie tekst Pisma świętego. W filmach o tematyce biblijnej znajdują się prawie zawsze motywy pozabiblijne, byle tylko nie odbiegały one od istotnego przesłania Słowa Bożego.

2. Wybrane filmy biblijne

Ekranizacja tekstów Biblii zajmuje ważne miejsce w kinematografii światowej. Na uwagę zasługuje głównie cykl filmów tzw. „Biblia” mających ukazać historię zbawienia opowiedzianą przez teksty biblijne. Przedstawimy kilka wybranych filmów poświęconych tematyce biblijnej. Są one przykładem, jak różne ujęcia tematyki biblijnej mogą być podstawą do dyskusji nad tym, w jakim stopniu dany film może być zaliczony do grupy filmów biblijnych.

¹⁸ G. E. Forshey, *American religious and biblical spectacles*, London 1992, s. 5.10.

¹⁹ L. Bini, *Appunti sul problema del cinema „religioso”*, w: *Comunicazione e catechesi*, red. N. Breuval, Leumann 1977, s. 69.

²⁰ L. Baugh, *Meglio il modello dualogico che gli effetti speciali*, „Letture”, 49 (1994) nr 12, s. 40-42.

²¹ Na przykład trudno uznać za filmy biblijne kino tzw. „figur Chrystusa”, których bohater jest utożsamiany jedynie przez swoje zachowania z czynami Chrystusa, np.: „Na los szczęścia” – R. Bresson, „Noce Cabiri” i „La strada” – Fellini, „Uczta Babette” – Axel, „Bagdad Café” – Adlon, czy „Krótki film o miłości” – Kiesłowski.

2.1. Włoski film «Biblia» (La Sacra Bibbia, reż. Pier Antonio Gariazzo, 1920 r.)

Film zrealizowany na podstawie tekstów Starego Testamentu rozpoczyna się od stworzenia świata, a następnie opowiada o pobycie ludu Izraela w Egipcie, przygodzie Józefa z żoną Putyfara i wyjściu z Egiptu. Po wejściu do ziemi obiecanej film kreśli sceny biblijne o potopie, wieży Babel, kończy na księdze Rut i Pieśni nad Pieśniami. Mankamentem filmu jest brak ciągłości narracyjnej – przedstawia wybrane epizody tracąc w ten sposób historyczną ciągłość Bożego planu zbawienia. Film nie zmniejsza jednak religijnego przesłania Biblii.

2.2. Angielski film «Biblia» (The Bible, reż. J. Huston, 1966 r.)

Pierwotnie film miał być szeroką filmową panoramą całej Biblii, ostatecznie zrealizowano jedynie pierwsze dwadzieścia dwa rozdziały Księgi Rodzaju: stworzenie świata, historia Adama i Ewy, grzech pierworodny zbrodnia Kaina, potop i Noe, wieża Babel, dzieje Abrahama (aż do ofiarowania Izaaka).

Reżyser traktuje Pismo święte jedynie jako księgę historyczną, pomijając jej wymiar religijny, jednak uwzględnienie istotnych treści historycznych Biblii pozwala film uznać jako film biblijny w szerokim znaczeniu.

2.3. Francuski film «Biblia» (La Bible, reż. M. Garné, 1977 r.)

Film jest filmową wersją biblijnych scen utrwalonych na średniowiecznych mozaikach katedry w sycylijskim Monreale. Zamierzeniem twórcy filmu było zarysowanie podstawowych epizodów historii zbawienia od stworzenia świata poczynając, poprzez istotne epizody Księgi Rodzaju (Adam i Ewa, Abraham, potop) oraz sceny z Ksiąg Królewskich aż do męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Również i ten film z racji uwzględnienia centralnych tematów biblijnych można zaliczyć do *filmów biblijnych* w szerokim znaczeniu.

2.4. Włoski film «Biblia – stworzenie świata i potop» (Genesi: La creazione e il diluvio, reż. E. Olmi, 1994 r.)

Film składa się z dwóch części. Część pierwsza jest opowieścią o stworzeniu świata aż do Kaina i Abla. Treść filmu można nazwać opowieścią, ponieważ opowiada ją, na tle pustynnego krajobrazu, starzec, znajdujący się pośród berberyjskich nomadów. Odpowiada on na postawione przez dziecko pytanie o początek świata. Ale nie przestając na początku świata, opowiada dalej o pierwszych rodzicach Adamie i Ewie, drzewie poznania, Kainie i Ablu. Odtąd zło wkracza w ludzkie dzieje, konsekwencją jest potop. Narratorem drugiej części mówiącej o potopie jest ocalony z niego

Noe i jego rodzina. W ten sposób film prezentuje dwa różniące się opowiadania o początku świata i jego losach. Zaletą filmu jest jego zasadnicza wymowa: nie chodzi w nim o odtwarzanie historii stworzenia, lecz o zawarty w biblijnej relacji wymiar religijny.

2.5. Włoska «Biblia Telewizyjna» (La Bibbia televisiva, 1991-2002)

Jest to cykl filmów telewizyjnych w międzynarodowej koprodukcji. Pomysł zrodził się w 1991 roku przy współpracy producentów Lux z Rzymu i Beta z Monachium. Projekt filmu został przedyskutowany z biblistami katolickimi, prawosławnymi, protestanckimi, muzułmańskimi i żydowskimi. W zamierzeniu twórców miało powstać dwadzieścia jeden filmów, a ich realizacja została zaplanowana na lata 1991-2002. Całość miała być podzielona na prolog (*Stworzenie*) oraz cztery sekcje liczące po pięć epizodów.

Autorzy filmu postawili sobie za cel wierne wyrażenie religijnego sensu tekstów Biblii nie będącej tylko kroniką złożoną z opowiadań historycznych i dat. Z drugiej strony film – wierny doktrynie Biblii – miał ją *opowiedzieć* w sposób nie tylko interesujący, ale i przekonujący dla współczesnego widza. Nie było to zadanie łatwe zważywszy, że na ekran telewizyjny miał być przeniesiony duchowy świat Biblii.

Filmy cieszyły się dużym zainteresowaniem publiczności, ale recenzenci katoliccy zarzucali filmom odchylenie w wielu szczegółach od narracji biblijnej na rzecz widowiskowości. Próbuąc oceniać film trzeba brać pod uwagę również to, że nie jest on pojedynczym filmem; różni reżyserzy filmują kolejne fragmenty na swój sposób, nie zawsze uzgodniony z innymi reżyserami. Stąd uwagi krytyczne odnoszą się do poszczególnych filmów. Ponadto *z filmu znikają niektóre ważne momenty tekstu biblijnego: epizod Mikal, córki Saula i żony Dawida (2 Sm 6) oraz triumfalne wejście Arki Bożej zastąpione przez wejście Dawida do Jerozolimy*²². Pamiętajmy jednak, że: *było rzeczą niemożliwą uwzględnić w tak szeroko zaplanowanym filmie wszystkie epizody zawarte na kartach Biblii*²³.

2.6. Dziesięcioro przykazań (The Ten Commandments, reż. C.B. De Mille)

Film ten reżyserowany dwukrotnie (w r. 1923 i 1956) opowiada historię Mojżesza w Egipcie. Poszczególne sceny z życia Mojżesza odpowiadają relacji z Księgi Wyjścia: od zaopiekowania się nim przez córkę faraona aż po

²² M. Lis, *Audiowizualny przekład Biblii*, dz. cyt. s. 110.

²³ Inne próby ekranizacji Biblii: „La Sacra Bibbia”, reż. P. A. Gariazzo, Włochy 1920; „The Bible”, reż. J. Huston, Włochy 1966. Ten ostatni film ukazuje Biblię jako księgę historyczną pomijając jej wymiar historiozawczy.

wyjście z egipskiej niewoli i drogę do Ziemi Obiecanej. Film ma charakter ujęcia biograficznego, ale nie jest całkowicie wierny wobec tekstu biblijnego. Jest to właściwie film akcji z elementami treściowymi zaczerpniętymi z Biblii.

Druga wersja „Dziesięciora przykazań” ma charakter superprodukcji i zawiera uniwersalne przesłanie do wszystkich ludzi niezależnie od ich przekonań. De Mille *był przekonany, że film ten będzie potrafił zjednoczyć świat: wybierając postać Mojżesza myślał o przekroczeniu barier wyznaniowych i religijnych, jednocząc muzułmanów, Żydów, protestantów i katolików*²⁴. Tak sądził autor filmu próbując mu nadać orientację religijną. Recenzenci podkreślali jednak, że podstawowym przesłaniem filmu nie jest biblijne przesłanie religijne, lecz temat wolności, walki między totalitaryzmem i wolnością. Można ostatecznie powiedzieć, że film interpretuje Biblię bardziej widowiskowo niż wiernie z religijnym duchem Pisma świętego i nie odczytuje w ten sposób jej właściwego, teologicznego wymiaru²⁵.

Biblia jako temat filmowy była podejmowana nie tylko w krajach chrześcijańskich; istnieją filmy, które powstały w kręgach judaizmu, np. *Estera, Józefowe sny*, islamu – poświęcone biblijnym prorokom czczonym także przez muzułmanów, tureckie – *Prorok Abraham, Żywot proroka Józefa*, egipskie – *Emigrant*²⁶.

3. Chrystus w filmie

Postaci Jezusa w historii kina poświęcono ponad sto filmów fabularnych; pozostał On do dziś w kinematografii światowej postacią zdecydowanie dominującą. Niektóre filmy przedstawiają Jezusa tylko w pojedynczych sytuacjach lub epizodach, np. *Dziecko imieniem Jezus, Święta Rodzina*. Większość z tych filmów nie spełnia ściśle wymogów *kina biblijnego*. Oto kilka wybranych filmów o Jezusie ilustrujących stopień ich *biblijności*.

3.1. Żywot i męka Jezusa Chrystusa (La vie et Passion de Jésus Christ, reż. P. Zecca, L. Nonguet, 1903 r.)

Film ten, pochodzący z wczesnego okresu kina, pokazuje życie Jezusa począwszy od narodzenia i dzieciństwa. W działalności Chrystusa w wieku dojrzałym ukazano Go jako nauczającego i czyniącego cuda. Największy

²⁴ M. Lis, dz. cyt., s. 99.

²⁵ Problematykę wyjścia Żydów z Egiptu i nadania im Dekalogu porusza również film o takim samym tytule „The Ten Commandments”, reżysera Roberta Dornhelma; zob. M. Lis, A. Garbicz, *Światowa encyklopedia*, dz. cyt., s. 135-136.

²⁶ I. Kolańska, *Film biblijny*, w: *Wokół kina gatunków*, red. K. Loska, Kraków 2001, s. 197-236; D. Skotarczak, *Dzieje biblijne w dziejach kina*, „W drodze” (1998) nr 3, s. 90-101.

nacisk położono na zbawcze dzieło Chrystusa: ostatnia wieczerza, męka, ukrzyżowanie, zmartwychwstanie. Prócz kilku scen szczegółowych odbiegających od Ewangelii (na przykład Jezus pomagający w pracy Józefowi kaleczy się w palec) film wiernie odtwarza narrację ewangelijną.

3.2. *Żywot Jezusa według Mateusza Ewangelisty* (Visual Bible – The: Matthew, reż. R. van den Bergh, 1997 r.)

Treść filmu stanowią wspomnienia Apostoła Mateusza opowiadającego o wydarzeniach z życia Jezusa. Opowiadanie uwzględnia wszystkie ważne momenty Chrystusowej „biografii” zawarte w pierwszej Ewangelii rozpoczynając od tajemnicy narodzin Jezusa. Dalsza część opowiadania o „Żywocie Jezusa” uwzględnia kolejne okresy Jego życia: chrzest, kuszenie na pustyni, kazanie na Górze, powołanie uczniów, dokonane cuda, nauczanie. Film kończy się wydarzeniami pasyjnymi i spotkaniem Zmartwychwstałego z Marią Magdaleną i z uczniami w Galilei.

3.3. *Jezus z Nazaretu* (Gesù di Nazareth, reż. F. Zeffirelli, 1977 r.)

Jednym z najciekawszych filmów, który w miarę wiernie oddaje *kontekst biblijny* historii Jezusa jest właśnie ten film. Kręcono go w Maroku, Tunezji i Rzymie. Produkcja trwała trzy lata. Ewangeliczną narrację o Jezusie reżyser uzupełnia o sceny pozabiblijne i dialogi wymyślone, ale w zasadniczych punktach idzie za ewangelią Łukasza i Jana. Niektóre słowa są zaczerpnięte wprost z Ewangelii w brzmieniu niemal dosłownym, inne są wyrwane z kontekstu, streszczone lub zmienione.

Opowieść zaczyna się od Zwiastowania, a następnie – zgodnie z narracją ewangelijną – przedstawia wszystkie etapy historii Jezusa: wędrówka Świętej Rodziny do Betlejem, wizyta mędrców, ucieczka do Egiptu, dzieje Jana Chrzciciela, publiczna działalność, męka, śmierć i zmartwychwstanie. Jest zrozumiałe, że film nie mógł objąć wszystkich szczegółów życiorysu Chrystusa, pominął np. kuszenie na pustyni, wesele w Kanie Galilejskiej, chodzenie po wodzie, zdradę Judasza i inne, ale wynikało to między innymi z faktu, że reżyser pragnął, by film mógł być zaakceptowany przez wszystkich niezależnie od ich wyznania czy braku wiary. Można więc mówić o zamierzonej przez reżysera ekumenicznej tendencji. Tak film ocenia ks. Marek Lis: *Mimo obecności licznych niebiblijnych rozszerzeń, można w filmie rozpoznać wielki respekt i głęboki szacunek wierzącego chrześcijanina*²⁷.

²⁷ M. Lis, *Audiowizualny przekład Biblii*, dz. cyt. s. 117; tenże, *Sto filmów biblijnych*, Kraków 2005.

3.4. *Król królów* (The King of Kings, reż. N. Ray, 1961 r.)

Treścią filmu jest opowieść o historii Jezusa, króla królów. Odnajdujemy w filmie wszystkie etapy tej historii, w zasadzie zgodne z relacją biblijną. Gdy Jezus przychodzi na świat, jego rodacy cierpią prześladowanie ze strony Heroda i Rzymu. On sam jest znienawidzony przy żydowskich uczonych. Gdy Jezus przemawia w świątyni, wybucha powstanie żydowskie. Współpracujący z powstańcami Judasz nakłania Jezusa do współdziałania z nimi. Odmowa stała się motywem zdrady. Pojmanie Jezusa, proces, skazanie, zmartwychwstanie, odpowiadają dość dokładnie relacji biblijnej. Ukazanie się Zmartwychwstałego uczniom nad brzegiem jeziora Genezalet i Jego głos posyłający ich na misję kończy film. Film nie akcentuje boskości Chrystusa jako cudotwórcy, bardziej podkreślona jest jego ludzka postać. Może dlatego brak pewnych fragmentów Ewangelii, wiążących się z bóstwem Chrystusa, np. brak sceny przemienienia, zapowiedzi śmierci czy wyrzucenie kupców ze świątyni.

Film pomija sprzeciw władz żydowskich wobec nauczania Chrystusa, co: „wynika zapewne z obaw reżysera przed zarzutami antysemityzmu”²⁸. W filmie znajdujemy sceny nie mające potwierdzenia w Ewangelii, na przykład odwiedziny Jezusa u Jana Chrzciciela w więzieniu. Chrystus jest tak ukazany, jakby nie miał wrogów, nie ma w filmie echa sporów Chrystusa z faryzeuszami i dlatego do ukrzyżowania dochodzi niemal w wyniku przypadkowych wydarzeń. Obraz Maryi jako Matki Chrystusa jest przerysowany: ma niemal boską wiedzę o misji Jej Syna. Trzęsienie ziemi w scenie ukrzyżowania zostaje zastąpione przez burzę. Istotne jest to, że film w sumie nie oddaje istotnego przesłania ewangelicznego o Chrystusie jako Synu Bożym.

3.5. *Mesjasz* (Il Messia, reż. R. Rossellini)

Film ten, ostatni film Rosselliniego, został zrealizowany w 1975 roku. Wprowadzony jest wstępem historycznym poczynając od czasów Samuela poprzez epokę Herodów i podporządkowanie narodu w okresie imperium rzymskiego. W dzieje Izraela wkracza Chrystus. Film opowiada o Jego życiu od narodzin aż po mękę i zmartwychwstanie.

Narracja filmu opiera się na tekście czterech Ewangelii, które Rossellini traktuje jako teologicznie równorzędny materiał filmowy, tymczasem naukowa egzegeza podkreśla, że Ewangelia Jana i Ewangelie synoptyczne – Mateusz, Łukasz, Marek – przedstawiają dość odrębne koncepcje

²⁸ M. Lis, A. Garbicz, *Światowa encyklopedia*, dz. cyt., s. 262.

chrystologiczne. Jest to niewątpliwie pewien merytoryczny błąd reżysera. Podkreślić jednak trzeba, że film przedstawia wiernie kontekst historyczny życia Jezusa. Reżyser świadomie zrezygnował z efektów specjalnych, z koncentracji na widowiskowości, skupiając się zasadniczo na słowach głoszonych przez Chrystusa; nie pokazuje działalności Jezusa od strony Jego cudów, lecz przede wszystkim nauczanie odbywające się w zwykłych warunkach codziennego życia. Głównym celem reżysera było przedstawienie Jezusa historycznego w sposób możliwie najbardziej obiektywny – co tym bardziej należy podkreślić, że Rossellini był ateistą. Stąd jest też zrozumiałe, że patrzy na Chrystusa nie jako Syna Bożego, lecz jak na rzeczywistą, historyczną postać, która radykalnie wpłynęła na dzieje ludzkiej historii.

Komentując swój film Rossellini oświadczył: „Za kilka dni kończę siedemdziesiąt lat i w ciągu ostatnich miesięcy przeżyłem – może dlatego, że coraz bardziej dojrzewam – jedno z najbardziej porywających doświadczeń mojego życia zawodowego. Doświadczenie to dotyczy mojego filmu *Mesjasz*, w którym wyraziłem – bez osobistych interpretacji i bez chęci wzbudzania emocji, na wzór uważnego i pogłębionego studium – to, czym było moje życie i – przede wszystkim – myśl Jezusa z Nazaretu. I jest to film, który – co przedziwne – kocham najbardziej ze wszystkich przez siebie zrealizowanych²⁹.”

3.6. *Ewangelia według świętego Mateusza* (Il Vangelo secondo Matteo, reż. Paolo Pasolini, 1974 r.)

Tytuł filmu nie zapowiada, że jest to film o Chrystusie, ale jest On w rzeczywistości głównym bohaterem tej filmowej opowieści. Pierwsze ujęcia filmu przedstawiają biedne miasteczko i samotnego mężczyznę, który spostrzega ubranego w białą tunikę Posłańca i słyszy głos: *Józefie, synu Dawida, nie lękaj się przyjąć do siebie swą małżonkę Maryję...* Pojawia się też postać młodziutkiej Maryi. Trzymając się tekstu Ewangelii, reżyser opowiada treść Ewangelii: narodziny Jezusa, rzeź niewiniątek, śmierć Heroda, a następnie o pokusach na pustyni i rozpoczęciu publicznej działalności Chrystusa – cuda, nauczanie, zdrada Judasza, śmierć na krzyżu, zmartwychwstanie, rozstanie z uczniami.

Film w zamierzeniu reżysera miał być wiernym przedstawieniem Ewangelii Mateusza, a nie dosłowną rekonstrukcją tekstu. I dlatego nie dziwi, że Pasolini opuścił pewne fragmenty Ewangelii, np. mowę eschatologiczną Jezusa, niektóre przypowieści i niektóre cuda, a główne role

²⁹ Tamże, s. 310.

powierzył niezawodowym aktorom, lecz swoim znajomym i swojej matce Susannie, która w filmie odtwarza rolę Maryi pod krzyżem. Film wywołał mieszane reakcje. Z jednej strony ostrą krytykę ze strony marksistów, którzy zarzucali filmowi irracjonalizm, odejście w scenach z Jezusem od rzeczywistości, a z drugiej strony wytykano Pasolinemu jego osobisty ateizm, który miał się ujawnić pominięciem przymiotnika świętego w tytule filmu *secondo Matteo*, a także pominięciem boskiego wymiaru osoby Chrystusa; w filmie, według tych krytyków, Chrystus przypomina bardziej utopijnego rewolucjonistę niż Głósciela Słowa Bożego. Zwolennicy filmu zaś podkreślali, że znakomicie odtwarza wielkość nauczania Chrystusa, nawet jeśli jest ono ograniczone przede wszystkim do wymiaru ludzkiego. Wyrazem uznania filmowego świata dla filmu było włączenie go do opublikowanej w 1995 roku „Listy” czterdziestu pięciu znaczących filmów.³⁰

3.7. *Pasja* (The Passion of the Christ, reż. Mel Gibson, 2014 r.)

Najśłynniejsza wersja filmowa męki Chrystusa to „Pasja” Mela Gibsona (2004 r.). Film bardzo szczery i odważny, wzbudzający na całym świecie olbrzymie emocje. Gibson sięgnął do tekstu Ewangelii i prywatnych objaśnień mistyczki – bł. Anny Katarzyny Emmerich.³¹ Historia przedstawiona w *Pasji* jest zgodna z przekazami ewangelicznymi, rozpoczyna się modlitwą Zbawiciela w Ogrodzie Oliwnym, a kończy ukrzyżowaniem i triumfalnym Zmartwychwstaniem.³²

4. Filmy o Matce Boskiej

Są wśród nich takie filmy, które definicyjnie nie są filmami biblijnymi ani maryjnymi, ale jedynie ubocznie do Niej nawiązują. Wspomnieć wypada choćby *Pieśń o Bernadecie* Henryka Kinga (1943 r.), *Święta Panna z Fatimy* Rafaela Gila (1951 r.) czy *Ostatnie kuszenie Chrystusa* M. Scorsese (1988 r.). Filmami Maryjnymi, które w pewnym stopniu odpowiadają relacjom biblijnym o Maryi są filmy: *Mater Dei*, *Maryja córka swojego Syna*, *Maryja Matka Jezusa*. Natomiast filmem najbardziej odpowiadającym wymogom filmu biblijnego o Maryi jest film: *Maria z Nazaretu*. Oto krótka charakterystyka wymienionych wyżej czterech filmów.

³⁰ Tamże, s. 150-151. Na tej liście, jako jedyny polski film, znalazł się *Dekalog* Krzysztofa Kieślowskiego, zob. M. Lis, *Figury Chrystusa*, dz. cyt. s. 5.

³¹ *Pasja według objaśnień bł. Anny Katarzyny Emmerich*, tł. W. Galant, Kraków 2014; zob. M. Dopartowa, *Czy kino może nawrócić? Wokół Pasji Mela Gibsona*, Kraków 2014.

³² Zob. A. Piotrowska, *Pasja*, w: *Światowa encyklopedia*, dz. cyt., s. 399-400.

4.1. *Mater Dei* (reż. E. Cordero, 1951 r.)

Jest to pierwszy barwny film zrealizowany we Włoszech poświęcony tematyce biblijnej, Maryjnej. Składa się z dwóch części. Część pierwsza opisuje kolejne etapy życia Maryi ukazane w Ewangeliach: młodość, zwiastowanie, towarzyszenie Boskiemu Synowi w drodze na Golgotę, wniebowzięcie. Druga część filmu nie ma już żadnych cech filmu biblijnego: ukazuje obecność Maryi w życiu współczesnego człowieka: z jednej strony część oddawaną Maryi przez ludzi, a z drugiej – Jej rolę jako pośredniczki między Bogiem a ludźmi. Jest to film biblijny o Maryi, ale tylko w pierwszej części, natomiast w części drugiej jest to tylko film religijny.

4.2. *Maryja córka swojego Syna* (Maria, figlia del suo Filio, reż. F. Costa, 1999 r.)

Film odtwarza fakty z życia Maryi poczynając od dzieciństwa, następnie przedstawia Jej udział w dziele odkupienia: narodzenie Jezusa, Jego nauczanie aż po śmierć i zmartwychwstanie. Ale reżyser posługuje się także apokryfami: mówi o ofiarowaniu Maryi jako kilkulatniej dziewczynki na służbę w świątyni jerozolimskiej oraz o Jej bezskutecznej prośbie skierowanej do dwunastoletniego Jezusa o uzdrowienie chorego Józefa.

4.3. *Maryja Matka Jezusa* (Mary, Mother of Jesus, reż. K. Connor, 1999 r.)

Film ukazuje narodziny, działalność i zmartwychwstanie Jezusa zgodnie z relacją ewangelijną, ale postacią centralną filmu jest Jego Matka. To dzięki Niej Jezus, dorastający chłopiec, poznaje Pismo święte. Za Jej wstawiennictwem Jezus dokonuje cudu Kanie Galilejskiej. Maryja wędruje za nauczającym Synem, słucha Jego słów. Uczestniczy w wydarzeniach Wielkiego Tygodnia: jest na dziedzińcu Piłata, w drodze na Golgotę, modli się pod krzyżem. Także Jej, swojej Matce, ukazuje się Zmartwychwstała.

4.4. *Maria z Nazaretu* (Marie de Nazareth, reż. J. Delannoy, 1994 r.)

Wydaje się, że właśnie ten film, „Maria z Nazaretu”, jest najbardziej wartościowym, także z punktu widzenia zgodności z Ewangelią, filmem o Maryi. Film dość wiernie odtwarza historyczną relację biblijną o narodzinach, dzieciństwie Jezusa i roli Maryi. Reżyser uwzględnia istotne epizody ewangelijne: zwiastowanie, pobyt przez trzy miesiące u brzemiennej Elżbiety, narodziny Jezusa w Betlejem, pokłon trzech króli, ucieczka do Egiptu. Po powrocie do ojczyzny Józef uczy syna rzemiosła, wkrótce jednak umiera. Po siedemnastu latach Jezus opuszcza dom i po przyjęciu chrztu

rozpoczyna publiczną działalność. Nauczaniu Chrystusa przysłuchuje się Jego Matka. Ona też towarzyszy Jego drodze krzyżowej. Po zmartwychwstaniu Maryja przeprowadza się do domu ukochanego ucznia Jezusa, Jana. *Następnie rzekł do ucznia: Oto Matka twoja. I od tej godziny uczeń wziął Ją do siebie*, J 19,27).

Reżyser filmu oparł się niemal wyłącznie na tekście Ewangelii. Nie korzysta więc z apokryfów, choć wątki biblijne rozszerza: zauważyć to można w prologu, w którym głos spoza kadru mówi o oczekiwaniu na przyście Mesjasza. Ten element jest wprawdzie nieobecny w Ewangelii, ale dokładnie opowiada *duchowi*” nie tylko Ewangelii, ale całego Pisma świętego. Streszczając nasze wywody można powiedzieć, że film nie jest traktatem teologicznym o Maryi, ani wyłącznie osobistą wizją autora filmu, ale wiernym odtworzeniem narracji ewangelijnej³³.

Zakończenie

Film jako rodzaj przemysłu ma doniosłe znaczenie społeczne, dydaktyczne i wychowawcze. Kościół aprobuje i korzysta z takiej formy ewangelizacji. Ustanowiony przez papieża Pawła VI w 1966 r. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu jest wyrazem nie tylko zainteresowania Kościoła massmediami, ale także docenienia ich doniosłej roli w komunikowaniu się między ludźmi.

Papież Franciszek stwierdził, że *media mogą nam pomóc poczuć się bliźni jedni drugich, tworząc odnowione poczucie jedności ludzkiej rodziny, które pobudza do solidarności i do poważnego zaangażowania na rzecz bardziej godnego życia. Dobry przekaz pomaga nam zbliżać się do siebie i lepiej poznawać się wzajemnie, coraz bardziej jednoczyć. Dzielące nas mury mogą zostać obalone jedynie wówczas, gdy jesteśmy gotowi słuchać siebie nawzajem i uczyć się jedni od drugich. Potrzebujemy przezwyciężyć różnice przez takie formy dialogu, które pozwolą nam wzrastać we wzajemnym zrozumieniu i szacunku. Kultura spotkania wymaga, byśmy byli gotowi nie tylko dawać, ale również przyjmować od innych*³⁴. Taką rolę spełnia nade wszystko film biblijny lub inspirowany Biblią.

³³ Mówiąc o „filmach Maryjnych” warto wspomnieć film: „Maria, Matka Syna Bożego”, reż. M. Goes, 2003, który jednak de facto nie jest filmem o Maryi. Historia Matki Bożej jest w nim opowiedziana konwencjonalnie jako środek ewangelizacji; w roku 2004 Goes wyprodukował kolejny film: „Bracia wiary”.

³⁴ Franciszek, *Orędzie Przekaz w służbie autentycznej kultury spotkania*, 48 Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu (2014), https://w2.vatican.va/content/francesco/pl/messages/communications/documents/papa-francesco_20140124_messaggio-comunicazioni-sociali.html (20.11.2014).

Summary

The Bible in Film

The author of the article *The Bible in Film* makes an attempt to define a biblical movie as well as specify what conditions it should meet. Additionally, the author discusses selected films devoted to biblical issues, concentrating on Christ and Mary in particular.

Teologiczne Studia Siedleckie
XI (2014)11, s. 55-74

Ks. Ireneusz CELARY*

TROSKA O STAŁĄ FORMACJĘ INTE- LEKTUALNĄ MŁODYCH PREZBITERÓW W KONTEKŚCIE NOWEJ EWANGELIZACJI

Treść: Wstęp; 1. Kapłaństwo jako kontynuacja misji Chrystusa: 1.1. *Prezbiter jako proklamator orędzia zbawienia*, 1.2. *Prezbiter jako pasterz wiernych*, 1.3. *Prezbiter jako liturg*; 2. Podstawowe aspekty formacji intelektualnej młodych prezbiterów: 2.1. *Wszechstronne i głębokie rozumienie wiary*, 2.2. *Kształtowanie «kultu prawdy»*; Zakończenie; Streszczenie; Summary: Care of permanent intellectual formation of young presbyters in the context of the new evangelization.

Słowa kluczowe: ewangelizacja, filozofia, formacja, prezbiter, rozum, teologia, wiara.

Key words: evangelization, philosophy, formation, presbyter, mind, theology, faith.

* Prof. UŚ dr hab., ksiądz archidiecezji katowickiej. Pracuje na Wydziale Teologicznym UŚ w Katowicach w Zakładzie Teologii Pastoralnej i Historii Duszpasterstwa. W latach 2011-2012 stypendysta Uniwersytetu Wiedeńskiego (*Pastorales Forum*). W 2012 roku otrzymał „Kardinal-Bertram-Stipendium”, po wygraniu konkursu, ogłoszonego przez „Institut für ostdeutsche Kirchen-und Kulturgeschichte e.V” z siedzibą w Regensburgu. Jest autorem 14 książek oraz ponad 90 artykułów naukowych.

Wstęp

Jezus Chrystus, zanim wstąpił do nieba i zasiadł po prawicy Ojca (por. Ef 1,20), posłał swych uczniów, by głosili Dobrą Nowinę całemu światu. Jego słowa *Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem* (Mt 28,19-20) stały się dla niewielkiej liczebności grupy świadków Jezusa z Nazaretu życiowym zobowiązaniem. Mogli je podjąć i realizować dzięki mocy Parakleta, którego zmartwychwstały Chrystus zesłał w dniu Pięćdziesiątnicy. Duch Pocieszyciel *doprowadził ich do całej prawdy* (J 16,13). Dzięki Jego działaniu Chrystus jest obecny pośród swych uczniów *przez wszystkie dni, aż do skończenia świata* (Mt 28,20).

Apostołowie, namaszczeni Duchem, głosili zbawienie w imię Jezusa, którego *uczynił Bóg i Panem, i Mesjaszem* (Dz 2, 36). Czynili to rozproszeni po całym znanym wówczas świecie. Głosili *Ewangelię o Jezusie Chrystusie, Synu Bożym* (Mk 1,1). Ich nauczanie dotarło do regionów basenu Morza Śródziemnego, Europy, Afryki i Azji. Ich następcy, biskupi i prezbiterzy, kierowani przez Ducha, który jest darem Ojca i Syna, kontynuowali tę misję, i troszczą się, aby ich wspólnoty eklesjalne angażowały się w dzieło ewangelizacji, aż do końca wieków. Kościół, jak długo będzie istniał, musi głosić Ewangelię o nadejściu Królestwa Bożego, naukę swego Mistrza i Pana, a przede wszystkim osobę Jezusa Chrystusa ukrzyżowanego, który zmartwychwstał. Do tego jest potrzebne odpowiednie przygotowanie, zwłaszcza młodych prezbiterów¹.

1. Kapłaństwo jako kontynuacja misji Chrystusa

Nauka katolicka, wyrażona w liturgii, także Urząd Nauczycielski i stała praktyka Kościoła uznają, że istnieją dwa stopnie uczestniczenia w kapłaństwie Chrystusa: episkopat i prezbiterat (KKK 1554). *Przez święcenia biskupie udziela się pełni sakramentu święceń, które zarówno w tradycji liturgicznej Kościoła, jak i w wypowiedziach świętych Ojców są nazywane najwyższym kapłaństwem lub pełnią świętego posługiwania. (...) Przez włożenie rąk i przez słowa święceń tak udzielana jest im łaska Ducha Świętego, i święte znamię tak jest wyciskane, iż biskupi w sposób szczególny i widoczny przejmują rolę samego Chrystusa Nauczyciela, Pasterza i apłana i działają w Jego osobie* (KK 21).

¹ Zob. Synod Biskupów, XIII zwyczajne zgromadzenie ogólne. «Nowa ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej», *Lineamenta*, Watykan 2011, s. 1.

W tej misji uczestniczą także prezbiterzy. Oni są wyświęceni, aby głosić Ewangelię, być pasterzami wiernych i sprawować kult Boży. Są prawdziwymi kapłanami Nowego Testamentu (KK 38).

1.1. Prezbiter jako proklamator orędzia zbawienia

Prezbiterzy są głosicielami Ewangelii. Ta posługa domaga się od głosiciela, aby on słowo Boże poznał, przyjął je aktem wiary i stał się jego świadkiem. Inaczej stanie się tylko *odtworaczem* treści biblijnych.

Prezbiterzy powinni umieć wykorzystywać różne rodzaje przekazu wiary, czyli: kerygmat, katechezę i homilię². Kerygmat chrześcijański to podanie wiadomości o wydarzeniu, które się dokonało i które ma odniesienie do życia każdego konkretnego człowieka. Jego treścią jest prawda o tym, że wcielony Syn Boży przyjął śmierć na krzyżu, która dopełniła się Jego zmartwychwstaniem. On umarł na krzyżu za grzeszników. Jego rezurekcja stała się proklamacją permanentnego przebaczenia grzechów (Rz 4,25). Jeśli ewangelizowany w to uwierzy, jego życie zacznie się zmieniać. W świetle tej prawdy, rzeczy po ludzku bezsensowne, jak cierpienie, odrzucenie, niesprawiedliwość, zyskują sens, ponieważ są formą udziału w losie odrzuconego, ale zwycięskiego Zbawiciela. W Chrystusie można tracić swoje życie, aby je mieć w pełni. On zapewnia: „Kto chce zachować swoje życie, straci je, a kto straci swe życie z mego powodu, ten je zachowa” (Łk 9,24). W Nim można umrzeć i żyć³.

Kerygmat ogłasza spełnienie się Bożego zamysłu zbawienia przez misterium paschalne wcielonego Syna Bożego. Jest on dla ewangelizowanych Dobrą Nowiną o możliwości przejścia, całkowicie darmo, ze śmierci grzechu, który jest dramatem człowieka i powoduje głębokie cierpienie egzystencjalne, do życia wiecznego. Uzdalnia człowieka do bezinteresownego daru z siebie dla innych i do życia we wspólnocie z bliźnimi, szczególnie w Kościele, który jest mistycznym ciałem zmartwychwstałego Pana (KDK 24).

Kerygmat jest odpowiedzią Boga, który jest miłością, na najważniejszy egzystencjalny problem człowieka, jakim jest obawa i lęk przed śmiercią. Chrystus ciągle przychodzi w swoim słowie i sakramentach, aby zrywać pęta śmierci i dawać człowiekowi wolność dzieci Bożych (Hbr 2,14-15).

² Zob. K. Matwiejuk, *Nowa ewangelizacja potrzebuje świadków wiary*, „Anamnesis” 70 (2012), s. 73-78.

³ Zob. Z. Kiernikowski, *W mocy słowa i sakramentu*, Warszawa 2011, s. 495-499; T. Jankiewicz, *Kerygmat*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, Lublin 2006, s. 371-374.

Katecheza, która dla wielu prezbiterów jest *chlebem powszednim* potrzebuje także pogłębienia. Jest ona bowiem procesem wzrastania w wierze, a nie tylko poznawania prawd wiary. Stanowi więc drogę do pogłębienia inicjacji chrześcijańskiej. Dzięki pouczeniom katechetycznym dokonuje się przemiana serca, czyli zmiana myślenia i stylu życia na wzór Wcielonego Słowa. Wewnętrzną istotą katechezy stanowi osoba Chrystusa i Jego czyny zbawcze. On, jednorodzony Syn Ojca niebieskiego, pełen łaski i prawdy, cierpiał i umarł za zbawienie świata. Jako zmartwychwstały żyje pośród swoich uczniów. On jest *Drogą, Prawdą i Życiem*. Życie chrześcijańskie polega na kroczeniu za Nim⁴.

Celem katechezy jest doprowadzenie katechizowanego do zrozumienia, że w osobie Chrystusa wypełnił się odwieczny zbawczy plan Boga, oraz doprowadzenie do spotkania ze Zmartwychwstałym, aż do zjednoczenia się Nim przez wiarę i łaskę sakramentów, by trwać z Nim w głębokiej zażyłości.

Homilia, którą wygłaszają prezbiterzy, jest przepowiadaniem Ewangelii ludziom ugruntowanym w wierze. Oni już potrafią myśleć kategoriami Ewangelii. Rozumieją liturgię, zwłaszcza celebrację Eucharystii, w której uczestniczą. Homilia służy pogłębieniu ich wiary. Odpowiada też na konkretne wyzwania, przed jakimi stają wierzący codziennie.

Homilia jest częścią czynności liturgicznej. Mogą ją wygłaszać tylko ci, do których należy posługa nauczania wynikająca ze święceń, to znaczy biskupi, prezbiterzy i diakoni. Homilia pomaga uczestnikom liturgii w pełniejszym zrozumieniu uświęcającej roli słowa Bożego i ufnym przyjęciu go do swego życia. Aktualizuje przesłanie Pisma św. i pozwala *tu i teraz* doświadczać zbawczej skuteczności orędzia zbawienia. Ułatwia też zrozumienie tajemnicy paschalnej Chrystusa w kontekście jej liturgicznej celebracji. Pobudza i zachęca do sakramentalnego spotkania ze zmartwychwstałym Panem. Stanowi zachętę do realizacji misji ewangelizacyjnej przez uczestników celebracji liturgicznej. Dlatego prostota słowa Bożego nie może być przysyłana jakimiś abstrakcyjnymi, czy innymi bezużytecznymi dywagacjami kaznodziei⁵.

Głoszący homilię winien mieć świadomość, że jest proklamatores słowa Bożego i ma ukazać Chrystusa, jedyne Zbawiciela świata. On i Jego misja stanowią istotną treść homilijnego przepowiadania. Taka świadomość kaznodziei jest możliwa tylko wtedy, gdy on sam pozostaje

⁴ Jan Paweł II, Adhortacja *Catechesi tradendae*, o katechizacji w naszych czasach, (16.10.1979), Watykan 1979, nr 5.

⁵ Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja apostolska *Verbum Domini*, o słowie Bożym w życiu i misji Kościoła (30.09.2010), Pallottinum 2010, nr 59.

w zażyłości z tekstem natchnionym. Dlatego powinien on jako pierwszy odnieść do siebie słowo Boże, które głosi i przyjąć je jako słowo swojego Zbawiciela.

1.2. Prezbiter jako pasterz wiernych

Wewnętrzną zasadą i cnotą kierującą życiem duchowym prezbitera jest miłość pasterska. Jest ona darem Ducha Świętego, a równocześnie wezwaniem i zobowiązaniem prezbitera do troski o powierzona mu wspólnotę eklezjalną. Odpowiedzialność za innych domaga się otwartości i działań bezinteresownych. Prezbiter przez dar z siebie dla Kościoła odtwarza postawę Chrystusa, który do końca umiłował ludzi. On umarł za grzeszników. Wcielony Syn Boży *wydał samego siebie za nas, aby odkupić nas od wszelkiej nieprawości i oczyścić sobie lud wybrany na własność, gorliwy w spełnianiu dobrych uczynków* (Tt 2,14).

Prezbiterzy jako kierownicy i pasterze Ludu Bożego, otwarci na natchnienia Parakleta, są uzdolnieni do naśladowania miłości pasterskiej Dobrego Pasterza, Jezusa Chrystusa. Nie uciekają przed trudnościami, ale są gotowi je podjąć i rozwiązywać, aż do najwyższej ofiary (DP 13).

Sytuacja Kościoła w różnych czasach, także czasach współczesnych, potrzebuje prezbiterów, którzy potrafią w pełni przeżywać tajemnicę Chrystusa, i mocą misterium Jego paschy kształtować właściwy styl działalności duszpasterskiej⁶. Ich tożsamość kapłańska krzepnie i dynamizuje się w synowskiej relacji z Chrystusem. Dobrze jest, jeśli jest wspomagana przez formację stałą⁷.

Formatio permanens nie jest jakimś antidotum na problemy i zagrożenia ze strony współczesnego świata. Jest natomiast procesem wchodzenia w usposobienie Chrystusa. *On grzechu nie popełnił, a w Jego ustach nie było podstępów. On, gdy Mu złorzeczono, nie złorzeczył, gdy cierpiał, nie groził, ale zdał się na Tego, który sądzi sprawiedliwie. On sam, w swoim ciele poniósł nasze grzechy na drzewo, abyśmy przestali być uczestnikami grzechów, a żyli dla sprawiedliwości – [krwią] Jego ran zostaliście uzdrowieni. Błądziliście bowiem jak owce, ale teraz nawróciliście się do Pasterza i Stróża dusz waszych* (1 P 2,22-25).

⁶ Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis* (25.03.1992), Pallottinum 1992, nr 18.

⁷ Por. D. Zimoń, *Wprowadzenie do programu duszpasterskiego w roku 1945/95*, w: *Ewangelizacja w tajemnicy i misji Kościoła*, t. 1, *Program duszpasterski na rok 1994/95*, red. E. Szczotok, A. Liskowacka, Katowice 1994, s. 9-10; zob. A. Marek, *Model życia kapłańskiego w świetle nauczania biskupów i kapłanów diecezji katowickiej w drugiej Rzeczypospolitej*, Katowice 2000, s. 15-16.

Stała formacja prezbitera jest kroczeniem drogą wiary, dojrzewaniem w powołaniu i rozwijaniem życia łaski. Jej celem jest zbliżenie prezbitera do granic aż w nim ukształtuje się Chrystus (por. Gal 4,19).

Miłość pasterska objawia się w dzieleniu się z innymi darem Dobrej Nowiny o królestwie Bożym. A przejawia się w postawach służebno-wspólnotowych, partnerskiej współpracy z laikatem, poznawaniu ich problemów życiowych i poszukiwaniu u Chrystusa adekwatnych odpowiedzi (zob. KKK 171). Winna być *wyrazem nowego macierzyńskiego zatroskania Kościoła w obliczu osłabienia wiary i przyćmienia wrażliwości na wymogi moralnego życia chrześcijańskiego*⁸. Zjawiska te domagają się nie tyle nowych metod, czy nowego modelu głoszenia Ewangelii, ale codziennego świadectwa wiary wobec bliźnich. Kościół jest zobowiązany do badania *znaków czasu*, ale nade wszystko do interpretowania ich w świetle Ewangelii tak, aby w sposób dostosowany do każdego pokolenia mógł odpowiadać na odwieczne pytania ludzi o sens życia doczesnego i przyszłego oraz ich wzajemną relację (por. KDK 4).

Wyrazem miłości pasterskiej prezbitera jest celibat⁹. Ten dar jest ugruntowany i w pełni zrozumiały w blasku misterium Chrystusa i Jego posłannictwa. Celibat początkowo był zalecany. W Kościele łacińskim został nałożony przez prawo na wszystkich mających otrzymać święcenia. Celibat prezbitera jest darem udzielanym przez Boga tym, którzy pragną jako kapłani Nowego Przymierza naśladować dziewiczego Zbawiciela. Przez dar bezżeństwa uczestnicy sakramentalnego kapłaństwa mają szansę

⁸ Por. Kongregacja ds. Duchowieństwa, List okólny *Kapłan głosiciel słowa, szafarz sakramentów i przewodnik wspólnoty w drodze do trzeciego tysiąclecia* (19.03.1999), Watykan 1999, s. 5.

⁹ Bezżeństwo, celibat, życie w dziewictwie łączy się ze słowami Chrystusa: „są tacy, którzy nie zawierają związku małżeńskiego ze względu na Królestwo Niebios. Kto może to zrozumieć, niech zrozumie!” (Mt 19,12). Tak uczynił Paweł Apostoł. Zachęcał chrześcijan do życia w bezżeństwie, bo „bezzenny troszczy się o sprawy Pana, jak przypodobać się Panu” (1 Kor 7,7.32). Celibat nie jest dogmatem. Jego praktykowanie w Kościele było znane już w II w. Tę praktykę potwierdził synod w hiszpańskiej Elwirze ok. 300 r. Domagał się, aby biskupi, prezbiterzy i diakoni, byli bezzenni. Papież Syrycjusz rozszerzył to prawo na cały Zachód (385), choć z jego respektowaniem było różnie. Od XI wieku upowszechnienie celibatu było jednym z celów reformy kościelnej, zwłaszcza za Grzegorza VII (1073-1085). Sobór Laterański II (1139) postanowił, że wyższe święcenia kapłańskie są przeszkodą do zawarcia małżeństwa. Obowiązek zachowania celibatu przez duchownych Kościoła łacińskiego potwierdził Sobór Watykański II i nauczanie papieży. W Kościołach Wschodnich, od VII w. ustalili się zwyczaj, który obowiązuje do dzisiaj, że wszyscy biskupi zachowują celibat. Natomiast na prezbiterów i diakonów wyświęca się żonatych mężczyzn. Taki zwyczaj panuje w Kościołach prawosławnych, oraz w Kościołach Wschodnich, które powróciły do jedności z Rzymem, Skąd wziął się celibat?, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TS/kosciol_swiatlem_05.html (20.10.2013); zob. K. Kucharski, *Kościół światłem świata, Nauka wiary i życia chrześcijańskiego*, wyd. WAM 2006.

niepodzielnym sercem i wielkodusznie przyłączyć do Chrystusa, jedynego i wiecznego Arcykapłana, i służyć odkupionym grzesznikom w Kościele (por. DP 16).

Celibat jako dar dla tych, którzy potrafią go zrozumieć, jest wymownym znakiem Bożych wartości, zwłaszcza możliwości zachowania powściągliwości, która przez wielu ludzi w dzisiejszym świecie jest uważana za niemożliwą. Prezbiter w realizacji daru celibatu musi umieć korzystać i użyć wszelkich pomocy nadprzyrodzonych i naturalnych, które są mu dostępne. Łaska wierności, ożywiana i umacniana przez środki ascetyczne, czyni celibatariusza przekonującym wzorem, także dla ludzi, którzy są jeszcze tak bardzo cieleśni.

Wychowanie do celibatu, rozpoczęte w czasach formacji seminaryjnej, musi być kontynuowane. Wykształcona ewangelijna cnota szczerości (por. Mt 5,37) oraz zdolność do spontanicznego działania, także poznanie samego siebie i trafne ocenianie swoich sił, są bardzo pomocne prezbiterowi w pracy nad sobą. Celibatariusz potrafi zdobywać cnoty, które odróżniają go od innych ludzi. Wśród nich są: *umiejętność całkowitego poświęcenia siebie, jako niezbędny warunek, aby być autentycznym uczniem Chrystusa* (por. Mt 16,24; J 22,25), także *pokora i posłuszeństwo, które są znakiem prawdy wewnętrznej i odpowiednio uporządkowanej wolności, również roztropność i sprawiedliwość, męstwo i umiarkowanie, bez których nie może być prawdziwie wzniosłego, godnego swego miana życia religijnego, oraz wybitne poczucie obowiązku, wierność i prawość w wypełnianiu zadań i odpowiednie zharmonizowanie życia czynnego i kontemplacji, wreszcie oderwanie duszy od spraw ziemskich i umiłowanie ubóstwa, z których wolność ewangeliczna czerpie siłę i dzielność i czystość zdobywana nieustającym wysiłkiem, pięknie harmonizująca z innymi cnotami naturalnymi i nadprzyrodzonymi, też pogoda i spokój ducha w obcowaniu z ludźmi, dla których (prezbiter) poświęca się Chrystusowi i Jego Królestwu*¹⁰.

Prezbiter winien pamiętać, że czystość nie jest cnotą, którą zdobywa się raz na zawsze. Uzyskuje się ją wielkim trudem i codziennym wysiłkiem. Niezbędne jest gorliwe strzeżenie skarbu czystości przez odnawianie oddania się Bogu i przez wierną realizację tego postanowienia we wspólnocie Kościoła¹¹. Pomocą jest praktykowanie szczerej pobożności, dzięki której prezbiter może żyć duchem i według Ducha postępować (por. Ga 5,25),

¹⁰ Paweł VI, Encyklika *Sacerdotalis caelibatus* (24.06.1967), nr 71, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/encykliki/sacerdotalis_caelibatus_24061967.html (12.02.2014).

¹¹ Tamże, nr 73.

także wewnętrzna i zewnętrzna dyscyplina, która służy krzyżowaniu swego ciała z namiętnościami i pożądliwościami ze względu na Chrystusa (por. Ga 5,24).

Czystość kapłańską wzmacniają, zachowują i ochraniają owoce ducha, którymi są: miłość, radość, pokój, cierpliwość uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność, opanowanie (Ga 5,22 - 23), a nade wszystko życie sakramentalne (por. DP 8). Ważna jest także jedność duchowa prezbiterów, którzy wspierają się nawzajem modlitwami i realizują pogodną przyjaźnią oraz służą sobie wszechstronną pomocą. To wszystko służy pomnażaniu ich osobistej świętości¹².

1.3. Prezbiter jako liturg

Podczas święceń prezbiteratu biskup pyta kandydatów do święceń: *Czy na chwałę Boga i dla uświęcenia chrześcijańskiego ludu chcesz pobożnie i z wiarą sprawować misteria Chrystusa, a zwłaszcza eucharystyczną Ofiarę i sakrament pokuty, zgodnie z tradycją Kościoła*¹³. Swoistym komentarzem do tych słów jest pouczenie soborowe, że prezbiterzy *jako szafarze świętych tajemnic, zwłaszcza w ofierze Mszy świętej, uobecniają w specjalny sposób osobę Chrystusa, który samego siebie złożył jako ofiarny dar na uświęcenie ludzi; dlatego też są oni zachęceni, aby naśladowali to, co sprawują, gdyż celebrując misterium śmierci Pańskiej, mają się starać przez umartwienie zadawać w swoich członkach śmierć własnym wadom i pożądliwościom. W misterium Ofiary eucharystycznej, w którym kapłani wypełniają swoje główne zadanie, dokonuje się nieustannie dzieło naszego odkupienia i dlatego usilnie się zaleca jej codzienną celebrację; nawet jeżeli wierni nie mogliby być przy tym obecni, jest ona czynnością Chrystusa i Kościoła. Tak więc, kiedy prezbiterzy łączą się z czynnością Chrystusa Kapłana, codziennie ofiarują Bogu siebie całych, a gdy karmią się Ciałem Chrystusa, uczestniczą całym sercem w miłości Tego, który siebie daje wiernym jako pokarm. Podobnie w udzielaniu sakramentów łączą się z intencją i miłością Chrystusa; czynią to w szczególny sposób wówczas, gdy okazują całkowitą i stałą gotowość sprawowania posługi sakramentu pokuty, ilekroć wierni zasadnie o to proszą*” (DP 13). Natomiast w celebracji oficjum liturgicznego prezbiterzy w imieniu całego rodzaju ludzkiego używają głosu Kościołowi trwającemu na modlitwie razem z Chrystusem, który wciąż żyje, aby się wstawiać za nami (Hbr 7,25).

¹² Tamże, nr 79.

¹³ *Pontyfikał rzymski. Obrzędy święceń biskupa, prezbiterów i diakonów*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1999, s. 101.

Prezbiterzy jako przewodniczący celebracji liturgicznych winni mieć pełną świadomość, że działają *in persona Christi*. A to znaczy, że prezbiter działa *więcej niż* «w imieniu» czy «w zastępstwie» Chrystusa. «*In persona*» to znaczy: *w swoistym sakramentalnym utożsamieniu się z Prawdziwym i Wiecznym Kapłanem, który sam tylko Jeden jest prawdziwym i prawdziwym Podmiotem i Sprawcą tej swojej Ofiary – i przez nikogo właściwie nie może być w jej spełnianiu wyręczony. [...] (Prezbiter) sprawując Najświętszą Ofiarę, działając «in persona Christi», zostaje w sposób sakramentalny (a zarazem w sposób niewymowny) wciągnięty i wprowadzony w to najściślejsze «Sacrum», w które zarazem wprowadza duchowo wszystkich uczestników eucharystycznego zgromadzenia*”¹⁴.

Liturgia jest działaniem Boga, a nie człowieka¹⁵. To działanie ma charakter soteryjny. Człowiek sam nie może się zbawić. Potrzebuje pomocy z zewnątrz. Powszechnego zbawienia dokonał Jezus Chrystus, wcielony Syn Boży, jedyny Zbawiciel świata¹⁶. On *przez swoją śmierć zniweczył śmierć naszą, i zmartwychwstając przywrócił nam życie*¹⁷. Jego misterium paschalne jako wydarzenie historyczne jest faktem jednorazowym w dziejach świata, natomiast w odkupieńczej skuteczności jest uniwersalne. Misterium paschy Wcielonego Logosu jest istotną treścią liturgii. Ono jest w liturgii celebrowane. A kiedy dokonuje się ta celebracja uobecnia się sakramentalnie tajemnica ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Zbawiciela i dziś dokonuje się dzieło naszego zbawienia (zob. KKK 1067).

Wielką szansą do świadomego, czynnego i pełnego uczestnictwa w celebacjach liturgicznych jest trwająca odnowa liturgiczna. Ta szansa jest rzeczywista dzięki celebrowaniu misterium zbawienia w dyscyplinie wiary. Przewodniczący celebracji, zwłaszcza mszalnej, nie może uważać się za *właściciela*, który dowolnie dysponuje tekstem liturgicznym i całym najświętszym obrzędem jako swoją własnością. Nie może więc nadawać mu kształtu osobistego i dowolnego. *Może to się czasem wydawać bardziej efektowne, może nawet bardziej odpowiadać subiektywnej pobożności, jednakże obiektywnie jest zawsze zdradą tej jedności, która się w tym Sakramencie jedności nade wszystko winna wyrażać*¹⁸.

¹⁴ Jan Paweł II, List *Tajemnica i kult Eucharystii* na Wielki Czwartek (24.02.1980), Rzym 1980, nr 8.

¹⁵ Kard. Cañizares, *O «reformie reformy» w liturgii*, <http://www.deon.pl/religia/kosciol-i-swiat/z-zycia-kosciola/art,4187,kard-caizares-o-reformie-reformy-w-liturgii.html> (24.04.2011).

¹⁶ Zob. Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Dominus Jesus* o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła (06.08.2000), Pallottinum 2000.

¹⁷ *Pierwsza prefacja wielkanocna*, w: *Mszał rzymski dla diecezji polskich*, Pallottinum Poznań 1986, s. 37*.

¹⁸ Jan Paweł II, List *Tajemnica i kult Eucharystii*, dz. cyt., nr 12.

Różne są przejawy samowoli¹⁹. Jan Paweł II mówił nawet o dewiacjach, ponieważ stosowano w liturgii niedopuszczalne opuszczenia lub dodatki. Wprowadzano do świętych czynności wymyślone obrzędy wbrew ustalonym normom, także postawy lub śpiewy, które utrudniały uczestnikom liturgii wchodzenie w misterium Chrystusa. Te działania skutecznie Go zasłaniały. Bolesnym doświadczeniem Kościoła była samowola niektórych przewodniczących celebracji, którzy uznali się za uprawnionych do układania modlitw eucharystycznych, także zastępowania tekstów biblijnych tekstami świeckimi. Nadużywano w praktyce duszpasterskiej generalnego rozgrzeszenia. Zacierano także różnice między kapłaństwem służebnym, związanym ze święczeniami, i kapłaństwem powszechnym wiernych, wynikającym z sakramentu chrztu świętego. Przez takie działania liturgia jest odzieraną z sacrum na rzecz płytkiej familiarności zgromadzeń liturgicznych i zaspokojenia doraźnej potrzeby uczestników liturgii, często potrzeby natury czysto emocjonalnej²⁰. Kościół przypomina, że w liturgii nie wolno nikomu, choćby był kapłanem, niczego na własną rękę dodawać, ujmować ani zmieniać (KL 22 §3).

2. Podstawowe aspekty formacji intelektualnej młodych prezbiterów

2.1. Wszechstronne i głębokie rozumienie wiary

Formacja intelektualna jest jednym z narzędzi formatio permanens. „Kapłan – nauczyciel wiary powinien odznaczać się wszechstronnym i głębokim rozumieniem wiary, którą głosi”²¹. Posługa kapłańska jest ukierunkowana na proklamację Bożego objawienia. Słowo Boże usłyszane i przyjęte rodzi wiarę (Rz 10,17). Ta zaś kształtuje umysł, serce i postawę życiową człowieka. Inaczej Ewangelia staje się ideologią.

Rozumienie wiary, które tak zdecydowanie podkreślają dokumenty Kościoła nie utożsamia się z intelektualnym poznaniem Boga. Dotyczy przyjęcia Go do swego życia. On objawia się człowiekowi i mu się udziela. On daje światło do zrozumienia ostatecznego sensu ludzkiego istnienia. Wiara jest to *tak* człowieka, które pozwala, aby Boża logika kształtowała ludzkie myślenie. Jest to przyłgnięcie rozumu i woli do Bożej prawdy. Ta zaś nie pokrywa się z oczywistością naukową. Wiara religijna jest oparta na świadectwie Boga. Ona jest zgodna z rozumem człowieka i wewnętrznie

¹⁹ K. Matwiejuk, *Świętość liturgii zobowiązaniem do poprawnej celebracji*, „Liturgia Sacra” 17 (2011), nr 2, s. 257-271.

²⁰ Zob. Jan Paweł II, *List Vicesimus quintus annus* (4.12.1988), Watykan 1988, nr 13.

²¹ *Zasady formacji kapłańskiej w Polsce*, Częstochowa 1999, s. 107.

logiczna, ale swą wartość otrzymuje z nadprzyrodzonego działania Ducha Świętego. Wiara jest *sprawnością* do przyjęcia Boga, wlaną razem z łaską chrztu. Jest aktem osobistym i osobowym człowieka.

Dla chrześcijanina, zwłaszcza prezbitera, wiara w Boga jest nieodłączna od wiary w „Jego umiłowanego Syna”, którego posłał na świat. Ojciec niebieski polecił ludziom, aby Go słuchali. Jezus domagał się od swoich uczniów: *Wierzycie w Boga? I we Mnie wierzcie!* (J 14,1). On jest samym Bogiem. Będąc Synem Bożym, stał się człowiekiem. On najpełniej objawił Trójjedynego Boga. Święty Jan tak to wytłumaczył: *Boga nikt nigdy nie widział; ten Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, [o Nim] pouczył* (J 1,18). On *widział Ojca* (J 6,46). On zna Ojca i może Go objawić.

Nie można jednak wierzyć w Jezusa Chrystusa, nie mając udziału w Jego Duchu. To Duch Święty objawia ludziom, kim jest Jezus. Święty Paweł poucza, że nikt *nie może powiedzieć bez pomocy Ducha Świętego: «Panem jest Jezus»* (1 Kor 12,3). *Duch przenika wszystko, nawet głębokości Boga samego [...] i tego, co Boskie, nie zna nikt, tylko Duch Boży* (1 Kor 2,10-11). Wierzymy w Ducha Świętego, ponieważ jest Bogiem. Chrześcijanin wierzy w Trójjedynego Boga: Ojca, Syna i Ducha Świętego. Tę prawdę wyjaśnia Kościół na podstawie Bożego objawienia. Trójca jest jednością. Nie wyznajemy trzech bogów, ale jednego Boga w trzech Osobach. *Osoby Boskie nie dzielą między siebie jedynej Boskości, ale każda z nich jest całym Bogiem: «Ojciec jest tym samym, co Syn, Syn tym samym, co Ojciec, Duch Święty tym samym, co Ojciec i Syn, to znaczy jednym Bogiem co do natury»* (KKK 253).

Osoby Boskie różnią się między sobą. *Bóg jest jedyny, ale nie jakby samotny*. Ojciec, Syn, Duch Święty nie są tylko imionami oznaczającymi sposoby istnienia Boskiego Bytu. Te Osoby rzeczywiście różnią się między sobą. Ojciec nie jest tym samym, kim jest Syn, Syn tym samym, kim Ojciec, ani Duch Święty tym samym, kim Ojciec czy Syn. Różnią się między sobą relacjami pochodzenia. Ojciec jest Tym, który rodzi; Syn Tym, który jest rodzony; Duch Święty Tym, który pochodzi (zob. KKK 254).

Wiara chrześcijańska jest skoncentrowana na Chrystusie. Chrześcijanin wyznaje, że Jezus jest Panem i że Bóg wskrzesił Go z martwych (zob. Rz 0,9). W Chrystusie spełniły się wszystkie obietnice Starego Testamentu. On stał się ostatecznym *tak* dla Bożych obietnic. Jest również fundamentem *Amen*, które chrześcijanin wypowiada Bogu (zob. 2 Kor 1,20).

W życiu wcielonego Syna Bożego dokonała się ostateczna zbawcza interwencja Boga w historię ludzkości. Życie Słowa Bożego, które stało się ciałem i zamieszkało pośród ludzi, było najwyższym przejawem

i gwarancją miłości Boga do wszystkich ludzi. Wiara chrześcijańska jest wiarą w tę Miłość, która ma moc przemieniania człowieka i świata i nadania ludzkiej historii najgłębszego sensu.

Chrześcijanin wierzy Jezusowi oraz wierzy w Jezusa. Wierzy Jezusowi, gdy przyjmuje Jego słowo, Jego świadectwo, ponieważ On jest prawdomówny (J 6,30). Natomiast wierzy w Jezusa, gdy przyjmuje Go osobiście do swojego życia oraz kroczy drogą Jego paschy w swojej codzienności (zob. J 2,11; 6,47). Aby umożliwić ludziom poznanie Chrystusa, przyjęcie Go i Jego naśladowanie, *Syn Boży przyjął nasze ciało, i dzięki temu patrzył na Ojca także w sposób ludzki, będąc w drodze i żyjąc w czasie. Wiara chrześcijańska jest wiarą we Wcielenie Słowa oraz w Jego zmartwychwstanie w ciebie; jest wiarą w Boga, który zbliżył się do nas tak bardzo, że wszedł w nasze dzieje. Wiara w Syna Bożego, który stał się człowiekiem w Jezusie z Nazaretu, nie oddala nas od rzeczywistości, ale pozwala nam pojąć jej najgłębsze znaczenie, odkryć, jak bardzo Bóg kocha ten świat i wciąż kieruje go ku sobie; powoduje to, że chrześcijanin angażuje się coraz bardziej i mocniej przeżywa swoją wędrówkę na ziemi²².*

Wierze zagraża nade wszystko bałwochwalstwo. Człowiek jest niecierpliwy. Nie chce ufnie czekać na czas łaski, ale natychmiast tworzy bożki. Są nimi m.in.: przyjemność, sława, władza, alkohol, pieniądze, narkotyki, seks. Z bojaźliwym posłuszeństwem zawiera swój los horoskopom i wróżbom. Bożek natychmiast zaspokaja oczekiwania niecierpliwego człowieka, niczego od niego nie wymagając. Schlebia jego słabościom. Bałwochwalstwo sprawia, że człowiek gubi się w odkrywaniu coraz to nowych swoich pragnień, których nie może skutecznie zaspokoić. Dlatego rozprasza się na tysiące chwil swojej historii, tracąc zasadnicze ukierunkowanie, które spaja jego życie i nadaje mu sens. Błądzi bez celu przechodząc od jednego bożka do drugiego i przeżywa kolejne rozczarowania życiowe²³.

Wiara nie jest błędzeniem bez celu. Jest związana z nawróceniem. Prowadząc człowieka do Boga żywego i osobistego spotkania z Nim, przewycięża skutecznie bałwochwalstwo. *Wierzyć, znaczy powierzyć się miłosiernej miłości, która zawsze przyjmuje i przebacza, wspiera i ukierunkowuje egzystencję, okazuje się potężna w swej zdolności prostowania wypaczeń naszej historii. Wiara polega na gotowości otwarcia się na wciąż nową przemianę dokonywaną przez Boże wezwanie. Zwracając się nieustannie do Pana, człowiek znajduje stałą drogę, co uwalnia go od chaotycznych ruchów, do jakich zmuszają go bożki²⁴.*

²² Franciszek, Encyklika *Lumen fidei*, Pallottinum 2013, nr 18.

²³ Tamże, nr 12.

²⁴ Tamże, nr 13.

Wiara w Jezusa Chrystusa i w Tego, który Go posłał do ludzi jako Emanuela, jest konieczna do zbawienia. *Bez wiary zaś nie można podobać się Bogu* (Hbr 11,6) i dość do udziału w Jego synostwie. Bez niej nikt nie może być usprawiedliwiony ani nie otrzyma życia wiecznego. Wierzący ma *wytrwać w niej do końca* (Mt 10,22; 24,13). Wiara jest darem danym człowiekowi przez Boga. Rodzi się ona ze słuchania słowa Bożego i prowadzi do chrztu. W tym sakramencie człowiek otrzymuje nadprzyrodzone uzdolnienie, zwane cnotą wiary, do łatwiejszego zawierzenia siebie Bogu. Chrystus tak uczył: *Kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony; a kto nie uwierzy, będzie potępiony* (Mk 16,16). Zarówno wiara, jak i łaska chrztu, mogą się umniejszać. Można je nawet utracić. Aby w wierze żyć, wzrastać i wytrwać aż do końca, trzeba karmić ją słowem Bożym i prosić Pana, aby jej przymnażał.

Wiara pozwala już na ziemi doznawać radości i światła wizji uszczęśliwiającej, będącej celem ziemskiej wędrówki ludzi. W niebie zobaczą oni Boga *twarzą w twarz* (1 Kor 13,12). Poznają Go *takim, jakim jest* (1 J 3,2). Wiara jest więc początkiem życia wiecznego.

Wiara jest jednak doświadczeniem trudnym. Często jest przeżywana w ciemności i wystawiana na próbę. Zwłaszcza, że świat, w którym żyjemy, bardzo często wydaje się daleki od tego, o czym zapewnia wiara. Doświadczenie zła, cierpienia, niesprawiedliwości i śmierci wydaje się zaprzeczać Ewangelii. Takie sytuacje mogą zachwiać wiarą. Wiara jest ryzykiem, ale ryzykiem błogosławnym.

Apostoł Narodów uczy: *łaską bowiem jesteście zbawieni przez wiarę. A to pochodzi nie od was, lecz jest darem Boga* (Ef 2,8). Człowiek, przyjmując dar wiary, zostaje przemieniony w nowe stworzenie. Otrzymuje nowe istnienie, istnienie synowskie. Staje się synem w Synu. Centrum doświadczenia chrześcijańskiego staje się słowo *Abba – Ojciec*. Ono było najbardziej charakterystycznym słowem doświadczenia Jezusa z Nazaretu (zob. Rz 8,15). Życie synowskie jest realizacją daru wiary, otrzymanego od Boga. Ten dar jest podstawą usprawiedliwienia grzeszników. Człowiek bowiem nie może usprawiedliwić samego siebie przed Bogiem. Dlaczego? *Ponieważ człowiek, nawet jeśli zachowuje przykazania, nawet jeśli pełni dobre uczynki, stawia w centrum siebie i nie uznaje, że źródłem dobroci jest Bóg. Kto tak postępuje, kto chce być źródłem własnej sprawiedliwości, widzi, że szybko ona się wyczerpuje, oraz odkrywa, że nie może nawet dochować wierności prawu. Zamyka się w sobie, izolując się od innych, a przede wszystkim od Pana, dlatego jego życie staje się daremne, jego uczynki jałowe, jest niczym drzewo z dala od wody²⁵.*

²⁵ Tamże, nr 19.

Zbawienie przez wiarę polega na uznaniu prymatu Bożego daru. W centrum logiki wiary jest Chrystus. Wiara w Niego zbawia człowieka, ponieważ wcielony Syn Boży otwiera człowieka na uprzedzającą go Miłość. Chrystus Zbawiciel mocą swej prawdy i łaski przemienia człowieka od wewnątrz. On, Wcielone Słowo, nie tylko przeszedł całą doczesną drogę człowieka i został ukrzyżowany, ale On zmartwychwstał dla zbawienia ludzkości i przez Ducha Świętego mieszka w sercach wierzących. „Wiara wie, że Bóg stał się nam bardzo bliski, że Chrystus został nam dany jako wielki dar, przemieniający nas wewnętrznie, który mieszka w nas i tym samym obdarza nas światłem oświecającym początek i koniec życia, całą drogę człowieka”²⁶.

Człowiek wierzący przemieniony przez Chrystusa zyskuje nowy wymiar swojej egzystencji. Święty Paweł tę świadomość wyraził tak: *Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus* (Ga 2,20) oraz „Niech Chrystus zamieszka przez wiarę w waszych sercach” (Ef 3,17). *W wierze «ja» wierzącego poszerza się, by zamieszkał w nim ktoś Inny, by żył w kimś Innym, i w ten sposób jego życie poszerza się w Miłości. Tutaj ma miejsce działanie właściwe Duchowi Świętemu. Chrześcijanin może mieć oczy Jezusa, Jego uczucia, Jego synowską gotowość, ponieważ dany mu jest udział w Jego Miłości, którą jest Duch. I w tej Miłości zyskuje się w pewien sposób spojrzenie właściwe Jezusowi. Bez tego upodobnienia w Miłości, bez obecności Ducha, który rozlewa ją w naszych sercach jest rzeczą niemożliwą wyznawać Jezusa jako Pana*²⁷.

Wiara jako osobiste przyłgnięcie do Boga jest doświadczeniem Jego bezinteresownej i żarliwej miłości. Jest jednocześnie szkołą bezinteresownej miłości ludzi wobec bliźnich. Chrześcijanin to osoba zdobyta przez miłość Chrystusa. Dlatego wierzący, przynaglany przez tę miłość, jest otwarty na świadczenie miłości bliźnim na Jego wzór. Wszak Chrystus przebaczał, służył umywając nogi apostołom, wreszcie ofiarowywał siebie na krzyżu, aby ludzkość doświadczyła zbawczej miłości Boga. Całe życie człowieka wierzącego jest odpowiadaniem na tę miłość. Wiara wyznacza początek historii przyjaźni człowieka z jego Zbawicielem. Nadaje jego życiu nowy sens. Ten sens tak wyjaśnił św. Paweł, *teraz [...] już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus* (Ga 2,20). Człowiek wierzący, współpracując z łaską wiary, upodabnia się do Chrystusa. Staje się uczestnikiem Jego ofiarnej miłości. A to oznacza, że Chrystus żyje w nim. Dokonuje On w człowieku swego dzieła, tzn. uświęca go. Ukazuje też sens wydarzeń, które po ludzku nie mają sensu, jak: cierpienie, choroba czy śmierć.

²⁶ Tamże, nr 20.

²⁷ Tamże, nr 21.

Wiara skłania do przyjęcia przykazań Bożych. Miłość jest motywem wprowadzania ich w czyn (zob. J 13,13-17). W wierze zostajemy zrodzeni jako dzieci Boże (zob. J 1,12). Miłość sprawia, że trwamy w tym synostwie Bożym, przynosząc owoce Ducha Świętego, czyli: miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność, opanowanie (Ga 5,22). Wiara pozwala rozpoznać dary, które dobry i wielkoduszny Bóg powierza ludziom. Miłość sprawia, że Boże talenty owocują (por. Mt 25,14-30).

Wiara nie jest ideologią ani jakąś formą humanitaryzmu. Jako akt przyjęcia Boga do swego życia wyraża się w konkretnych uczynkach miłości. Bez uczynków jest martwa (Jk 2,26). Uczynki jednak nie utożsamiają się z wiarą ani jej nie zastępują. Zdrowe życie duchowe wierzącego wystrzega się zarówno fideizmu, jak i moralizującego aktywizmu. Życie chrześcijańskie to nieustanne wchodzenie wierzącego na górę spotkania z Bogiem, aby później zejść z niej i siłą tego spotkania służyć z miłością wszystkim bliźnim.

Wiara i uczynki są ze sobą ściśle związane. Zbawienie jest darem Boga. „Łaską bowiem jesteście zbawieni przez wiarę. A to pochodzi nie od was, lecz jest darem Boga: nie z uczynków, aby się nikt nie chlubił. Jesteśmy bowiem Jego dziełem, stworzeni w Chrystusie Jezusie do dobrych czynów, które Bóg z góry przygotował, abyśmy je pełnili” (Ef 2,8-10). Inicjatywa zbawcza pochodzi od Boga. Jest Jego łaską. Ale ta inicjatywa nie ogranicza ludzkiej wolności i odpowiedzialności. Ona sprawia, że człowiek przyjmując ją, *owocuje* czynami dobroci i dziełami miłosierdzia. Te zaś nie są tylko owocem wysiłku człowieka, a tym bardziej powodem do chluby, ale rodzą się z jego wiary, której dynamizm ożywia sam Bóg. Wiara jest umacniana przez uważne słuchanie słowa Bożego, życie sakramentalne, także przez modlitwę oraz czyny miłości, nade wszystko miłości nieprzyjaciół.

2.2. Kształtowanie «kultu prawdy».

Formacja intelektualna kandydatów do kapłaństwa i wyświęconych szafarzy boskich tajemnic *powinna pomóc w szukaniu prawdy i w kształtowaniu w sobie «kultu prawdy», pewnego rodzaju uwielbienia i miłości prawdy*²⁸.

Prezbiter jako głosiciel wiary w Boga żywego ma świadomość, że wiara jest rozumna. *Wiara i rozum (Fides et ratio) są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy. Sam Bóg zaszczerpił*

²⁸ Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostołska *Pastores dabo vobis*, dz. cyt., 54.

w ludzkim sercu pragnienie poznania prawdy, którego ostatecznym celem jest poznanie Jego samego, aby człowiek – poznając Go i miłując – mógł dotrzeć także do pełnej prawdy o sobie²⁹.

Proces poszukiwania prawdy przez prezbitera kieruje go ku tajemnicy paschalnej Chrystusa, który jest ostateczną prawdą o życiu człowieka. Jezus Chrystus jako *droga i prawda, i życie* (J 14,6) proponuje człowiekowi wszystkich czasów nie tylko prawdę, ale zachęca, aby się nią dzielić z innymi na zasadzie *diakonii prawdy*³⁰. Ona jest realizowana przez prezbitera ze świadomością, że obecne poznanie prawdy jest częściowe. *Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno; wtedy zaś [zobaczymy] twarzą w twarz. Teraz poznaję po części, wtedy zaś poznam tak, jak i zostałem poznany* (1 Kor 13, 12).

Prezbiterzy przez formację seminaryjną otrzymali umiejętność krytycznego oceniania różnych systemów filozoficznych i znajdowania w nich ziaren prawdy, które są zasiane przez Ducha prawdy. Człowiek dzięki rozumowi osiąga prawdę w różnych dziedzinach. Jej pełnią jest Bóg.

Prezbiter, realizując *kult prawdy*, sięga do Bożego Objawienia, którego pełnią jest Wcielony Logos. We wcielonym Synu Bożym uwidoczniła się zasadnicza sprzeczność między *mądrością tego świata* a mądrością Bożą. Głębia objawionej mądrości rozrywa ciasny krąg schematów myślowych człowieka. Ukazuje najgłębszy sens w tym, co dla człowieka jest niezrozumiałe, wprost niedorzeczne.

Tylko człowiek wierzący potrafi właściwie zrozumieć sens ukrzyżowania wcielonego Syna Bożego. Jest to wydarzenie historyczne, o które rozbijają się wszelkie ludzkie spekulacje. Śmierć Jezusa Chrystusa na krzyżu należy do zbawczego planu Ojca. Wykracza więc poza ludzką logikę. Prezbiter o tym dobrze wie, że *Bóg wybrał właśnie to, co głupie w oczach świata, aby zawstydzić mędrców (...); i to, co nie jest szlachetnie urodzone według świata i wzgardzone, i to, co nie jest, wyróżnił Bóg, by to, co jest, unicestwić* (1 Kor 1,27-28).

Ludzka mądrość nie chce uznać, że jej własna słabość stanowi warunek jej mocy. Tymczasem człowiek wierzący nie waha się powiedzieć za św. Pawłem, *ilekroć niedomagam, tylekroć jestem mocny* (2 Kor 12,10). Człowiek, zdany na swój rozum, nie potrafi pojąć, w jaki sposób śmierć może być źródłem życia i miłości. Człowiek wierzący wie, że Bóg wybrał właśnie to, co rozum uznaje za *szaleństwo* i *zgorzenie*, aby objawić

²⁹ Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio* (14.09.1998), Pallottinum 1998.

³⁰ Tamże, nr 2.

tajemnicę swojego planu zbawienia. Mądrość Krzyża przekracza wszelkie granice kulturowe i każe otworzyć się na powszechność zawartej w niej prawdy. Jeśli rozum człowieka otworzy się na *szaleństwo* Krzyża posiadać prawdę. Orędzie Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego jest nieskończonym oceanem prawdy³¹.

Prezbiterzy winni kontynuować formację intelektualną, w myśl zasady św. Anzelma, że *fides quaerens intellectum*. Oni mają być wiarygodnymi świadkami Jezusa Chrystusa. A to świadectwo muszą składać codziennie, często w klimacie *szumu* światopoglądowego. Spotykają się bowiem z poglądami, że filozofia i teologia nie spotykają się ze sobą, dlatego nie ma żadnego racjonalnego powodu, dla którego warto byłoby podejmować intelektualną analizę problematyki religijnej. Te dwie dziedziny, tak się głosi, są tak różne, że nawet z sobą nie walczą, po prostu dla siebie nie istnieją. Inni głoszą wewnętrzną sprzeczność między rozumem i wiarą, w myśl powiedzenia J.P. Sartra, który twierdził, że *jeżeli Bóg istnieje, to człowiek jest nicością*³². Młodzież katechizowana niejednokrotnie kwestionuje prawdy wiary, jako *niezgodne* z ich rozumem.

Potrzebna jest permanentna formacja rozumu. Dzięki stałej formacji intelektualnej *prezbiter «uczestniczy w świetle Bożej myśli» i stara się zdobyć mądrość, która z kolei uzdalnia go i prowadzi do poznania i przyłgnięcia do Boga*³³. Jest ona koniecznym narzędziem dla tego, kto głosi słowo Boże oraz przewodniczy wspólnocie chrześcijańskiej³⁴. Prezbiterzy powinni więc zdobyć poprawną i głęboką formację filozoficzno-teologiczną, która pozwoli im zdawać sprawę ze swojej wiary i nadziei oraz głosić ją w sposób konstruktywny, w postawie gotowości do dialogu oraz wzajemnego zrozumienia³⁵. Takiej formacji domaga się realizacja programu nowej ewangelizacji. Ta zaś jest adresowana nade wszystko do ochrzczonych, którzy zubożeli religijnie, lekceważą wartości chrześcijańskie, czy selektywnie wybierają treści Bożego objawienia³⁶.

³¹ Tamże, nr 23.

³² W. Mering, *Fascynacje filozofa encykliką «Fides et ratio»*, <http://mateusz.pl/czytelnia/wm-fffides.htm> (20.02.2014).

³³ Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis*, dz. cyt., s. 51.

³⁴ Zob. Jan Paweł II, *Bądźcie apostołami i świadkami*, „L'Osservatore Romano” 7 (1986) nr 11-12, s. 26.

³⁵ Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, dz. cyt., nr 62; zob. R. Knox, *Semper agens, semper quietus*, Wien 1961, s. 101.

³⁶ Por. Jan Paweł II, *Czym jest formacja kapłańska?*, „L'Osservatore Romano” 11(1990) nr 7-8, s. 1; R. Sobański, *Europa katedr i uniwersytetów*. Wykład wygłoszony podczas peregrynacji Ikony „Sedes Sapientiae” w Archidiecezji Katowickiej (15.03.2005), w: *Spotkanie z nauczaniem Jana Pawła II w Akademii Ekonomicznej*, red. G. Polok, Katowice

Dzisiejsze społeczeństwa są zachwycone wieloma osiągnięciami naukowymi i technicznymi. Jednocześnie prezentują postawę krytycznej niezależności w stosunku do jakiegokolwiek autorytetu lub doktryny, zarówno świeckiej jak i religijnej. Dlatego chrześcijańskie orędzie o zbawieniu, które zawsze pozostaje tajemnicą, powinno być dogłębnie wyjaśniane oraz proponowane z miłością i przekonującą siłą, jaką odznaczała się w pierwsza ewangelizacja.

Teologiczna formacja intelektualna prezbiterów powinna być ukierunkowana na pogłębienie znajomości źródeł teologii³⁷. Teologia jest refleksją nad treścią wiary zrodzonej z przyjęcia słowa Bożego. Formacja ta ma pomóc prezbiterowi przeżywać swą wiarę, angażując w to swój rozum. Żywa wiara rodzi żywą teologię. Nie chodzi w niej bowiem o poznanie teoretyczne zagadnień teologicznych, ale przede wszystkim o spotkanie prezbiterów z Bogiem, oraz o ożywianie życia Jego światłem. Formacja teologiczna ma służyć wierze, nadziei i miłości i pobudzać do głoszenia Chrystusa, pozostając w głębokim zjednoczeniu z Nim³⁸. Może to dokonać się przez studium a nade wszystko przez *bycie* z Chrystusem. Formacja teologiczna prowadzi także do pogłębienia świadomości eklezjalnej i wychowania do odpowiedzialności za Kościół, którego członkiem jest każdy prezbiter. Warunkuje ona pozytywnie posługę duszpasterską³⁹.

W ramach intelektualnej formacji prezbiterów ważnym elementem jest studium filozofii. Krytyczne i samodzielne myślenie pomaga lepiej zrozumieć prawdy teologiczne⁴⁰. Zdrowa filozofia prowadzi do głębszego zrozumienia i interpretacji osoby, jej wolności i jej relacji ze światem i Bogiem⁴¹. Dopomaga też w zrozumieniu konstytutywnej więzi między duchem

2005, s. 35-36; Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, *Nauczanie społeczne Kościoła w skrócie*, Wrocław 1992, s. 12-13.

³⁷ Już w seminarium alumni powinni być przygotowywani do posługi słowa Bożego, by docierało ono do wszystkich ludzi, i aby było zrozumiane dla wszystkich, Jan Paweł II, *Spotkanie z alumnami, kapłanami i siostrami zakonnymi w Szczecinie*, w: *Jan Paweł II w Polsce 1979, 1983, 1987*, Warszawa 1989, s. 619.

³⁸ Por. Jan Paweł II, *Nauczajcie z głęboką wiarą i umacniajcie nadzieję*, „L'Osservatore Romano” 13 (1992) nr 12, s. 10-12; zob. A. Nossol, *Wpływ wykształcenia teologicznego na formację kapłańską*, „Ateneum Kapłańskie” 72 (1980) t. 95, s. 340-353.

³⁹ Por. H. Muszyński, *Istotne wymiary formacji kapłańskiej*, w: Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego, *Ewangelizacja w tajemnicy i misji Kościoła. Program duszpasterski na rok 1994/95*, red. E. Szczotok, A. Liskowacka, Katowice 1994, s. 158; zob. A. Nossol, *Teologia w życiu i przepowiadaniu kapłańskim*, „Ateneum Kapłańskie” 75 (1983) t. 100, s. 215-228.

⁴⁰ *Filozofia i teologia*, w: *Nowy leksykon teologiczny. Wiara – Objawienie – dogmat*, red. H. Vorgrimler, Warszawa 2005, s. 103-104.

⁴¹ Por. P. Giamietro de Paoli, *Spiritualita` del presbitero*, Verona 1993, s. 60-61.

ludzkim i prawdą, która najpełniej objawia się w Jezusie Chrystusie. Świat myśli współczesnej jest mocno zdominowany przez subiektywizm, który został podniesiony do rangi kryterium i miary prawdy, podczas gdy filozofia jest rękojmą *pewności prawdy*, która jest podstawą oddania się Chrystusowi i Jego Kościołowi⁴².

W formacji intelektualnej prezbiterów należy też uwzględniać najważniejsze tematy o charakterze humanistycznym. One bowiem także wiążą się z teologią i prezbiterom ułatwiają wykonywanie posługi duszpasterskiej⁴³. Wkład nauk humanistycznych dla odczytywania i analizowania kompleksowych i często naglących problemów współczesnych społeczeństw jest niezastąpiony. Polega zaś na odkrywaniu, a następnie na stawianiu różnorodnych znaków zapytania, co do aktualnych kwestii moralnych i ludzkich. Są to pytania, na które same nauki humanistyczne nie są w stanie dać pełnej odpowiedzi. Dlatego w teologii oraz w refleksji moralnej, wspomaganym przez wspomniane nauki humanistyczne, mogą prezbiterzy poszukiwać integralnej odpowiedzi na tajemnicę człowieka w jego życiu osobistym i społecznym (por. KDK 23).

Pożyteczna jest także intelektualna refleksja młodych prezbiterów nad historią i literaturą ojczyzną i światową, szczególnie jej nurtem religijnym i etycznym. W stałej formacji jest miejsce, aby wskazywać na chrześcijańskie korzenie kultury ojczyznej i jej związki z kulturą światową⁴⁴. Konieczna jest także znajomość środków społecznego przekazu, ponieważ dobre ich używanie stanowi opatrnościowe narzędzie ewangelizacji. W formacji intelektualnej prezbiterów należy uwzględnić problematykę ewangelizacji kultur i inkulturacji wiary. Rzetelna wiedza pomoże młodym prezbiterom owocniej głosić chrześcijańską wizję Boga, człowieka i świata, wraz z implikacjami natury intelektualnej, społecznej i etycznej⁴⁵.

Zakończenie

Prezbiter, zwłaszcza wchodzący w pracę duszpasterską, jest zaproszony przez Chrystusa do budowania Jego królestwa w sercach ludzkich i w ludzkich społecznościach. Seminaryjna formacja ludzka, duchowa,

⁴² Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis*, dz. cyt., nr 52.

⁴³ Zob. Kongregacja ds. Duchowieństwa, Kongregacja ds. Duchowieństwa, Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów *Tota Ecclesia* (31.01.1994), Watykan 1994, s. 77.

⁴⁴ Por. Jan Paweł II, *Spotkanie z alumnami, kapłanami i siostrami zakonnymi*, dz. cyt., s. 622.

⁴⁵ Tamże, s. 620.

intelektualna i pastoralna stanowi dobry początek. Jednak wewnętrzny dynamizm charyzmatu kapłańskiego, jak też wyzwania współczesności pomagają się formacji permanentnej.

Zsekularyzowany świat jest terenem pod ewangelijny zasiew. Szczególnym wyzwaniem jest indyferentyzm i ignorancja religijna osób ochrzczonych. Całe ich grupy utraciły żywy sens wiary albo wprost nie uważają się już za członków Kościoła, prowadząc życie dalekie od Chrystusa i od Jego Ewangelii. Oni wymagają szczególnej troski Kościoła⁴⁶. Młodzi presbiterzy, dzięki swej żywotności i gorliwości, jako z ludzi wzięci, mają apostołować na rzecz spraw odnoszących się do Boga (por. Hbr 5,1). Ich stała formacja, w tym także intelektualna, stanowi realną pomoc do owocnego głoszenia orędzia zbawienia wszystkich ludzi. Proklamowane słowo Boże prowadzi do wiary. Ta zaś prowadzi do sakramentów, które są skutecznymi znakami łaski. Stanowią swoistą *lokalizację* zbawczej obecności Chrystusa.

Streszczenie

Ewangelizacja stanowi wyzwanie dla całego Kościoła. W tym dziele uczestniczą w szczególny sposób kapłani. Biskupi i presbiterzy są przez święcenia uzdolnieni i zobowiązani do głoszenia Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego. On bowiem ma słowa życia, czyli odpowiedzi na egzystencjalne pytania człowieka. Młodzi presbiterzy podejmując odpowiedzialność za wspólnoty kościelne muszą kontynuować swoją formację przez formację permanentną. Ta winna objąć pogłębienie wiedzy teologicznej i filozoficznej. Dzięki temu młodzi księża potrafią owocnie przekazywać naukę Bożą współczesnemu człowiekowi.

Summary

Care of permanent intellectual formation of young presbyters in the context of the new evangelization.

Evangelization is a challenge for the whole Church. In this work priests participate in a special way. Bishops and presbyters by the sacrament of Holy Orders are capable and obliged to preach crucifixion and resurrection of Jesus Christ. He possesses words of life which are answers to our existential questions. Young presbyters taking responsibility for church communities have to continue their formation through permanent formation. It should deepen theological and philosophical knowledge. Thanks to that young priests are able to transfer God teaching to contemporary men.

⁴⁶ Zob. Cz. Parzyszek, *Nowa ewangelizacja - droga Kościoła do nadziei*, Ząbki 2010, s. 337-381.

Ks. Zbigniew SOBOLEWSKI*

DUCH POKUTY I WEZWANIE DO NAWRÓCENIA

Treść: Wstęp, 1. Wezwanie do nawrócenia i pokuty; 2. Duch pokuty chrześcijańskiej; 3. Pokutny charakter modlitwy, postu i jałmużny; 4. Pielgrzymki i procesje pokutne; 5. Nabożeństwa wielkopostne; 6. Nabożeństwa pokutno-wynagradzające; Zakończenie; Summary: The spirit of penance and call to repentance.

Słowa kluczowe: pokuta, sakrament pokuty, post, modlitwa przebłagalna, wynagrodzenie Bogu za grzechy, jałmużna, asceza, kryzys ducha pokuty.

Key words: penance, the Sacrament of Penance, fasting, prayer of propitiation, reparation to God for sins, almsgiving, ascetism, crisis of the penitential spirit.

Wstęp

Pragnienie oczyszczenia się z grzechów, pojednania z Bogiem i naprawienia wyrządzonej krzywdy, jest stale obecne nie tylko w judaizmie i chrześcijaństwie, ale we wszystkich religiach. Stary Testament ukazuje

* Autor, presbiter diecezji siedleckiej, dr teologii, absolwent Akademii św. Alfonsa w Rzymie, wykładowca teologii moralnej w WSD diecezji siedleckiej, dyrektor Działa Pomocy „Ad Gentes” Komisji Episkopatu Polski ds. Misji, autor licznych pozycji książkowych i artykułów naukowych, publicysta katolicki.

grzeszność Narodu Wybranego, tajemnicę jego nieprawości ale także zdolność do pokuty i nawrócenia. Czyni to w świetle wiary w Boga, który się objawił. Wyrazem oczyszczenia są liczne praktyki pokutne, wśród których szczególnie miejsce zajmował post, modlitwa i jałmużna. Mówi o Bogu pełnym miłosierdzia, który przebacza żalującym za grzechy i okazuje im swą miłość. Jezus rozpoczął swe nauczanie od wezwania do nawrócenia i pokuty. Chrześcijaństwo przejęło dziedzictwo pokutne Nowego Testamentu i pierwszych chrześcijan tworząc liczne praktyki pobożne i nabożeństwa służące odrodzeniu duchowemu. W ciągu wieków rozwijał się duch pokuty w Kościele, który w różnych formach ożywia serca wiernych¹.

W niniejszym artykule zajmujemy się duchem pokuty w Nowym Testamencie. Analizujemy liturgię pokutną i praktyki ascetyczne, które służyły odrodzeniu duchowemu. W ostatniej części wskażemy na współczesne, najpopularniejsze czyny pokutne oraz nabożeństwa o charakterze pokutno-wynagradzającym i przebłagalnym, które skłaniają wiernych do nawrócenia.

1. Wezwanie do nawrócenia i pokuty

Jan Chrzciciel, bezpośredni poprzednik Chrystusa, którego Nowy Testament uważa za Eliasza (zob. Ml 3,23; Łk 7,24-30; Mt 11,7-19), syn kapłana Zachariasza i Elżbiety, krewnej Maryi, był kontynuatorem prorockiej tradycji Izraela. Jan otrzymał specjalną misję już w chwili swego przyjścia na świat: *Będzie bowiem wielki w oczach Pana, wina i sycery pić nie będzie i już w łonie matki napelniony będzie Duchem Świętym. Wielu spośród dzieci Izraela nawróci do Pana, Boga ich; on sam pójdzie przed Nim w duchu i mocy Eliasza, żeby serca ojców nakłonić ku dzieciom, a nieposłusznych – do usposobienia sprawiedliwych, by przygotować Panu lud doskonały* (Łk 1,15-17). O zadaniach Jana mówił również Zachariasz, po nadaniu mu imienia: *A i ty, dziecię, prorokiem Najwyższego zwać się będziesz, gdyż pójdziesz przed Panem torując Mu drogi; Jego ludowi dasz poznać zbawienie, co się dokona przez odpuszczenie mu grzechów, dzięki litości serdecznej Boga naszego* (Łk 1,76-78).

Św. Łukasz umiejscowił działalność prorocką Jana w okolicach ujścia Jordanu, na terenie Judei. *Obchodził więc całą okolicę nad Jordanem i głosił chrzest nawrócenia na odpuszczenie grzechów* (Łk 3,3). Św. Marek natomiast mówił o początkach posłannictwa św. Jana na pustyni (zob. Mk 1,4-5), co nie wyklucza, że było to blisko Jordanu.

¹ Zob. Jan Paweł II, *Pojednanie i pokuta w posłannictwie Kościoła*, katecheza (29.09.1983), w: *Jubileuszowy Rok Odkupienia 25.III.1983-22.IV.1984*, Libreria Editrice Vaticana 1985, s. 195.

Jan torował drogę Mesjaszowi do serca ludzi. Dlatego podjął się osobistej pokuty i umartwienia (zob. Mk 1,6), a następnie wzywał lud do nawrócenia i poprawy życia. Uświadamiał przychodzącym do niego ich grzeszność oraz wskazywał na konieczność przemiany złego postępowania. W jego nauczaniu wybrzmiewa wezwanie do nawrócenia, które wierni mogli wyrazić poprzez rytualne obmycie w wodach Jordanu (zob. Mk 1,5).

Co było zasadniczą treścią nauczania Jana Chrzciciela? Jan wzywał swoich rodaków – *plemię zmijowe* (Łk 3,7) do zmiany złego postępowania. Nie bał się napiętnować niemoralnego postępowania króla, za co przypłacił życiem (zob. Mk 6,14-29). Demaskował fałszywą pobożność elit religijnych swego narodu, niesprawiedliwość i ucisk ubogich. Z surowością zwracał się także do przedstawicieli innych grup społecznych, wskazując na konkretne obowiązki, które mieli wypełnić (zob. Łk 3,10-14). Wołał: *Wydadźcie owoce godne nawrócenia* (Łk 3,8). Jan Chrzciciel zwracał uwagę na jedność pomiędzy postępowaniem zewnętrznym a wewnętrzną postawą człowieka. By się zbawić, nie wystarczy zachowywać się poprawnie, deklarować swą wiarę, ale trzeba serce przyłgnąć do Boga i wyrazić wiarę poprzez miłość bliźniego.

Jednocześnie Jan zapowiadał, że przyjdzie po nim Mesjasz, który będzie wypełniony mocą Bożą (Mt 3,11-12), który dokona prawdziwego sądu nad nimi. Poprzez przykład umartwienia i dobrowolnej pokuty oraz wezwanie do przemiany serca, Jan Chrzciciel zachęcał do przygotowania się na dzień sądu Bożego. Wzywał do pogłębienia wiary, zmiany postępowania, które będzie wolne od obłudy i dwulicowości i uczył, że należy kierować się miłosierdziem². W ten sposób wskazywał na nadejście Chrystusa, który będzie *przyjacielem celników i grzeszników, lekarzem dla chorych* i który nikomu nie zamknie drogi do nawrócenia i pojednania.

Podobnie jak Jan Chrzciciel, Chrystus rozpoczął swe publiczne nauczanie od obwieszczenia: „Czas się wypełnił i bliskie jest królestwo Boże. Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię” (Mk 1,15). Jezus obwieszcza, że wraz z Nim rozpoczęło się królowanie Boga i zapowiadane wcześniej zbawienie. *To wezwanie świadczy, że odwrócenie się od zła i zwrócenie się do dobra – w tej jego pełni, jaką jest Bóg – jest dla człowieka możliwe, Wola ludzka może przyjąć sobie zbawczy nurt łaski, przemieniającej jej najgłębsze dążenia. Jest w tym Chrystusowym wezwaniu zarazem pierwsze światło Dobrej Nowiny. Otwiera się w nim już perspektywa zwycięstwa dobra nad złem, świętości nad grzechem. Perspektywa – którą Chrystus potwierdzi do końca swoim krzyżem i zmartwychwstaniem*³.

² Zob. T. M. Dąbek, „Nawracajcie się!” *Metanoia w Nowym Testamencie*, Księgarnia Św. Jacka, Katowice 1996, s. 135.

³ Jan Paweł II, dz. cyt., s. 195.

Konieczność nawrócenia polegającego na całkowite zmianie nastawienia człowieka, jego myślenia i postępowania, w nauczaniu Jezusa znajduje swój wyraz zarówno w formie pozytywnego wezwania: *Nawracajcie się!* (zob. Mt 4,17; Mk 1,15), jak i ukazania negatywnych konsekwencji zatwardziałości i odrzucenia Chrystusowych przestróg.

Apel o nawrócenie Jezus kieruje wielokrotnie do swoich słuchaczy. Adresatem Jego ponagieł jest *plemię przewrotne i wiarołomne* (Mt 12,39), a na czele którego stali przełożeni religijni i przedstawiciele władzy politycznej. Jednak Jezus nie zawężał swego apelu o nawrócenie do elit. Wezwanie do nawrócenia kierował do wszystkich członków ludu Bożego. Wykorzystując nieszczęścia, które były interpretowane jako kara za grzechy, ostrzegał: *Jeśli się nie nawrócicie wszyscy podobnie zginiecie* (Łk 13,3).

Chrystus smucił się tragicznym losem miast Korozain i Betsaidy (zob. Mt 11,20-24; Łk 10,13-15), które mimo dostrzegalnych znaków i cudów dokonanych przez Jezusa nie nawróciły się i pozostały zamknięte na Jego orędzie. Postawa mieszkańców tych miast świadczyła o zatwardziałości, obojętności i zarazem przewrotności. Ich los przeciwstawia Jezus losowi mieszkańców miast pogańskich – Tyru i Sydonu, które okazały się podatniejsze na siew słowa Bożego. W Ewangelii św. Mateusza Jezus przeciwstawia los Kafarnaum i Sodomy. Mimo wielu cudów i przejawów życzliwości Jezusa dla tego miasteczka, większość jego mieszkańców pozostała głucha na słowo proroka z Nazaretu. Mieszkańcom Kafarnaum mogło się wydawać, że samo nauczanie Jezusa w ich mieście powinno posłużyć za powód do ich wywyższenia i chwały. Wcielony Syn Boży przeciwstawia los niepokutującego miasta z losem Sodomy. Jest ona symbolem oporu wobec Boga, grzeszności tak powszechnej, że nie znalazła się w jej murach nawet minimalna liczba sprawiedliwych (zob. Rdz 18,23-33).

Ewangelista Łukasz ukazuje sugestywnie radość z nawrócenia grzesznika w przypowieściach o zabłąkanej owcy (Łk 15,1-7), zgubionej drachmie (Łk 15,8-10) i synu marnotrawnym (Łk 15,11-32). Te trzy przypowieści koncentrują się na trosce Boga o nawrócenie grzesznika, jego powrocie i radości, jaką to odnalezienie sprawia niebu. Przypowieści te należy odczytywać w kontekście wypowiedzi Jezusa o tym, że jest On Dobrym Pasterzem, który jest gotów oddać swe życie za owce (zob. J 10,11).

Słynne przypowieści św. Łukasza o miłosierdziu Bożym podkreślają nie tyle działanie grzesznika i to, co robi, by się nawrócić, ile zatroskanie i wysiłki Boga, który szuka, znajduje i przyprowadza do stada.

Autor uwypukla radość rodzącą się z *metanoi*. Jej cechą charakterystyczną jest gotowość dzielenia się z innymi. Zarówno pasterz, który odszukał zagubioną owcę, jak kobieta, starannie poszukująca drachmy oraz ojciec z przypowieści o dwóch synach nie zatrzymują radości z odnalezienia zguby dla siebie. Dzielą się swą radością z najbliższymi i sąsiadami. Przypowieści stanowią wezwanie do całej wspólnoty Kościoła: *„Cieszcie się ze mną, bo odnalazłem owcę, która mi zginęła”* (Łk 15,6).

Tę samą radość przeżywali uczniowie, których Chrystus posłał przed sobą, by przygotowywali mieszkańców wiosek i miasteczek na Jego przybycie (zob. Mk 6,7-13). Uczniowie *wzywali do nawrócenia* (Mk 6,12). Dokonywali wielu niezwykłych znaków w imię Jezusa. Ich nauczanie okazało się skuteczne: ludzie nawracali się, zostawali uwolnieni od złych duchów i powracali do zdrowia. *Wróciło siedemdziesięciu dwóch z radością mówiąc: Panie, przez wzgląd na Twoje imię, nawet złe duchy nam się poddają. Wtedy rzekł do nich: Widziałem szatana, spadającego z nieba jak błyskawica. Oto dałem wam władzę stąpania po wężach i skorpionach, i po całej potędze przeciwnika, a nic wam nie zaszkodzi. Jednak nie z tego się cieszcie, że duchy się wam poddają, lecz cieszcie się, że wasze imiona zapisane są w niebie* (Łk 10,17-20).

Jezus jawi się jako lekarz, szukający chorych na duchu. Tak postrzega swą relację z grzesznikami: *Lecz Jezus im odpowiedział: Nie potrzebują lekarza zdrowi, ale ci, którzy się źle mają. Nie przyszedłem wezwać do nawrócenia sprawiedliwych, lecz grzeszników* (Łk 5,31-32; zob. Mt 9,12-14). Jezus przeżywa radość patrząc na nawrócenie celnika Lewiego (zob. Mk 2,14-17 oraz Łk 5,27-32).

Wezwanie do nawrócenia kierowali Apostołowie podczas swych pierwszych wystąpień publicznych. Jest ono szczególnie obecne w nauczaniu Apostołów Piotra i Pawła⁴. Na pytanie słuchaczy w Dniu Pięćdziesiątnicy: *Co mamy czynić, bracia?* (Dz 2,37), Apostoł odpowiedział: *Nawróćcie się* (gr. *metanoēstate* – Dz 2,38).

Św. Paweł w swoich listach podkreśla konieczność nawrócenia, widząc w nim odpowiedź na głoszoną Dobrą Nowinę o Chrystusie zmartwychwstałym. W imieniu Chrystusa nawoływał: *Dajcie się pojednać z Bogiem* (2 Kor 5,20).

⁴ Zob. S. Haręzga, *Nawrócenie w świetle i mocy słowa Bożego*, w: Komisja Duszpasterstwa konferencji Episkopatu Polski, *Nawracajcie się i wiercie w Ewangelii, Przez Chrystusa. Z Chrystusem. W Chrystusie. Przez wiarę i chrzest do świadectwa, program duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2013-2017*, s. 175.

2. Duch pokuty chrześcijańskiej

Od samego początku istnienia Kościoła zwracano w nim uwagę na *ducha pokuty* jako koniecznego nastawienia wewnętrznego chrześcijanina⁵. Pokuta jest definiowana jako cnota – czyli stałe wewnętrzne nastawienie do przepraszania Boga za grzechy, wynagradzania za nie poprzez czyny pokutne i umartwienia. Duch pokuty wyraża się w czynach pokutnych, które, mają prowadzić do przemiany życia chrześcijanina i pomóc mu w jego wzrastaniu w świętości.

Św. Jan Paweł II za jeden z owoców sakramentu pojednania uważał *ducha skruchy*. *Jest to dar, który w swej istocie upodabnia człowieka do Chrystusa, zwycięzcy grzechu, namiętności i pokus. Daje on jasną świadomość winy; świadomość ta nie jest jednak udręką wewnętrzną czy lękiem, ale źródłem wdzięcznej radości za odpuszczenie grzechów. Duch skruchy uzdalnia człowieka do poznania własnej słabości i ułomności; daje światło do lepszego pojmowania obowiązków życia chrześcijańskiego i do pełniejszego realizowania w «miłości, radości, pokoju, cierpliwości, uprzejmości, dobroci, wierności, łagodności, opanowaniu» (por. Ga 5,22).*

Duch skruchy usposabia więc człowieka, aby delikatnością sumienia żarliwą miłością odpowiadał na doznane miłosierdzie Boże, w myśl słów św. Pawła: «mając życie od Ducha, do Ducha też się stosujemy» (Ga 5,25)⁶.

W starożytności chrześcijańskiej pielęgnowano ducha pokuty niemal w stopniu heroicznym poprzez wysiłek ascetyczny, umartwienia i surowe posty. Biografie wielkich ascetów, którzy uciekali przed światem w miejsca odosobnione, by oddawać się wyłącznie modlitwom i postom oraz walczyć z pożądliwością i grzechem, ukazują ogrom ich ducha pokuty. W wiekach późniejszych Kościół pozostał wierny duchowi pokuty zachęcając wiernych do jej praktykowania poprzez ustanowienie specjalnych okresów pokuty i dzieł pokutnych. Duch pokuty ożywiał wspólnoty monastyczne oraz średniowieczne bractwa pobożne. *Najczęściej spotykane praktyki pokutne, a zarazem formy zadośćuczynienia są tradycyjne. Należą tutaj przede wszystkim posty, które stały się z czasem synonimem pokuty, a także: pielgrzymowanie do miejsc świętych, pobyt w miejscach odosobnienia, powstrzymanie się od noszenia miecza lub pożycia małżeńskiego⁷.*

⁵ Zob. St. Olejnik, *Teologia moralna życia osobistego*, Włocławskie Wyd. Diecezjalne, Włocławek 1999, s. 174-175.

⁶ Jan Paweł II, *Duch skruchy*, katecheza (4.04.1984), w: *Jubileuszowy Rok Odkupienia*, dz. cyt., s. 452.

⁷ P. Bortkiewicz, *Praktyki pokutne w Kościele. Zarys wybranych problemów*, w: *Odkrywanie drogi pokuty. Sympozjum o pokucie i pojednaniu*, Lubań Śląski, 27-28.XI.1999, red. P. Bortkiewicz, Wyd. UKSW, Warszawa 2000, s. 78.

Współcześnie wydaje się, że w Kościół przeżywa kryzys ducha pokutnego. Wielu chrześcijan, opanowanych przez materializm i wygodnictwo życiowe lekceważy sobie zachęty do czynienia pokuty, umartwienia ciała i pielęgnowania ducha umiarkowania i wstrzeźliwości. Powolnej ale systematycznej utracie ducha pokuty wśród wiernych sprzyja nie tylko *duch czasu*, ale także praktyka duszpasterska i stałe łagodzenie przepisów postnych oraz przykazań kościelnych odnoszących się do postu i pokuty. Zanik ducha pokuty jest pochodną zaniku poczucia sacrum Boga i osłabienia wrażliwości sumień. Jest charakterystyczny dla społeczeństw sekularyzujących się i konsumpcyjnych.

Wydaje się, że także nieporozumienia związane z wynaturzeniami ascezy w przeszłych wiekach sprzyjają deprecjacji wysiłku ascetycznego i dzieł pokutnych. Krążące mity o pokutach, umartwieniach i wynaturzeniach ascetycznych, z pewnością nie sprzyjają zaszczerpieniu ducha pokuty we współczesne pokolenia wiernych. Mimo tych trudności, Kościół współczesny nie zaniechał nawoływania do praktykowania pokuty w jej tradycyjnych formach.

Paweł VI, odwołując się do Starego i Nowego Testamentu zwrócił uwagę na zasadnicze motywy pokuty. Według papieża są nimi: a) pragnienie przebłagania Boga za grzechy oraz chęć uniknięcia kary Bożej; b) zabieganie o Boże dobrodziejstwa; c) oderwanie się od grzechu i zwrócenie ku Bogu; d) uniżenie się przez Bogiem, e) przygotowanie do modlitwy i zrozumienia spraw Bożych; f) przygotowanie na radosne spotkanie z Bogiem; g) zadośćuczynienie przez ludzi sprawiedliwych za grzechy całej społeczności. *Pokuta taka ma na celu ostatecznie to, byśmy Boga lepiej kochali i oddali się Mu zupełnie*. Przypomniał on, że w Chrystusie i Kościele, który przejął starotestamentalnego ducha pokuty za grzechy, nabrał on specjalnego znaczenia. *Człowiek postawiony w obliczu Chrystusa, zostaje oświecony nowym światłem, a to dlatego, że gdy poznaje świętość Boga, wtedy lepiej widzi zło grzechu; przez słowa bowiem Chrystusa zostało mu ogłoszone wezwanie, które zawiera zachętę powrotu do Boga, oraz zawiera zapewnienie odpuszczenia grzechów; dary te człowiek w pełni trzymuje przez chrzest św., który formuje go na podobieństwo męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa Pana, stąd też całe życie człowieka wyróżnia się jakby pieczęcią tej tajemnicy naznaczone*.

Wstępując w ślady Boskiego Nauczyciela, każdy szcycący się imieniem chrześcijanina, winien wyrzec się samego siebie, nieść swój krzyż, uczestniczyć w Jego cierpieniach, aby tak przemieniony na podobieństwo śmierci Chrystusa, mógł sobie zasłużyć na chwałę zmartwychwstania. Ponadto nie dla siebie, po rozważeniu tego, żyć winien, ale dla Boga, który

Go umiłował i za niego wydał samego siebie; żyć też winien dla braci, aby «dopełnić tego, czego nie dostaje cierpieniem Chrystusa w ciele swoim za ciało jego, którym jest Kościół». Dodać trzeba i to, że jak Kościół łączy się najściślejszym węzłem z Chrystusem, tak każdy wierny przez pokutę przynależy wewnętrznemu do całej społeczności⁸.

Także Jan Paweł II łączył wewnętrzną przemianę serca (gr. *metanoia*), zmianę myślenia i działania człowieka z czynami pokutnymi, które ją wyrażają. *Czynienie pokuty zatem jest czymś autentycznym i skutecznym jedynie wówczas, gdy wyraża się w aktach i czynach pokutnych. W tym sensie pokuta w chrześcijańskim słowniku teologicznym i duchowym oznacza ascezę, to jest konkretny i codzienny wysilek człowieka wspartego łaską Bożą, aby stracić swe życie dla Chrystusa, co jest jedynym sposobem, by je zyskać; aby porzucić dawnego człowieka i przyoblec się w człowieka nowego; aby przewyciężyć w sobie to, co cielesne, by zwyciężyło to, co jest duchowe; aby nieustannie wznosić się od rzeczy, które są na ziemi, do tych które są w górze, gdzie przebywa Chrystus. Pokuta jest zatem nawróceniem, które przechodzi z serca do czynów, a więc do całego chrześcijańskiego życia⁹.*

Katechizm Kościoła Katolickiego zwraca uwagę na to, że Kościół jako wspólnota do której przynależą grzesznicy, potrzebuje ustawicznej pokuty i oczyszczenia (KKK 827). Podkreśla charakter wspólnotowy pokuty. Wiele miejsca poświęca usposobieniu ducha tego, kto się nawraca i pokucie wewnętrznej. *Podobnie jak u proroków, wezwanie Jezusa do nawrócenia i pokuty nie ma na celu najpierw czynów zewnętrznych, «wora, pokutnego i popiołu», postów i umartwień, lecz nawrócenie serca, pokutę wewnętrzną. Bez niej czyny pokutne pozostają bezowocne i kłamliwe. Przeciwnie, nawrócenie wewnętrzne skłania do uzewnętrznienia tej postawy przez znaki widzialne, gesty i czyny pokutne (KKK 1429-1430).*

Katechizm poucza, że: *Pokuta wewnętrzna jest radykalną przemianą całego życia, powrotem, nawróceniem się do Boga całym sercem, zerwaniem z grzechem, odwróceniem się od zła z odrazą popełnionych przez nas złych czynów. Pokuta wewnętrzna zawiera równocześnie pragnienie i postanowienie zmiany życia oraz nadzieję na miłosierdzie Boże w i ufność w pomoc Jego łaski (KKK 1431).*

⁸ Paweł VI, Konstytucja apostolska *Paenitemini*, w sprawie pewnych zmian w karności kościelnej, dotyczącej pokuty, I, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/konstytucje/paenitemini_17021966.html# (20.12.2014).

⁹ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska, *Reconciliatio et paenitentia*, o pojednaniu i pokucie w dzisiejszym posłannictwie Kościoła, nr 4, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/adhortacje/reconciliatio.html (12.10.2014).

Warto dostrzec motywy, które pomagają nawracającemu się grzesznikowi pielęgnować w sobie ducha pokuty. Katechizm w sposób syntetyczny zbiera mistyczne doświadczenie świętości Bożej i grzeszności człowieka, jakie było udziałem wielu świętych: *Odkrywając wielkość miłości Boga, nasze serce zostaje wstrząśnięte grozą i ciężarem grzechu; zaczyna obawiać się, by nie obrazić Boga grzechem i nie oddalić się od Niego. Serce ludzkie nawraca się, patrząc na Tego, którego zraniły nasze grzechy (KKK 1432).* Pamiętając o tym, można zrozumieć ogrom pragnienia pokuty i umartwień cielesnych, jakie spotykamy w życiu wielkich pokutnic i pokutników. Ich umiłowanie pokuty trzeba mierzyć nie spektakularnością praktyk pokutnych, ale siłą odczucia świętości Boga i miłości, zrodzonej w ich sercach pod wpływem łaski Bożej.

3. Pokutny charakter modlitwy, postu i jałmużny

Wśród najprzedniejszych dobrych uczynków, jakie winien wypełniać chrześcijanin modlitwa zajmuje pierwsze miejsce. Pełni ważną rolę w życiu chrześcijanina, gdyż jest motorem napędowym jego życia duchowego i religijnego. Dzięki modlitwie chrześcijanin odkrywa Bożą obecność, Jego bliskość i miłość. Modlitwa jest dialogiem kształtującym duchowość człowieka, powalając mu wniknąć w samego siebie i odkryć świętość Boga oraz własną małość i grzeszność.

Kościół, pielęgnowując ducha pokuty, zwłaszcza w okresie Wielkiego Postu, zachęca do modlitwy przebłagalnej za grzechy. Jej szczytnym przykładem jest modlitwa Święty Boże, Święty mocny, Święty a nieśmiertelny, śpiewana lub recytowana podczas nabożeństw pokutnych i wynagradzających, a także w czasie klęsk i nieszczęść. Modlitwa ta wyraża pokorną prośbę o zmiłowanie Boże dla skruszonych grzeszników.

Modlitwa przebłagalna rodzi się ze świadomości grzechu i poczucia winy wobec Boga jako prośba o przebaczenie (KKK nr 2631). Jest do niej zdolny ten, kto zdaje sobie sprawę z własnego grzeszności i świętości Boga, Jego miłosierdzia i cierpliwości. Modlitwa ta wyraża skruchę za popełnione zło i pragnienie nawrócenia. Modlący się grzesznik oczekuje, że Bóg przebaczy mu grzechy i pomoże w oczyszczeniu serca, wyraża swój żal i wolę poprawy życia.

Wzorem modlitwy przebłagalnej są psalmy pokutne, w których autor przyznaje się wobec Boga do grzechu i przeprasza zań błaga o litość i przebaczenie. Psalmi pokutne (6, 32, 38, 51, 102, 130 i 143) są wykorzystywane w nabożeństwach pokutnych oraz zalecane do prywatnego

odmawiania podczas przygotowania do spowiedzi św. Oprócz Psalmów znajdujemy w innych miejscach Pisma Świętego modlitwy pokutne, które można wykorzystać (np. Iz 63,7-64; 11; Tb 3,1-6; Dn 9,4-19).

Ducha pokuty i prośbę o przebaczenie popełnionego zła wyrażają akty strzeliste, nierzadko zaczerpnięte z Pisma Świętego, takie, jak: *Boże, bądź miłościw mnie grzesznemu; Zmiłuj się nade mną Boże, grzesznikiem; Panie, przebacz mi; Ach żałuję za me złości.*

Modlitwą przebłagalną są także: Spowiedź powszechna, Droga krzyżowa, Gorzkie Żale, koronka do Miłosierdzia Bożego oraz inne litanie i koronki zawierające prośbę o przebaczenie grzechów.

*Nabożeństwa pokutne są zgromadzeniami ludu Bożego na słuchanie słowa Bożego, przez które otrzymuje wezwanie do nawrócenia i odnowy życia oraz wieść o naszym wyzwoleniu z grzechu przez śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa*¹⁰. *Obrzędy pokuty* zawierają wzory takich nabożeństw do przeprowadzenia w różnych okresach liturgicznych, a także dla różnych grup wiernych¹¹. Kościół zachęca do uczestnictwa w nabożeństwach pokutnych, które mogą być pomocne w przygotowaniu się do spowiedzi św.

Kościół uczy modlitwy przebłagalnej nie tylko za własne grzechy, ale także za grzechy innych, zwłaszcza zatwardziały grzeszników. Ufając w prawdę o świętych obcowaniu, wspólnota wiary stale modli się o nawrócenie i poprawę dla tych, którzy z uporem trwają w swoich grzechach. Przywołuje ich do nawrócenia i pokuty nie tylko poprzez napomnienia i zachęty, ale poprzez modlitwę za nich oraz dzieła umartwienia i pokuty.

W tradycji chrześcijańskiej post podgrywa istotną rolę jako bardzo ważna praktyka wypływająca z wiary. Chrześcijaństwo zmodyfikowało wiele przepisów postnych, obowiązujących w judaizmie, zachowując jego istotny sens ascetyczno-pokutny.

Post pozwala panować i w sposób zgodny wolą Boga przyporządkować sferze ducha skażoną grzechem naturę ludzką i jej popędy. *Ciało do czego innego dąży niż duch, a duch do czego innego niż ciało i stąd nie ma między nimi zgody, tak że nie czynicie tego, co chcecie* (Ga 5,17; por. też Rz 8,5). *Tych, którzy żyją według ciała, czeka śmierć. Jeżeli zaś przy pomocy Ducha uśmiercać będziecie popędy ciała – będziecie żyli* (Rz 8,13).

Post jest jednym ze skutecznych środków poddania ciała panowaniu ducha i zadawania śmierci egoizmowi. Pomaga w okiełznaniu ludzkiej natury i skierowaniu człowieka ku Bogu. *Umartwienie ciała oznacza wyzwolenie*

¹⁰ *Obrzędy pokuty dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, wyd. II, Księgarnia Świętego Jacka, Katowice 2009, nr 36.

¹¹ Tamże, s. 198-230.

*człowieka z kajdan nieuporządkowanej pożądlivosti, by przez post ciała otrzymał on moc, a wreszcie, aby godność natury ludzkiej, zraniona przez nieumiarkowanie została przywrócona przez zachowanie uzdrawiającej wstrzeźliwości*¹². Na dobroczynne działanie postu zwraca uwagę prefacja wielkopostna: *Ty przez post cielesny uśmierzasz wady, podnosisz ducha, udzielasz cnoty i nagrody*¹³

Dobrowolna rezygnacja z pokarmu i samoograniczenie się, gdy chodzi o rozrywki i szukanie przyjemności z pobudek religijnych, świadczy o tym, kim jest Bóg i jakie miejsce w hierarchii ważności osób zajmuje.

W ciągu wieków widzimy ewolucję przepisów postnych idącą w kierunku złagodzenia podejścia do postu. Zachowanie postu było zwyczajem powszechnym w starożytnym Kościele. Pościł Chrystus, a za Jego przykładem Apostołowie i pierwsze pokolenie chrześcijan. Post miał charakter indywidualny lub wspólnotowy. Listy św. Pawła ukazują post jako praktykę religijną mocno zakorzenioną w świadomości wierzących, która służyła wzrostowi w wierze oraz otwarciu się na działanie Ducha Bożego (zob. 2 Kor 6-8).

Dniami wolnymi od postu była niedziela oraz inne święta i uroczystości kościelne¹⁴. Były to dni, w których chrześcijanie przeżywali obecność Chrystusa wśród nich w tajemnicy zmartwychwstania (zob. Mk 2,18-20; Mt 9,14-15 i Łk 5,33-35). Podobnie nie poszczono w czasie pięćdziesięciu dni od Wielkanocy do Zesłania Ducha Świętego.

Poszczono natomiast przez trzy dni w tygodniu: w środę, piątek i sobotę. Niektórzy uważają, że praktyka postu w środę i piątek sięga czasów apostoelskich. Według tradycji Apostołowie wybrali środę jako dzień postu na pamiątkę zdrady Judasza, a piątek by uczcić Mękę Chrystusa. Tak tłumaczy ten zwyczaj Apoloniusz Mnich¹⁵. Świadcstwo praktykowania postu już w I wieku po Chr. w te dni znajdujemy w *Didache* (VIII, 1).

Stopniowo jednak zaniedbywano zachowanie postu w środy i piątki. W XI w. obowiązkowym postem pozostał tylko post w piątki całego roku i był praktykowany w złagodzonej formie. Post w sobotę, na pamiątkę złożenia Chrystusa do grobu i oczekiwania na Jego zmartwychwstanie wywodzi się również z czasów starożytnych Kościoła. Praktykowano go już

¹² Paweł VI, dz. cyt., II.

¹³ Zob. *Czwarta prefacja wielkopostna*, w: *Mszal rzymski dla diecezji polskich*, Pallottinum, Poznań 1986, s. 28*.

¹⁴ D. Tessore, *Post*, Wyd. Księży Marianów, Warszawa 2008, s. 19.

¹⁵ Tamże, s. 26.

w I w. by uczcić Chrystusa w grobie. W 416 r. papież Innocenty I ustanowił obowiązek poszczenia w sobotę. Ten nakaz był wielokrotnie podtrzymywany przez późniejszych papieży i synody lokalne.

Post w trzy dni tygodnia miał charakter pasyjny – nawiązywał do męki i śmierci Chrystusa, wiązał się z żałobą po odejściu Oblubieńca. *Natomiast w inne dni i okresy roku post obowiązywał z rozmaitych przyczyn. Jako że post jest aktem nawrócenia do Boga, oczyszczenia ciała i umysłu, a zatem pod każdym względem «dobrym dziełem», bardzo wcześnie uznano za rzecz naturalną, by dłuższe lub krótsze odstęp postu poprzedzały wielkie święta chrześcijańskie¹⁶.*

W Kościele łacińskim zarówno duchowni, jak i wierni świeccy pościli przez cały Wielki Post. Jedzono tylko raz dziennie po nonie lub nieszpiorach. Wierni powstrzymywali się od mięsa, mleka, nabiału, jak i jakichkolwiek wyrobów z użyciem tych produktów. Nie spożywano także ryb, wina i oliwy¹⁷. Echem tego surowego postu pozostawał zwyczaj praktykowany w Polsce na wsiach szorowania garnków popiołem w środę popielcową, aby nawet odrobina tłuszczu w nich nie pozostała.

Uprzywilejowanym dniem postnym był Wielki Piątek, dzień męki Chrystusa. Także Wielka Sobota przenikniętą żałobą po stracie Chrystusa postrzegano w sposób naturalny jako dzień wyciszenia i postu. Obowiązywał w te dni post ścisły, który obowiązywał aż do północy. W pierwszych wiekach Kościoła zachowywano surowy post przez cały Wielki Tydzień¹⁸. Wtedy wierni mogli spożywać jedynie chleb, jarzyny, sól i pić wodę.

Poszczono w wigilie wielkich świąt kościelnych. Przed Bożym Narodzeniem obowiązywał post adwentowy, trwający czterdzieści dni. Obecnie ten post został całkowicie zarzucony. Post obowiązywał przed Wniebowzięciem i w inne wigilie (np. przed uroczystością Piotra i Pawła, w 3 dni na początku każdego kwartału (tzw. Suchedni, post Dni krzyżowych).

Ostatniej wielkiej modyfikacji przepisów postnych dokonał papież Paweł VI w 1966 r. Sformułował on następujące przepisy, które weszły do *Kodeksu Prawa Kanonicznego* z 1983 r. (KPK kan. 1251-1252). *Należy zachować wstrzymanie się od potraw mięsnych w poszczególne piątki, jeśli nie przypada w nie święto obowiązujące. Natomiast wstrzymanie się od potraw mięsnych i post ilościowy, należy zachować w Środę Popielcową, lub odpowiednio do przepisów innego obrządku, w pierwszy dzień Czterdziestodniowego Postu, oraz we Wielki Piątek.*

¹⁶ Tamże, s. 29-30.

¹⁷ Tamże, s. 27.

¹⁸ Tamże, s. 21.

Abstynencja czyli wstrzymanie się od potraw mięsnych zabrania jeść mięso, ale nie zabrania spożywania jaj i nabiału, oraz przyprawiania potraw także zwierzęcymi tłuszczami. Prawo postu dopuszcza tylko jeden posiłek dziennie do syta, nie zakazuje jednak spożywać trochę pokarmu rano i wieczorem, zachowując w tym zatwierdzony zwyczaj miejscowy co do jakości i ilości pokarmu.

Prawo abstynencji, czyli wstrzymania się od potraw mięsnych, obowiązuje tych, którzy ukończyli 14 rok życia, natomiast do zachowania postu ilościowego zobowiązani są wszyscy wierni, którzy ukończyli 21 rok życia a nie rozpoczęli sześćdziesiątego roku. Jeżeli chodzi o małoletnich, to duszpasterze i rodzice niech się starają w szczególniejszy sposób, by wychować ich do właściwego zrozumienia znaczenia pokuty (KPK 1253). W Kodeksie Prawa Kanonicznego wyrażono możliwość modyfikowania przez Konferencje Episkopatów przepisów postnych oraz zastępowania ich przez inne formy pokuty.

Do dawania jałmużny zachęcał Chrystus (zob. Łk 6,55). Scena sądu ostatecznego jest przestrożą dla tych, którzy nie byli wrażliwi na potrzeby bliźnich. Jałmużna wobec głodnego, nagiego, podróżnego, chorego i więźnia ma swe odniesienie do Chrystusa (por. Mt 25,35-46). Również Apostołowie zachęcają do jałmużny i dają jej przykład. *Kto by miał majątność tego świata, a widziałby brata swego w potrzebie i zamknął przed nim serce swoje – jakże może w nim przebywać miłość Boża?* (1 J 3,17). Św. Jakub zaś ostrzega: *Sąd bowiem bez miłosierdzia spotka tego, który miłosierdzia nie czyni, a miłosierdzie przewyższa sąd* (Jk 2,13). Idąc za nauką i wzorem Starego i Nowego Testamentu, gdzie jałmużna jest jednym z najważniejszych dzieł pokutnych, poprzez które można uzyskać odpuszczenie grzechów, Kościół nakazywał swoim wiernym jej praktykowanie.

Jałmużna chrześcijańska posiada dwa wymiary. Z jednej strony jest dziełem miłości bliźniego – wielkodusznym dzieleniem się pożywieniem, odzieżą, pieniędzmi z ubogimi. Stanowi zatem konkretny wyraz solidarności ludzkiej i chrześcijańskiej z bliźnimi w potrzebie. Najczęściej przedmiot jałmużny, czyli braterskiego pochylenia się nad bliźnim potrzebującymi wsparcia ogranicza się do pomocy materialnej.

Jałmużna materialna ma moc wyzwalającą. Chroni przed zachłannością, która każe posiadać i gromadzić dobra materialne wyłącznie dla siebie. Gest oddania komuś naszej własności chroni przed chciwością i skąpstwem. Jałmużna czyni wolnym wobec posiadanych rzeczy. Pomaga ustanawiać właściwą relację nie tylko do pieniędzy. Zabezpiecza przed duchem materializmu i niewolniczego trzymania się dóbr doczesnych.

Oprócz jałmużny materialnej, potrzeba także pomocy duchowej, gdyż istnieją różnorakie formy ubóstwa, które wyrażają się w poczuciu samotności, odrzucenia i braku akceptacji. Istnieje ubóstwo spowodowane brakiem zaspokojenia potrzeb duchowych i religijnych. Wiele osób przeżywa swe życie w poczuciu pustki, niepotrzebności, izolacji od innych lub wprost odrzucenia. Dlatego Kościół zachęca do jałmużny w wymiarach duchowych. Jan Paweł II uczył o *nowej wyobraźni miłosierdzia*, która pozwala na odkrycie wielorakich postaci ludzkiej biedy i szukaniu zaradzenia im. Pisał: *W naszej epoce wiele jest bowiem potrzeb, które poruszają wrażliwość chrześcijan. Nasz świat wkracza w nowe tysiąclecie pelen sprzeczności, jakie niesie z sobą rozwój gospodarczy, kulturowy i techniczny, który niewielu wybranym udostępnia ogromne możliwości, natomiast miliony ludzi nie tylko pozostawia na uboczu postępu, ale każe się im zmagać z warunkami życia uwłaczającymi ludzkiej godności. Jak to możliwe, że w naszej epoce są jeszcze ludzie, którzy umierają z głodu, skazani na analfabetyzm, nie mający dostępu do najbardziej podstawowej opieki lekarskiej, pozbawieni domu, w którym mogliby znaleźć schronienie? Ten krajobraz ubóstwa może poszerzać się bez końca, jeśli do starych jego form dodamy nowe, dotykające często także środowisk i grup ludzi materialnie zasobnych, którym wszakże zagraża rozpacz płynąca z poczucia bezsensu życia, niebezpieczeństwo narkomanii, opuszczenie w starości i chorobie, degradacja lub dyskryminacja społeczna*¹⁹. Istotą wyobraźni miłosierdzia jest miłość, z jaką służy się bliźnim.

Jałmużną mogą stać się uczynki miłosierdzia względem duszy i ciała, jeśli są dokonywane w duchu miłości i troski o bliźniego w potrzebie. *Pismo Święte zachęcając nas, abyśmy popatrzyli na jałmużnę w sposób głębszy, sięgając poza wymiar czysto materialny, poucza nas, że więcej radości jest w dawaniu aniżeli w braniu* (por. Dz 20,35). *Kiedy naszym postępowaniem powoduje miłość, wyrażamy prawdę naszego istnienia: zostaliśmy bowiem stworzeni nie dla samych siebie, lecz dla Boga i dla braci* (por. 2 Kor 5,15). *Ilekcio z miłości do Boga dzielimy się naszymi dobrami z potrzebującym bliźnim, zawsze doświadczamy, że pełnię życia rodzi miłość i ze wszystko zwraca się jako błogosławieństwo w postaci pokoju, wewnętrznego zadowolenia i radości. Ojciec niebieski wynagradza jałmużny swoją radością*²⁰. Miłość bliźniego wyrażająca się w konkretnych czynach: obecności, jałmużnie, pomocy duchowej daje wiele satysfakcji i radości. Uskrzydła, pozwala cenić sobie życie, pomimo problemów,

¹⁹ Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte*, na zakończenie wielkiego jubileuszu roku 2000, nr 50.

²⁰ Benedykt XVI, *Orędzie na Wielki Post 2008*, nr 4.

trudności, obecnego w nim cierpienia. Jałmużna jest także dziełem pokutnym. Poprzez nią chrześcijanin może wyrazić wole swego nawrócenia i nowego życia. Dlatego Kościół zachęca do jałmużny przypominając, że: *Jałmużna uwalnia od śmierci i oczyszcza z każdego grzechu* (Tb 12,9) i daje dostęp do Bożego miłosierdzia, według zapewnienia Chrystusa: *Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia Bożego dostąpią* (Mt 5,7).

4. Pielgrzymki i procesje pokutne

Wezwanie do pokuty rozumianej jako umartwienie i wysiłek ascetyczny mający na celu panowanie nad pożądliwością ciała i wyzwalenie się z grzesznych przyzwyczajęń znalazło w duchowości chrześcijańskiej swój wyraz w konkretnych czynach i postawach pokutnych. Jedną z praktyk pokutnych, rozwijającą się już we wczesnym chrześcijaństwie była zakorzeniona biblijnie pielgrzymka²¹.

Było to dzieło, poprzez które chrześcijanie wyrażali swą pobożność – udawali się do miejsc świętych, nieraz bardzo odległych od ich domów rodzinnych, by zaspokoić pragnienie bycia blisko Boga. *Duchowym celem pielgrzymki jest wypełnienie aktów kultu, poprzez które pielgrzym dziękuje Bogu za łaski, spełnia przyrzeczenie, pokutuje lub pragnie ubłagać łaskę*²². Pielgrzymka jest świadectwem wiary, *jest praktyką czynnej ascezy i pokuty za ludzkie słabości*, wyraża nieustanną czujność człowieka wobec własnej ułomności i przygotowuje go *wewnętrznie do przemiany serca*²³.

Uprzywilejowanym miejscem pielgrzymek były miejsca związane z życiem ziemskim Jezusa. Pielgrzymi z Europy pokonywali trudy długiej i niebezpiecznej podróży, by dotrzeć do Betlejem, Jerozolimy, Nazaretu i innych miejscowości, które były świadkami wydarzeń ewangelicznych. Pielgrzymowano do miejsc związanych z kultem męki Pańskiej oraz grobów męczenników.

Miejscem pielgrzymek było również Wieczne Miasto, gdzie znajdowały się relikwie Apostołów Piotra i Pawła oraz pamiątki ich nauczania i męczeństwa. W średniowieczu szczególnie popularnym miejscem pielgrzymek było Santiago De Compostella w Hiszpanii, związane ze św. Jakubem Apostołem, do którego prowadziły piesze szlaki niemalże ze wszystkich

²¹ Zob. Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*, Pallottinum Poznań 2003, s. 197-198.

²² M. Matusik, *Pielgrzymka*, w: *Ilustrowany leksykon wiedzy religijnej*, red. Z. Sobolewski, Wyd. „Adam”, Warszawa 2010, s. 450.

²³ Jan Paweł II, Bulla *Incarnationis misterium*, ogłaszająca Wielki Jubileusz roku 2000, nr 7.

zakątków Europy. Oprócz sanktuariów związanych z Męką Pańską i kultem maryjnym, które cieszyły się wielką popularnością zwłaszcza w epoce baroku i zdominowały pobożność ludową, rozwijały się także lokalne sanktuaria, gdzie byli czczeni święci i błogosławieni.

Ruch pielgrzymkowy wzmagala możliwość otrzymania odpustów i nadzieja wyproszenia specjalnych łask, w miejscach uznawanych powszechnie za łaskami słynące. *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii* zwraca uwagę na eschatologiczny, świąteczny, kultyczny i wspólnototwórczy wymiar pielgrzymowania. Duży passus poświęca wymiarowi pokutnemu pielgrzymek: *pielgrzymka podobna jest do «drogi nawrócenia». Idąc do sanktuarium pielgrzym przebywa drogę do uświadomienia sobie własnego grzechu i więzów narzucanych mu przez rzeczy złudne i bezużyteczne, do osiągnięcia wewnętrznej wolności i do głębokiego znaczenia życia.*

Dla wielu wiernych nawiedzenie sanktuarium stanowi sprzyjająca okazję, czasem oczekiwaną, do skorzystania z sakramentu pokuty. Pielgrzymowanie, zarówno w przeszłości, jak i w naszych czasach było i jest rozumiane jako czyn pokutny. Ponadto, jeśli zakończona pielgrzymka miała prawdziwy charakter, wierny wraca z sanktuarium do domu z postanowieniem «przemiany życia», ukierunkowania go zdecydowanie na Boga i nadania mu wyrażnie perspektywy transcendentalnej²⁴.

Stolica Święta popierała praktykę pielgrzymowania poprzez ogłaszanie Jubileuszy. W latach jubileuszowych wierni za odbycie pielgrzymki do wyznaczonych sanktuariów i odbycie spowiedzi św. oraz przyjęcie Komunii świętej zyskiwali odpusty zupełne.

Po raz pierwszy obchody Roku Jubileuszowego odbyły się w Rzymie w 3000 r. z woli papieża Bonifacego VIII. Początkowo jubileusz miał być obchodzony co sto lat, ale czas ten ulegał skróceniu do pięćdziesięciu, a niekiedy do 25 lat, tak jest obchodzony od II poł. XV w., jeśli pozwalały na to okoliczności zewnętrzne. Ostatnim obchodzonym jubileuszem był Wielki Jubileusz Roku 2000. Uroczystościom jubileuszowym w Rzymie przewodniczył św. Jan Paweł II. W Rzymie odpust jubileuszowy można było uzyskać poprzez nawiedzenie czterech bazylik większych.

Obchody Roku Jubileuszowego zaczęto rozciągać na miejsca poza Rzymem, by ułatwić wiernym dostęp do odpustów i łask jubileuszowych. I tak wierni w Polsce, mogli uzyskać w 1450 r. odpusty nawiedzając kościoły katedralne w Gnieźnie, Krakowie, Lwowie i Wilnie. W latach

²⁴ Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*, dz. cyt., s. 201.

jubileuszowych 1983 i 2000 można było uzyskać odpusty zupełne nawiedzając kościoły katedralne i wyznaczone inne świątynie w miejscach pielgrzymek na całym świecie.

Pielgrzymowanie było uważane także za praktykę pokutną i zadawane jako surowa pokuta za najcięższe grzechy. Wiązało się z ryzykiem i wieloma niebezpieczeństwami, gdyż podróżowanie w średniowiecznej Europie nie było łatwe i bezpieczne. Wprawdzie istniała sieć schronisk dla pielgrzymów, ale na drogach grasowały bandy. Niebezpieczeństwo stanowili również saraceni. Na przykład pielgrzymka z polski do Ziemi Świętej mogła zająć nawet trzy lata. Pielgrzymowanie było także czasochłonne i wymagało poświęceń. Pielgrzymi nierzadko wędrowali *o żebraczym chlebie*.

We współczesnym chrześcijaństwie rozwija się ruch pielgrzymkowy, zarówno pieszy jak i za pomocą różnych środków transportu (kolej, autobusy, samochody prywatne). Pewien renesans, zwłaszcza wśród ludzi młodych, przeżywają piesze pielgrzymki do sanktuariów maryjnych. W Polsce dużą popularnością cieszą w okresie letnim piesze pielgrzymki na Jasną Górę. Pielgrzymki te służą pogłębieniu osobistej wiary. Nie brakuje w nich elementów pokutnych. Pątnicy podejmują post, umartwienia i modlitwę wynagradzającą za grzechy. Pielgrzymka stanowi okazję do pogłębionej spowiedzi świętej, do której pielgrzymi przygotowują się poprzez konferencje ascetyczne, rozważania i nabożeństwa pokutne.

Polacy pielgrzymują również do dwóch wielkich sanktuariów maryjnych w Wilnie i Lwowie oraz Licheniu, Gietrzwałdu i wielu innych miejsc związanych z objawieniami maryjnymi. Celem pielgrzymek zagranicznych są sanktuaria maryjne w Lourdes i Fatimie, a nawet odległa Guadalupe w Meksyku.

Rozwija się ruch pielgrzymkowy do sanktuarium Miłosierdzia Bożego w Krakowie-Łagiewnikach oraz diecezjalnych sanktuariów miłosierdzia Bożego. Ruch pielgrzymkowy stanowi wielką szansę duszpasterską. Podczas pielgrzymki pątnicy otwierają się na działanie Boże, są skorzy do głębszej refleksji nad własnym życiem. Często dokonują jego rewizji w świetle Bożego słowa. Pielgrzymka uświadamia im peregrynacyjny charakter życia oraz uczy dokonywania wyborów tego, co jest w życiu najważniejsze. Pielgrzymki służą odrodzeniu ducha pokuty za grzechy, stanowią okazję do uświadomienia wiernym zarówno prawdy o grzechu, jak i jego przewyciężeniu w Chrystusie.

O ile pielgrzymowanie nie zatraciło swego charakteru pokutnego i jest w potocznym rozumieniu łączy się z wysiłkiem ascetycznym, stając się sposobem oczyszczenia i odrodzenia duchowego, o tyle wydaje się, że aspekt pokutny procesji zszedł na dalszy plan, a niekiedy uległ bezpowrotnemu utraceniu.

Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii wymienia wiele rodzajów procesji liturgicznych²⁵. Wśród nich przeważają procesje przypominające wydarzenia zbawcze (np. procesja 2 lutego, procesja w Niedzielę Palmową) lub procesje wotywny (np. procesja w Boże Ciało, procesje eucharystyczne). Pielęgnowane są procesje związane z obchodami świętych podczas uroczystości odpustowych, a także procesja za zmarłych na cmentarzu (1-2 listopada).

Zanikły natomiast procesje o charakterze pokutnym, jakie odbywały się w tzw. Dni Krzyżowe, gdy Kościół błagał o błogosławieństwo Boże dla pracujących. Poprzedzały one uroczystość Wniebowstąpienia Pańskiego. Od poniedziałku do środy błagano o urodzaj i zachowanie od klęsk żywiołowych. Tradycja tej modlitwy pochodzi z Galii, gdzie ok. roku 470 biskup św. Mamert diecezji Vienne ustanowił tę modlitwę w związku z klęską nieurodzaju, trzęsienia ziemi i wojen. Modlono się śpiewając „Litanię do wszystkich świętych”, idąc w procesji do kaplic i krzyży przydrożnych lub innego kościoła. Zwyczaj ten przyjął się w Rzymie za papieża Leona III (VIII/IX w.) i znalazł swe miejsce w księgach liturgicznych od XIII w. Mówi o nim Mszał Piusa V z 1570 r.

Ta procesja była bardzo popularna w średniowieczu. Uczestniczyli w niej w strojach pokutnych władcy, szlachta, a także lud. W procesji brały udział bractwa pokutne.

Obecnie Dni Krzyżowe są dniami modlitw o dobre urodzaje i za kraje głodujące, jednak coraz mniej parafii, nawet wiejskich, organizuje modlitwy w te dni. Mszał rzymski z 1970 r. zostawił decyzję co do obchodzenia tych dni poszczególnym konferencjom episkopatów. KEP zachowała odchody Dni krzyżowych w trzech dniach poprzedzających uroczystość Wniebowstąpienia Pańskiego.

W wielu krajach Europy Zachodniej przetrwały procesje pokutne organizowane w Niedzielę Palmową lub Wielkim Tygodniu, zwłaszcza w Wielki Piątek. Tradycję tę pielęgnują bractwa pokutne nadając jej widowiskowy i spektakularny charakter. Procesje te w sposób obrazowy ukazują misteria Męki Pańskiej, ludzkie cierpienie Chrystusa i Jego Matki. Nierzadko podczas takiej procesji odgrywane są sceny pasyjne. W średniowieczu brali w niej udział biczownicy.

W Polsce wydaje się, że miejsce procesji pokutnych zajmują nabożeństwa Drogi krzyżowej, odprawiane w plenerze. Do najsłynniejszych Dróg krzyżowych, w których uczestniczą tysiące wiernych należy nabożeństwo pasyjne w Kalwarii Zebrzydowskiej.

²⁵ Tamże, s. 172-173.

5. Nabożeństwa wielkopostne

Tak jak grzech posiada swój wymiar społeczny, podobnie i pokuta. Jest ona ważna nie tylko dla wiernego, który pielęgnuje w sobie ducha skruchy i nawrócenia, ale dla całej społeczności uczniów Chrystusa. Dlatego Kościół nie tylko wzywa wiernych do czynienia pokuty indywidualnie, ale również wspólnotowo. *Aby zaś wszyscy chrześcijanie wspólnie mogli pełnić pokutę, która by łączyła ich między sobą, Stolica Apostolska ustanowiła pewne dni i specjalny okres w ciągu roku liturgicznego, żeby w ten sposób lepiej uwypuklić Paschalne Misterium Chrystusa oraz wyprosić szczególną pomoc dla potrzeb Kościoła*²⁶.

Oprócz dni pokutnych, jakimi w kalendarzu liturgicznym Kościoła są poszczególne piątki i Środa popielcowa, chrześcijanie winni zachować pokutny charakter czasu Wielkiego Postu. Okres ten, poprzedzający radość Wielkanocy, ma kilka zasadniczych wymiarów. Jest czasem odnowienia świadomości chrzcielnej, a dla katechumenów czasem bezpośredniego przygotowania do przyjęcia chrztu. W Wielkim Poście wierni są wezwani do czynienia pokuty, zachęcani do spowiedzi świętej oraz podejmowania dzieł miłosierdzia. Pomocą w zbudzeniu ducha pokuty i żalu za grzechy jest wspólnotowe rozważanie Męki Pańskiej. W Polsce wielką popularnością cieszy się nabożeństwo Drogi krzyżowej oraz Gorzkie Żale.

Nabożeństwo Drogi krzyżowej, tradycyjnie wspólnotowo odprawiane w czasie Wielkiego Postu ma swą długą tradycję. Nabożeństwo polega na pobożnym rozważaniu męki Chrystusa podczas wędrowania od stacji do stacji oraz modlitwie. Zwyczaj jego odprawiania narodził się w Jerozolimie, gdzie odtworzono trasę prowadzącą wąskimi uliczkami Jerozolimy do miejsca kaźni Chrystusa i poszczególne stacje upamiętniono kaplicami. To nabożeństwo pasyjne rozpowszechnili w średniowieczu franciszkanie. Powszechnym jest zwyczaj umieszczania stacji drogi krzyżowej na ścianach kościołów i kaplic, by wierni mogli przemieszczać się podczas odprawiania tego nabożeństwa od jednej stacji do drugiej.

Liczbę 14 stacji ustalono ostatecznie w XVII w. Są to: 1. Jezus skazany na śmierć; 2. Jezus bierze krzyż na swe ramiona; 3. Pierwszy upadek Jezusa; 4. Jezus spotyka swą Matkę; 5. Szymon Cyrenejczyk pomaga nieść krzyż Jezusowi; 6. Święta Weronika ociera twarz Jezusa; 7. Jezus upada pod krzyżem po raz drugi; 8. Jezus pociesza płaczące niewiasty; 9. Trzeci upadek Pana Jezusa; 10. Pan Jezus z szat obnażony; 11. Jezus przybity do krzyża; 12. Śmierć Jezusa; 13. Jezus zostaje zdjęty z krzyża; 14. Złożenie ciała Jezusa do grobu. Większość z tych stacji (1, 2, 5, 8, 10, 11, 12, 13 i 14) ma swe uzasadnienie w Ewangelii.

²⁶ Paweł VI, dz. cyt. III.

Współcześnie pojawiły się propozycje zmieniające kształt *Drogi krzyżowej*, mające na celu jest wierniejsze powiązanie z Pismem Świętym. W 1991 r. Jan Paweł II odprawił w Wielki Piątek biblijną *Drogę krzyżową*, która składała się wyłącznie ze stacji mających uzasadnienie w teście ewangelicznym. Papież Benedykt XVI zatwierdził nowy kształt nabożeństwa w 2007 r. i pozwolił na jego publiczne odprawianie. Alternatywna do tradycyjnej *Droga krzyżowa* składa się również z 14 stacji: 1. Jezus w Ogrodzie Oliwnym; 2. Jezus zdradzony przez Judasza; 3. Jezus skazany przez Sanhedryn; 4. Piotr wypiera się Jezusa; 5. Jezus sądzony przez Piłata; 6. Jezus biczowany i koronowany cierniem; 7. Jezus bierze krzyż na swe ramiona; 8. Szymon z Cyreny pomaga nieść krzyż Jezusowi; 9. Jezus spotyka niewiasty jerozolimskie; 10. Jezus przybity do krzyża; 11. Jezus obiecuje swoje Królestwo żałującemu łotrowi; 12. Matka i umiłowany uczeń pod krzyżem Jezusa; 13. Jezus umiera na krzyżu; 14. Jezus zdjęty z krzyża i złożony do grobu.

Pokutny charakter *Drogi krzyżowej* wyraża się zarówno w intencji, w jakiej jest odprawiana, jak i w pieśniach, rozważaniach i modlitwach, które ukazują zarówno wielkość ludzkiej nieprawości, będącej przyczyną męki Chrystusa, jak i Jego nieskończonej miłości, która dźwiga i przebacza. Za pobożne odprawienie *Drogi krzyżowej* można uzyskać odpust.

W Polsce w okresie Wielkiego Postu odprawiane są *Gorzkie Żale*. Podczas nabożeństwa głoszone jest kazanie pasyjne. Po raz pierwszy odprawiono *Gorzkie Żale* w 1707 r. w kościele św. Krzyża w Warszawie. Tekst nabożeństwa napisał ks. Wawrzyniec Stanisław Bonning (Benik), misjonarz, który opiekował się Bractwem Św. Rocha.

Nabożeństwo to szybko rozpowszechniło się ze względu na swój liryczny i głęboki charakter. W XIX wieku było śpiewane nie tylko w kościołach, ale w domach. Księża Misjonarze rozpowszechnili to nabożeństwo w innych krajach (Litwa, Czechy, Anglia, Niemcy, Ameryka Północna), choć nie zyskało tam takiej popularności, jak w Polsce.

6. Nabożeństwa pokutno-wynagradzające

Paweł VI zwrócił uwagę na inne, niż post formy rozwijania ducha pokuty. *Przed wszystkim nalega Kościół, aby wszyscy praktykowali cnotę pokuty, wytrwale spełniając obowiązki swego wieku i stanu, oraz cierpliwie znosząc utrapienia, jakie towarzyszą codziennym potrzebom ich ziemskiego życia i niepewne warunki, które wnoszą do duszy udrękę. Niektórzy zaś członkowie Kościoła, złożeni niemocą, chorobą, dotknięci ubóstwem, lub innymi*

nieszczęściami, albo którzy «prześladowanie cierpią dla sprawiedliwości», są wezwani, by swoje boleści cierpliwie połączyli z Chrystusem, bo w ten sposób obowiązki pokuty nie tylko pełniej wykonują, ale także życiem, wspartym łaską Bożą, tak braciom, jak i sobie wysłużyć mogą szczęśliwość obiecaną w Ewangelii²⁷.

Tenże papież, odwołując się do wielowiekowej tradycji ascetycznej Kościoła, wspomina również o cielesnych umartwieniach i wyrzeczeniach się przyjemności: *Kościół przeto do jednego zachęca wszystkich wiernych, aby oprócz niewygód i nieszczęść, jakie przynosi życie codzienne, również odpowiedzieli na Boże przykazanie pokuty i to poprzez jakieś czyny cielesnego umartwienia²⁸.*

W ostatnich stuleciach rozwinęły się formy kultu o charakterze pokutno-wynagradzającym Bogu za grzechy całego świata, które wywodzą się z objawień prywatnych, akceptowanych przez Kościół. Szczególnie popularny jest kult wynagrodzenia Najświętszemu Sercu Jezusowemu, zrodzony pod wpływem objawień św. Małgorzaty Marii Alacoque.

Klasztor w Paray stał się miejscem nadzwyczajnych objawień Najświętszego Serca Jezusowego. Rozpoczęły się one 27.12.1673 r. Siostra Małgorzata modliła się przed Najświętszym Sakramentem, doświadczając szczególnej bliskości Boga. Zatopiona w głębokiej modlitwie usłyszała słowa Chrystusa: *Moje Boskie Serce goreje tak wielką miłością ku ludziom, a zwłaszcza ku tobie, że nie może już powstrzymać w sobie płomieni tej miłości. Musi je rozlać za twoim pośrednictwem i ukazać się ludziom, by ich ubogacić drogocennymi skarbami, które ci odślaniam, a które zawierają łaski uświęcające i zbawienne, konieczne, by ich wydobyć z przepaści zatracenia. I dla wypełnienia tego zamiaru wybrałem ciebie jako przepaść niegodności i nieumiejętności, ażeby wszystko było wykonane przeze mnie²⁹.* Małgorzacie z trudem przyszło opisać niewysłowioną radość i szczęście, jakie zrodziło w niej to mistyczne doznanie. *Potem zażądał mego serca; prosiłam Go, żeby je wziął; co też uczynił i zanurzył je w swoim uwielbienia godnym Sercu. I dał mi zobaczyć, jak w tym Sercu niby mała drobina trawiło się jako w gorejącym ognisku. Wyciągnąwszy je stamtąd, jako płomień gorejący w kształcie serca, wstawił je na to miejsce, z którego je wziął, mówiąc do mnie: „Patrz ukochana moja, oto kosztowny zadatek mojej miłości. (...) A jako znak, że wielka łaska, którą ci wyświadczyłem,*

²⁷ Tamże, III b.

²⁸ Tamże, III c.

²⁹ Św. Małgorzata Maria Alacoque, *Pamiętnik duchowy*, Klasztor Sióstr Wizytek, Kraków 2003, s. 76.

*nie jest bynajmniej urojeniem, i że jest ona fundamentem tych wszystkich, które ci mam jeszcze wyświadczyć, to chociaż zamknąłem ranę twego boku, ból pozostanie ci na zawsze. A jeśli dotychczas używałaś tylko nazwy tego mojej niewolnicy, odtąd daję ci nazwę umiłowanej uczennicy Najświętszego Serca mojego*³⁰.

Objawienie dogłębnie poruszyło serce Małgorzaty. Nie potrafiła przez kilka dni dojść do siebie. W każdy pierwszy piątek miesiąca ponawiało się widzenie Serca Jezusowego. Tak o tym pisze święta: *Pewnego razu, gdy był wystawiony Najświętszy Sakrament uczulam, że jestem całkowicie zebrana w moim wnętrzu przez nadzwyczajne skupienie wszystkich moich zmysłów i władz; ukazał mi się wtedy Jezus Chrystus, mój słodki Mistrz. A ukazał mi się cały jaśniejący chwałą wraz z pięcioma ranami, które rozsiewały blask niby pięć słońc, a z Jego Świętego Człowieczeństwa dobywały się płomienie, ale przede wszystkim z Jego uwielbienia godnej piersi, podobnej do gorejącego ogniska. A kiedy pierś się rozwarła, ukazał mi Pan swoje serce, na wskroś kochające i godne kochania. Ono to było żywym źródłem tych płomieni. Wtedy odstąpił mi niewysłowione cuda swej czystej miłości i do jakiego nadmiaru posunął się w umiłowaniu ludzi, od których otrzymuje tylko niewdzięczność i zapomnienie*³¹.

Małgorzata Maria Alacoque usłyszała skargę Jezusa na obojętność i niewdzięczność ludzi oraz wezwanie do podjęcia dzieła wynagrodzenia Boskiemu Zbawicielowi za brak miłości ze strony tych, za których On cierpiał. *Ale ty przynajmniej spraw Mi tę radość i wynagradzaj mi ich niewdzięczność, o ile to uczynić zdołasz*³².

Małgorzata miała wynagradzać Jezusowi za obojętność i niewdzięczność ludzi poprzez komunie świętą przyjmowaną w pierwsze piątki miesiąca oraz Godzinę świętą. *Najpierw przyjmować mnie będziesz w Najświętszym Sakramencie tak często, jak ci na to posłuszeństwo pozwoli, chociaż miałyby cię spotkać przykrości i upokorzenia, które powinnaś przyjmować jako zadatki mojej miłości. Ponadto będziesz przyjmować Komunię św. w pierwsze piątki każdego miesiąca. A we wszystkie noce z czwartku na piątek dam ci uczestnictwo w tym śmiertelnym smutku, który odczuwałem w Ogrodzie Oliwnym. A smutek ten doprowadzi cię, chociaż nie będziesz mogła tego zrozumieć, do tego rodzaju konania, które będzie cięższe do przetrzymania, niż sama śmierć. I żeby mi towarzyszyć w tej pokornej modlitwie, którą zanosilem wówczas do mojego Ojca, wśród wszystkich moich udręczeń, wstawać będziesz między godziną jedenastą a północą,*

³⁰ Tamże, s. 76-77.

³¹ Tamże, s. 78.

³² Tamże, s. 79.

*by w ciągu godziny klęczeć wraz ze mną z twarzą pochyloną ku ziemi. A czynić to będziesz tak dla uśmierzenia boskiego gniewu, błagając o miłosierdzie dla grzeszników, jak dla złagodzenia w pewien sposób goryczy, którą czulem z powodu opuszczenia przez apostołów, iż musiałem czynić im wyrzuty, że nie mogli czuć jednej godziny ze mną*³³.

Wezwanie do pokuty i modlitwy za grzeszny świat zostało wyrażone usilnie w objawieniach fatimskich. Maryja 13.07.1917 r. ukazała dzieciom wizję piekła i zapowiedziała, że ratunkiem dla ginących grzeszników jest nabożeństwo do Niepokalanego Serca. Objawiła również, że ludzkość pogrążająca się w grzech czeka na niewypowiedziane karty Boże. *Aby temu zapobiec, przybędę prosić o poświęcenie Rosji memu Niepokalanemu Sercu i o Komunię świętą wynagradzającą w pierwsze soboty*³⁴. Dnia 10.12.1925 r. objawiła się s. Łucji Maryja z Dzieciątkiem, które powiedziało: *Miej współczucie z Sercem twej Najświętszej Matki, otoczonym cierniami, którymi niewdzięczni ludzie je wciąż na nowo ranią, a nie ma nikogo, kto by przez akt wynagrodzenia te ciernie powyciągał*³⁵. Na bazie objawień fatimskich zrodziło się nabożeństwo pięciu sobót miesiąca. Wierni mają spowiadać się, przyjmować komunie świętą oraz rozważać różaniec w intencji zadośćuczynienia za grzechy. Nabożeństwo to wyraża pragnienie wynagrodzenia Niepokalanemu Sercu Maryi za zniewagi i bluźnierstwa, którymi je ranią grzesznicy. Z objawieniami fatimskimi wiąże się zwyczaj dodawania do modlitwy różańcowej aktu strzelistego, który przekazała Maryja: *O mój Jezu, przebacz nam nasze grzechy, zachowaj nas od ognia piekielnego, zaprowadź wszystkie dusze do nieba i dopomóż szczególnie tym, którzy najbardziej potrzebują Twojego miłosierdzia.*

Rozwijający się dynamicznie kult miłosierdzia Bożego, który swój impuls otrzymał w objawieniach jakie miała polska mistyczka św. Faustyna Kowalska, również zawiera wezwanie do podejmowania czynów pokutnych i modlitwy wynagradzającej za grzechy.

Faustyna stała się apostołką Bożego miłosierdzia wzywając do ufności Bogu, nawrócenia i pokuty. Na aktualność orędzia o miłosiernej miłości Boga zwrócił uwagę Jan Paweł II podczas Mszy św. kanonizacyjnej. Mówił: *To krzepiące orędzie jest skierowane przede wszystkim do człowieka, który udręczony jakimś szczególnie bolesnym doświadczeniem albo przynięciony ciężarem popełnionych grzechów utracił wszelką nadzieję w życiu i skłonny jest ulec pokusie rozpacz. Takiemu człowiekowi ukazuje się*

³³ Tamże, s. 79-80.

³⁴ S. Przepierski, *Przy Niepokalanym Sercu Maryi*, Wyd. Sióstr Loretanek, Warszawa 2014, s. 8.

³⁵ Tamże, s. 9.

łagodne oblicze Chrystusa, a promienie wychodzące z Jego Serca padają na niego, oświecają go i rozpalają, wskazują drogę i napędzają nadzieję. Jakże wielu sercom przyniosło otuchę wezwanie «Jezu, ufam Tobie», które podpowiedziała nam Opatrzność za pośrednictwem Siostry Faustyny! Ten prosty akt zawierzenia Jezusowi przebija najgęstsze chmury i sprawia, że promień światła przenika do życia każdego człowieka. «Jezu, ufam Tobie». (...) Ty zaś, Faustyno, darze Boga dla naszej epoki, darze polskiej ziemi dla całego Kościoła, wyjednaj nam, abyśmy mogli pojąć głębię Bożego Miłosierdzia, pomóż nam, abyśmy osobiście go doświadczyli i świadczyli o nim braciom. Twoje orędzie światłości i nadziei niech się rozprzestrzenia na całym świecie, niech przynagla grzeszników do nawrócenia, niech uśmierza spory i nienawiści, niech uzdalnia ludzi i narody do czynnego okazywania braterstwa. My dzisiaj, wpatrując się razem z tobą w oblicze zmartwychwstałego Chrystusa, powtarzamy twoją modlitwę ufne zawierzenia i mówimy z niezłomną nadzieją: Jezu, ufam Tobie³⁶.

Charakter pokutny i wynagradzający mają liczne modlitwy, które Święta zapisała w swoim *Dzienniczku*³⁷. Pozwalają one grzesznikom ufnie zbliżyć się do Bożego majestatu w nadziei otrzymania przebaczenia i pojednania.

Zakończenie

Chrystusowe wezwanie do zmiany sposobu myślenia i działania oraz pokuty za grzechu stanowi trwały element orędzia chrześcijańskiego. W ciągu wieków Kościół wypracował całą gamę uczynków pokutnych, które wyrażają skruchę oraz wole poprawy grzesznika. Niektóre z nich przeżywają swój renesans współcześnie, inne zdaje się, że przeżywają kryzys i idą w zapomnienie. Chociaż zmienia się współczesny człowiek i jego podejście do grzechu i winy, niezmiennym zostaje duch, który ją ożywia. Wydaje się, że Kościół winien zachęcać do praktykowania różnorodnych form uczynków pokutnych, wśród których na pierwsze miejsce wysuwają się: modlitwa, post i jałmużna. Trzeba wyjaśniać wiernym ich ekspiacyjny charakter, by nie stały się magicznymi rytuałami. Należy wpajać wiernym umiłowanie ducha pokuty poczynając od katechezy szkolnej.

³⁶ Jan Paweł II, *Dar Boży dla naszych czasów*, homilia podczas Mszy św. kanonizacyjnej na Placu Św. Piotra w Rzymie, 30 IV 2000 r., nr 7, w: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/homilie/kanonizacja_30042000.html# (29.10.2014).

³⁷ Taki charakter ma *Koronka do Bożego miłosierdzia* oraz *Nowenna*, w której każdego dnia św. Faustyna przyprowadza do Boga poszczególne grupy grzeszników.

Summary

The spirit of penance and call to repentance

The need of being purified of sins, reconciled with God and willingness of having the wrongs committed repaired, has always been present not only in Judaism and Christianity but also in all other religions. The Old Testament shows the Chosen Nation's sinfulness, the mystery of its iniquity as well as the ability to do penance and be converted. Various penitential practices are its expression. Among them a distinctive place is given to fasting, prayer and almsgiving. The Old Testament speaks about God who is full of mercy and forgives those who repent and shows them His love. Jesus began his teaching with the call to repentance and penance. Christianity has accepted penitential legacy of the New Testament and that of the first Christians, creating numerous pious practices and devotions for the benefit of the spiritual revival. In the course of the ages the spirit of penance in the Church has developed and in various ways enlivened hearts of the faithful.

This article deals with the spirit of penance in the Old and New Testament. It also analyses penitential liturgy and ascetic practices that were in support of spiritual revival. The final part points to the most popular contemporary penitential acts and devotions that prompt repentance among the faithful.

Ks. Dariusz KRUCZYŃSKI*

WSPÓŁCZESNE FORMY SOLIDARNOŚCI Z UBOGIMI

Treść: Wstęp; 1. Rzeczywistość, która woła o solidarność; 2. Solidarność dzisiaj; 3. Aktualność wezwania o „nową wyobraźnię miłosierdzia”; 4. Cnoty teologalne fundamentem solidarności z ubogimi; 5. Zasada pomocniczości w solidarności z ubogimi; Zakończenie; Streszczenie: Contemporary forms of solidarity with the poor.

Słowa kluczowe: solidarność, ubodzy, pomoc ubogim, nowa wyobraźnia miłosierdzia, wiara, nadzieja, miłość.

Key words: solidarity, the poor, providing aid to the poor, a new imagination of mercy, faith, hope, love.

Wstęp

Kościół od swych początków był solidarny z ubogimi. U podstaw jego opcji fundamentalnej na rzecz ubogich leży wola Chrystusa, który szczególną miłością darzył ubogich, chorych, niepełnosprawnych, potrzebujących

* Autor pochodzi z diecezji ełckiej. Świecenia prezbiteratu przyjął w 1997 r. Jest dyrektorem Caritas w rodzinnej diecezji i doktorantem na UKSW w Warszawie. Przedmiotem badań jest problem walki z żebractwem. Jest autorem książki „Krzyk i wołanie biednych. Kościół ełcki w służbie ubogim”, Ełk 2011, oraz licznych artykułów o problematyce społecznej, publikowanych w czasopiśmie „Kwartalnik Caritas”.

duchowego i materialnego wsparcia. Pomagać ubogim można na wiele sposobów, zwracając uwagę na skuteczność świadczonej pomocy. Wiemy jednak, że nie każdy sposób pomagania jest rzeczywistą pomocą. Można także – działając w dobrej woli i starając się pomagać – szkodzić. Dlatego Kościół uczy, że potrzebna jest nowa wyobraźnia miłosierdzia oraz nowe formy solidarności z ubogimi¹.

W niniejszym artykule skupiamy się na geografii świata ubogich, szukając odpowiedzi na pytanie, jakie nowe problemy i wyzwania rodzi współczesna bieda materialna, kulturowa, moralna i duchowa w Polsce. W jakim duchu winni pomagać pracownicy i wolontariusze Caritas? Odniesiemy się do trzech cnót nadprzyrodzonych, ukazując je jako fundament chrześcijańskiej solidarności z ubogimi. Na końcu zwrócimy uwagę na formację postaw religijnych i moralnych pracowników Caritas, by mogła ona skutecznie uniknąć niebezpieczeństwa sekularyzmu. Proponujemy również przemyślenie nowych form solidarności z ubogimi.

1. Rzeczywistość, która woła o solidarność

Co dzisiaj oznacza solidarność z ubogimi? Kiedy zastanawiamy się nad tak sformułowanym pytaniem, przychodzi na myśl wezwanie św. Pawła, skierowane do Galatów: *Jeden drugiego brzemiona noście i tak wypełniajcie prawo Chrystusowe* (Ga 6,2). To najprostsza definicja solidarności, przeżywanej w duchu odpowiedzialności za siebie nawzajem. Początkiem postawy solidarności i braterstwa wobec bliźnich jest zapomnienie o sobie i serdeczna uwaga skierowana na ich potrzeby.

Pracując w Caritas Diecezji Ełckiej zwracamy uwagę na konieczność solidarności z ubogimi materialnie i duchowo, tak, aby w naszym społeczeństwie i wspólnocie Kościoła nie było nikogo, kto byłby pozbawiony prawa do najkonieczniejszych dóbr. Stąd też trzeba mówić o solidarności dzisiaj, ujmując problem z perspektywy działalności charytatywnej Kościoła, akcentując przede wszystkim solidarność jako cnotę moralną i zasadę społeczną. Solidarność winna być rozumiana jako zasada społeczna, porządkująca działanie instytucji, zgodnie z którą struktury grzechu, panujące w stosunkach między osobami i narodami i rodzące różne formy niesprawiedliwości, winny zostać przezwyciężone i przemienione w struktury solidarności, poprzez stworzenie albo odpowiednie zmiany praw, reguł rynku oraz przepisów prawa pracy.

¹ Zob. Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte*, na zakończenie wielkiego jubileuszu roku 2000, nr 50.

Solidarność jest również prawdziwą cnotą moralną, nie zaś tylko jakimś nieokreślonym współczuciem czy powierzchownym rozrzewaniem wobec zła dotykającego wielu osób, bliskich czy dalekich. Przeciwnie, jest to mocna i trwała wola zaangażowania się na rzecz dobra wspólnego, czyli dobra wszystkich i każdego. Wszyscy bowiem jesteśmy odpowiedzialni za ludzi potrzebujących. Solidarność podniesiona została do rangi podstawowej cnoty społecznej, ponieważ mieści się w obszarze sprawiedliwości; cnoty w najwyższym stopniu ukierunkowanej na dobro wspólne, i wiąże się z *zaangażowaniem dla dobra bliźniego wraz z gotowością ewangelicznego «zatracenia siebie» na rzecz drugiego zamiast wyzyskiwania go, «służenia mu» zamiast uciskania go dla własnej korzyści* (por. Mt 10,40-42; 20,25; Mk 10,42-45; Łk 22,25-27)².

Aby odpowiedzieć na pytanie czy jest potrzebna dzisiaj solidarność wzajemna i w jaki sposób może się objawić, musimy najpierw spojrzeć na rzeczywistość społeczno-kulturową, w jakiej żyjemy. Ta zaś jest złożona i trudno definiowalna. Trudno ją zamknąć w gotowe obrazy, ująć w pojęcia i definicje. Dzieje się tak dlatego, że żyjemy w okresie gwałtownych przemian, które dotyczą wielu dziedzin ludzkiego życia. Nie są to jedynie przemiany ustrojowe, polityczne, gospodarcze i społeczne, ale przede wszystkim kulturowe. Obserwujemy zjawisko powstawania nowej mentalności. Dotyczy ono nie tylko spojrzenia na prozaiczne sprawy dnia powszedniego, ale także religii, więzi rodzinnych i międzypokoleniowych.

Z jednej strony rośnie rzesza osób zaliczanych do *wygranych*, którym zmiany ustrojowe i gospodarcze dały życiową szansę polepszenia warunków materialnych i kulturowych swego życia, a z drugiej strony wiele osób nie potrafi odnaleźć się w ciągle ewoluującej rzeczywistości z powodu wieku, braku odpowiednich kompetencji i umiejętności zawodowych i społecznych, barier mentalnych, bezradności czy głęboko zakorzenionej bierność.

Niepokojącym zjawiskiem staje się coraz wyraźniejsze rozwarstwienie społeczne, swoista *gettyzacja* – izolacja poszczególnych grup społecznych. Jej symbolem w dużych miastach są zamknięte osiedla z luksusowymi apartamentowcami, strzeżone przez firmy ochroniarskie i wysokie ogrodzenia, kamery oraz istniejące na ich marginesie stare kamienice i bloki, zamieszkałe przez ludzi, których najważniejszym zmartwieniem jest przeżyć do wypłaty kolejnej emerytury lub zasiłku. Istnieje wąska grupa osób o niebotycznych dochodach i dosyć duża grupa tych, którzy żyją na skraju minimum socjalnego³. W Polsce żyje ok. 650 000 dzieci zagrożonych ubóstwem.

² *Kompendium katolickiej nauki społecznej*, Jedność, Kielce 2005, nr 193.

³ Bieda w Polsce liczbach (2010 r.): 5,7% – odsetek osób żyjących poniżej minimum egzystencji; 17% – odsetek osób zagrożonych ubóstwem; 14% – wskaźnik skrajnego ubóstwa w rodzinach z co najmniej jednym bezrobotnym; 15% – wskaźnik ubóstwa wśród

Niebezpieczeństwem społecznym, jakie obserwujemy, jest narastające zjawisko pogardy wobec ubogich i potrzebujących pomocy. Nie pasują oni, (jakby przeszkadzają), do preferowanych obrazów życia społeczno-ekonomicznego lansowanych w mediach. Nie są ludźmi oszłamiającego sukcesu ekonomicznego. Nie posiadają specjalistycznego wykształcenia, umiejętności korzystania z nowoczesnych nośników informacji, takich jak internet. Nie spożywają lunchów w restauracjach i nie grają w golfa. Są starzy, schorowani, ubierają się niemodnie, z trudnością zaspakajają podstawowe potrzeby.

Starość, niepełnosprawność, bieda, brak wykształcenia i pieniędzy stanowią podstawowe czynniki wykluczenia społecznego. Skazują ludzi na vegetację na marginesie nowoczesnego społeczeństwa, dla którego liczy się przede wszystkim młodość, siła, pieniądze, uroda i sukces.

Można mówić również o tym, że w Polsce bieda staje się dziedziczna. Dzieci rodziców bezrobotnych i żyjących poniżej minimum socjalnego mają gorszy życiowy start, utrudniony dostęp do wykształcenia, często pozbawione są perspektyw na zmianę statusu społecznego. Właśnie ta rzeczywistość złożona i wstydliva, staje się dla nas potężnym wołaniem o solidarność wzajemną i o troskę, by nie doszło do powstania w Polsce *kilku narodów* żyjących obok siebie i bez siebie, podzielonych przez nierówności ekonomiczne.

Kościół podejmując służbę na rzecz ubogich, wzywając do solidarności z najmniejszymi, widzi to zadanie w perspektywie nadprzyrodzonej, jako służbę człowiekowi w Bogu i ze względu na Boga. *Kościelna organizacja posługi charytatywnej nie jest formą opieki społecznej*, łączącej się przypadkowo z rzeczywistością Kościoła, albo inicjatywą, która można by zostawić innym. Należy ona do natury Kościoła⁴. Caritas chrześcijańska jest wypełnieniem największego przykazania, zostawionego przez Chrystusa swoim uczniom. Dla Kościoła solidarność wzajemna i bezinteresowna służba nie jest czymś fakultatywnym, kwestią *dobrej woli*, ale dziełem sprawiedliwości i świadectwem wierności Ewangelii. Przypomina papież Franciszek w swej pierwszej adhortacji, że *każdy chrześcijanin i każda wspólnota są wezwani, by być narzędziami Boga na rzecz wyzwolenia i promocji ubogich; tak, aby mogli oni w pełni włączyć się w społeczeństwo*⁵.

osób z wykształceniem gimnazjalnym; 34% – wskaźnik ubóstwa wśród małżeństw z co najmniej czwórką dzieci, M. Gąsior, *Prawda o polskiej biedzie. W kraju żyją dwa miliony ubogich*, w: <http://natemat.pl/2457,prawda-o-polskiej-biedzie-w-kraju-zyja-dwa-miliony-ubogich> (10.10.2014).

⁴ Benedykt XVI, *Do uczestników spotkania zorganizowanego przez papieską Radę «Cor Unum»*, 23.01.2006, „L'Osservatore Romano” 4 (2006), s. 27.

⁵ Franciszek, Adhortacja *Evangelii gaudium* o głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie, nr 187.

Kościół współczesny potwierdza swą opcję na rzecz ubogich, postrzegając ją bardziej w kategoriach teologicznych niż społecznych, kulturowych i ekonomicznych. Stanowisko wobec ubogich wyraził jednoznacznie papież Franciszek: *Bóg używa im «swego pierwszego miłosierdzia»*. *Ta Boża preferencja ma konsekwencje w życiu wiary wszystkich chrześcijan, wezwanych do tego, by mieć «te same uczucia co Jezus»* (por. Flp 2,5). *Inspirując się nią, Kościół dokonał opcji na rzecz ubogich, pojmowanej jako «specjalna forma pierwszeństwa w praktykowaniu miłości chrześcijańskiej, poświadczona przez całą Tradycję Kościoła»*. Opcja ta – nauczał Benedykt XVI – *zawiera się w chrystologicznej wierze w tego Boga, który dla nas stał się ubogim, aby nas ubóstwem swoim ubogacić. Dlatego pragnę Kościoła ubogiego dla ubogich*⁶.

2. Solidarność dzisiaj

*W świetle wiary solidarność zmierza do przekroczenia samej siebie, do nabrania wymiarów specyficznie chrześcijańskich całkowitej bezinteresowności, przebaczenia i pojednania. Wówczas bliźni jest nie tylko istotą ludzką z jej prawami i podstawową równością wobec wszystkich, ale staje się żywym obrazem Boga Ojca, odkupionym krwią Jezusa Chrystusa i poddanym stałemu działaniu Duch Świętego. Winien być przeto kochany, nawet jeśli jest wrogiem, tą samą miłością jaką miłuje go Bóg*⁷.

Solidarność z ubogimi dzisiaj to przede wszystkim troska o poszanowanie godności i praw każdego człowieka; szczególnie tego, któremu odmawia się go ze względu na jakikolwiek deficyt (wiek, rasę, płeć, status majątkowy, religię, przekonania). Caritas jako misję realizuje pragnienie *bycia głosem ubogich* – mówienia w imieniu tych, którzy tego głosu są pozbawieni, reprezentowania ich w społeczeństwie oraz dopominania się poszanowania ich praw.

Trzeba zatroszczyć się o stwarzanie szans rozwoju dla wszystkich, także dla dzieci z rodzin ubogich. *Pragniemy jednak więcej, nasze marzenia wznoszą się wyżej. Nie mówimy tylko o zapewnieniu wszystkim pokarmu lub «godnego utrzymania», ale żeby mogli się cieszyć «dobrobytem, nie wyłączając żadnego dobra»*. Zakłada to edukację, dostęp do opieki zdrowotnej, a zwłaszcza pracę, ponieważ to w pracy wolnej, kreatywnej, zakładającej uczestnictwo i solidarnej, człowiek wyraża i powiększa godność swojego życia⁸. Stąd też Caritas próbuje otoczyć opieką zapomogową i wycho-

⁶ Tamże, nr 198.

⁷ Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis* z okazji dwudziestej rocznicy ogłoszenia *Populorum progressio*, nr 40.

⁸ Franciszek., dz. cyt., nr 192.

wawczą jak największą liczbę dzieci z rodzin niepełnych, wielodzietnych bądź dysfunkcyjnych. Tworzy świetlice i schroniska służące wyrównywaniu szans edukacyjnych i niwelowaniu różnic pomiędzy dziećmi pochodzącymi z *dobrych domów*, a dziećmi zaniedbywanymi przez ich rodziców.

Pracownicy Caritas zdają sobie sprawę z tego, że są to działania niewystarczające; że na całym społeczeństwie, a zwłaszcza władzy państwowej ciąży obowiązek wypracowania polityki, która zagwarantuje tym dzieciom równy życiowy start oraz dostęp do nauki i dóbr kultury.

Należy zatroszczyć się o najsłabsze grupy społeczne, takie jak bezrobotni, bezdomni, osoby starsze, niedołączone i samotne. Chodzi nie tylko o pomoc materialną dla nich, ale o zmianę postrzegania ich przez społeczność ludzi zdrowych, silnych, młodych i bogatych. Od nas zależy, czy te grupy społeczne zostaną pominięte przy rozdziale dóbr czy też otrzymają to, co im się ze sprawiedliwości i miłości należy.

Ważnym zadaniem Caritas i Kościoła w Polsce jest tworzenie kultury solidarności społecznej, w budowanie której muszą się włączyć wszyscy, zwłaszcza elity kulturalne i społeczne, politycy i media. Niestety w tej dziedzinie jest jeszcze wiele do zrobienia. Jako społeczeństwo jesteśmy coraz bardziej wrogo nastawieni do siebie, skłóceni i podejrzliwi. Dużą winę ponoszą za ten stan rzeczy media, które włączają się stronnictwo w bieżące walki polityczne, antagonizują całe grupy społeczne oraz politycy, którzy szerzą niechęć jednych do drugich. Należy temu stanowczo się sprzeciwić, gdyż manipulacja i podsycanie konfliktów społecznych, religijnych, wcześniej czy później zwróci wszystkich przeciwko wszystkim.

3. Aktualność wezwania o nową wyobraźnię miłosierdzia

Wrogiem ubogich jest obojętność lub odrzucenie. Ci, którym się powiodło odczuwają pokusę, by nie dostrzegać defaworyzowanych ekonomicznie i potrzebujących pomocy. Łatwo jest ulec swoistemu *zaślepieniu*. Grozi ono przede wszystkim młodym, dynamicznym, którzy odnieśli sukces zawodowy i żyją na wysokim poziomie materialnym. Mając możliwość samorealizacji i siły w *wyścigu szczurów*, często gardzą tymi, których wyprzedzają. Bywa, że zaślepią ich blichtr posiadanych dóbr i możliwości. Odgradza ich mentalnie i fizycznie od ubogich uzyskany status społeczny. Odnosząc sukcesy zawodowe wierzą w swą inteligencję i wyjątkowość, a pracując w dużych korporacjach o zagranicznym pochodzeniu, myślą, że przynależą do lepszego i szczęśliwszego świata. Nie wierzą w to, że ich również może dosięgnąć porażka i utrata statusu społecznego.

Nowobogacy naśmiewają się z biednych, źle ubranych, których nie stać na restauracje i puby, markowe ubrania i buty. Bywa, że swoim dzieciom przekazują pogardę wobec rówieśników z uboższych rodzin. Wobec obojętności, lub co gorsza wrogości niektórych grup społecznych tym bardziej pozostaje aktualnym wezwanie papieża Jana Pawła II o *nową wyobraźnię miłosierdzia* zawarte w liście: *Potrzebna jest dziś nowa «wyobraźnia miłosierdzia», której przejawem będzie nie tyle skuteczność pomocy, ale zdolność bycia bliźnim dla cierpiącego człowieka, solidaryzowania się z nim, tak aby gest pomocy nie był odczuwany jako poniżająca jałmużna, ale jako świadectwo braterskiej wspólnoty dóbr*⁹.

Nowa *wyobraźnia miłosierdzia* to nic innego, jak wrażliwość na potrzeby bliźniego, przejawiająca się nie tylko w tym, że im pomagamy, ale skupiona na tym w jaki sposób. Jest to pomoc umotywowana religijnie, znajdująca swe głębokie zakorzenienie w szacunku dla każdego człowieka i uznania go za brata. *Ojciec Święty zauważył, że istotą «nowej wyobraźni miłosierdzia» jest spojrzenie miłości, jakim trzeba ogarnąć ubogich i potrzebujących pomocy. Chodzi zatem nie o jakąkolwiek pomoc, świadczoną tym, którzy o nią proszą, ale o służbę ubogim i potrzebującym wsparcia wyrażającą braterstwo, szacunek dla godności bliźniego w potrzebie, delikatną i dyskretną. Pomagając nie można ranić tych, którym niesiona jest pomoc. Wzorem tak rozumianej «wyobraźni miłosierdzia» jest Chrystus, który obdarowując nią ludzi – obdarował ich sobą. Stał się solidarny z ubogimi stając po ich stronie*¹⁰.

Jak wspomnieliśmy można pomagać na różne sposoby. Bywa, że udzielający pomocy skupiają się wyłącznie na rozwiązywaniu bieżących problemów swych beneficjentów oraz skuteczności i zasadności udzielanego wsparcia. Nie obchodzi ich człowiek, który prosi o pomoc. Nie ingerują w jego życie, ani też nie nawiązują dialogu interpersonalnego, redukując wzajemną relację do tego, co konieczne. Można pomagać niejako *pomijając* osobę, do której wyciąga się pomocną dłoń. Niestety, tak działa wiele instytucji pomocowych, które bardziej czuwają nad zachowaniem odpowiednich przepisów niż wsłuchują się w głos potrzebujących. Jest to relacja nierówności, w której pracownik socjalny znajduje się w lepszej sytuacji od beneficjenta.

W działalności charytatywnej Kościoła, a w szczególności działalności Caritas, chodzi o relację braterstwa i solidarności z ubogimi, która będzie polegała na poszanowaniu ich godności i praw. Wyrazi się ona nie tylko

⁹ Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte*, dz. cyt., nr 49.

¹⁰ W. Hanas, D. Kruczyński, Z. Sobolewski, *Wiara, która działa przez miłość. Katechizm pracowników i wolontariuszy Caritas*, Poznań 2013, s. 73-74.

w trosce o zaspokojenie koniecznych potrzeb życiowych, ale także w dialogu, serdeczności i pomocy duchowej i religijnej. *Godność ubogich ukazana w Chrystusie wyznacza zarazem styl udzielania pomocy*¹¹.

Pomoc duchowa i religijna bywa w działalności charytatywno-opiekuńczej lub humanitarnej całkowicie pomijana. Pomagający pragną przynieść ulgę cierpiącym w sferze materialnej: dostarczają żywność, odzież, środki służące przeżyciu sytuacji kryzysowej. Coraz częściej organizowana jest pomoc psychologiczna i prawna. Niewiele instytucji dba o zaspokojenie potrzeb duchowych i religijnych osób potrzebujących pomocy. Pomijają w ten sposób znaczne źródło cierpienia. Zwrócił uwagę na nie papież Benedykt XVI przytaczając słowa Matki Teresy z Kalkuty, że *kto nie daje Boga, daje zbyt mało*.

Dlatego cenną inicjatywą Caritas w Polsce jest religijna posługa ubogim. W wielu noclegowniach dla bezdomnych lub centralach Caritas, gdzie ubodzy przychodzą z prośbą o pomoc, organizowane są dla nich dni skupienia, rekolekcje i nabożeństwa. Jest stwarzana okazja do rozmowy z kapłanem lub siostrą zakonną na tematy życiowe, moralne i religijne. Warto też wspomnieć ewenement w skali światowej, jakim jest Pielgrzymka osób bezdomnych na Jasną Górę. Osoby korzystające z pomocy pozytywnie reagują na propozycję dialogu duchowego. Są wdzięczne za możliwość wypowiedzenia się. Z pewnością taki dialog pomaga, jeśli nie rozwiązywać starych problemów, to zrozumieć je i lepiej planować swą przyszłość.

Zasadnicza różnica, jaka zachodzi pomiędzy dobroczynnością chrześcijańską a świecką filantropią polega na tym, że chrześcijanin, który udziela pomocy pragnie się dzielić z drugim człowiekiem nie tylko tym, co posiada, ale także swą miłością, wiarą i nadzieją.

4. Cnoty teologalne fundamentem solidarności z ubogimi

Traktując jako zobowiązujący apel papieża Jana Pawła II o nową *wyobraźnię miłosierdzia*, Caritas w Polsce zwraca uwagę na osobiste przymioty pracowników i swoich wolontariuszy. Podkreśla się, że praca w Caritas nie jest zwyczajnym wykonywaniem obowiązków zawodowych w obszarze pomocy socjalnej, ale sposobem realizacji powołania do miłości chrześcijańskiej. Stąd też w formacji pracowników i wolontariuszy zwraca się uwagę na postawę religijną, która jest najsilniejszą motywacją posługi charytatywnej oraz ducha, w jakim pragną wypełniać zlecone im zadania.

¹¹ Z. Sobolewski, *Wiara w Syna Bożego motywacją wolontariatu Caritas*, „Studia Teologiczne Białystok, Drohiczyń, Łomża” 31 (2013), s. 250.

Wiara pozwala pracownikom i wolontariuszom Caritas głębiej i spokojniej spojrzeć na rzeczywistość, w której pracują. Dostrzegają w niej nie tylko zło, potrzeby ludzkie, ale także Bożą Opatrzność, obecną i działającą w historii każdego człowieka. Wiara pozwala przyjmować trudne realia życiowe ze spokojem serca i nadzieją. Chroni przed zniechęceniem i rozpaczą, które rodzą się wobec ogromu potrzeb i znikomości środków zaradczych. Wiara pozwala ofiarować cały wysiłek miłującemu Bogu, bez zamartwiania się o jego rezultaty czy też ewentualne porażki. Ona też sprawia, że nawet najcięższe zadania można wykonać łatwiej i z radością. Tak, więc: *Sila Caritas zależy od siły wiary wszystkich członków i współpracowników. Widok cierpiącego człowieka porusza nasze serce, jednakże sens zaangażowania charytatywnego wykracza poza zwykłą filantropię. To sam Bóg nakłania nas w naszym sercu, by ulżyć nędzy. Tak więc to Jego ostatecznie wnosimy w świat cierpienia, Im bardziej świadomie i im wyraźniej wnosimy Go jako dar, tym skuteczniej nasza miłość będzie zmieniać świat i obudzi nadzieję – nadzieję sięgającą poza próg śmierci, a tylko wtedy jest ona prawdziwą nadzieją dla człowieka*¹².

Warto zwrócić uwagę na niebezpieczeństwo laicyzacji, jakie grozi współczesnej Caritas. Jest nim pokusa kamuflowania swej tożsamości eklezjalnej i religijnych motywów istnienia i działania¹³. Zauważamy niepokojące zjawisko sekularyzacji działalności charytatywnej w wielu Kościołach na Zachodzie. Caritas stała się tam bardziej organizacją pomocową, wzorowo prowadzoną z profesjonalnym personelem niż organizacją kościelną. Zdarza się, że z emblematów Caritas znikają symbole religijne, takie jak krzyż. Powodem takiego postępowania jest chęć uniknięcia zadrażeń z wyznawcami innych religii, którym caritas pomaga. Caritas te otrzymując środki państwowe godzą się na warunek *od-religijnienia* świadczonej pomocy. Stają w tym samym rzędzie z innymi organizacjami pozarządowymi zajmującymi się pomocą socjalną. Ofiarowywana jest pomoc, a starannie przemilczane jej motywy i racje.

Fundamentem solidarności z ubogimi jest także chrześcijańska nadzieja, zarówno w swych wymiarach ziemskich, jak i nadprzyrodzonych. To ona sprawia, że pomagający nie tracą ducha, gdy pomoc okazuje się nieadekwatna do sytuacji. Nadzieja pomaga beneficjentom łatwiej podnieść się po porażce, nieszczęściu lub tragedii życiowej. Daje siłę do dalszej walki o poprawę swej sytuacji życiowej.

¹² Benedykt XVI, *Do uczestników spotkania zorganizowanego przez papieską Radę «Cor Unum»*, 23.01.2006, „L'Osservatore Romano” 4 (2006), s. 27.

¹³ Zob. P.J. Cordes, *Przymioty ludzkie i duchowe tych, którzy działają w kościelnych organizacjach charytatywnych*, w: *Nic nie zastąpi miłości. Materiały z sympozjum naukowego poświęconego duchowości Caritas*. Warszawa, 4 października 2008, red. Z. Sobolewski, Pro Caritate, Warszawa 2009, s. 49.

Pracownicy i wolontariusze Caritas winni być budowniczymi nadziei. Nie mogą dławić jej przez malkontenctwo, ustawiczne narzekania na sytuację w jakiej się znajdują, ludzi, którym pomagają itp. Taka postawa nie służy rozwiązywaniu problemów ani też nie umacnia beneficjentów pomocy w ich poszukiwaniu rozwiązań problemów egzystencjalnych.

By solidarność z ubogimi okazała się skuteczna i twórcza winna opierać się na chrześcijańskiej miłości. Miłość jest cnotą, która upodabnia człowieka do Boga. Ożywiony nią chrześcijanin jest zdolny do heroizmu w służbie bliźnim, zapomnienia o sobie i bezinteresowności w stawianiu się darem dla tych, których kocha.

Miłość bliźniego zakorzeniona w miłości Bożej stanowi najlepszy fundament relacji pomagający – beneficjent. Pozwala uszanować godność proszących o pomoc oraz gwarantuje ich podmiotowe traktowanie przez wolontariuszy i beneficjentów. Miłość ta niweluje różnice i stwarza warunki wzajemnego obdarowywania.

5. Zasada pomocniczości

Wydaje się, że i dzisiaj solidarność z ubogimi nie może przerodzić się w rozdawnictwo dóbr. Widać to dobrze na przykładzie misji katolickich, gdzie misjonarze odchodzą od modelu tradycyjnego, bycia św. Mikołajem, w którym zapewniali swym wiernym pomoc materialną i finansową oraz brali na siebie trud utrzymania misji. Choć nadal jest to konieczne, ze względu na nędzę panującą w większości krajów misyjnych, gdzie wierni nie posiadają możliwości utrzymania misji, misjonarze próbują aktywizować wiernych i uczą ich odpowiedzialności za wspólnotę misyjną. Proszą ich o to, co jest możliwe, np. pracę na rzecz dobra wspólnego.

Katolickiej nauce społecznej nie jest obca zasada pomocniczości. Mówi ona, że nie należy wyręczać podmiotów, zarówno osób indywidualnych, jak i wspólnot oraz instytucji, w tym, co mogą same uczynić. Obowiązuje ona również w relacjach udzielający pomocy – beneficjent. Pracownik lub wolontariusz Caritas posługując ubogim nie powinien tłumić ich inicjatywy, ani też zabierać im możliwości samodzielnego działania i decydowania o sobie. Caritas pomaga najlepiej, gdy aktywizuje możliwości i zdolności swoich podopiecznych, ukazuje rozwiązania problemów i motywuje do zajęcia się nimi. W ten sposób nie są oni pozbawieni kontroli nad swoim życiem, ani też nie delegują odpowiedzialności za nie na innych. Jest to bardzo trudne zadanie, zarówno dla pracowników Caritas, jak i jej podopiecznych. Pierwsi mogą ulec przekonaniu, że beneficjenci, ze względu na swe deficyty osobowościowe i kulturowe nie są w stanie zapanować samodzielnie nad swą sytuacją i pokierować swymi działaniami

w dobrym kierunku. Drudzy zaś wolą przyjmować postawę wyczekującą, asekurancką, która nie zobowiązuje ich do wysiłku. Niejednokrotnie uważają, że lepiej jest, gdy inni za nich podejmą decyzje i rozwiążą ich problemy.

Caritas uczy swoich pracowników i wolontariuszy, że należy podopiecznym stawiać wymagania na miarę ich możliwości. Nikt nie żąda od nich tego, do czego nie są zdolni. Jednak nie powinno się traktować beneficjentów jak osoby całkowicie pozbawione inwencji twórczej oraz możliwości przeprowadzania zmian w swym życiu.

Myśl, by angażować beneficjentów w działania dla ich dobra oraz wymagać od nich aktywności na rzecz siebie i bliźnich znalazła swój wyraz w postawie bł. ks. Ignacego Kłopotowskiego, ojca ubogiej Warszawy-Pragi. Ten wielki społecznik zakładając schroniska dla bezdomnych żądał, by podopieczni uczyli się najprostszyc zawodów i pracowali. Chciał, by chociaż w niewielkim stopniu współuczestniczyli w utrzymaniu noclegowni. Zupełnie starzy i chorzy byli z tego obowiązku zwalniani; inni pracowali np. wyplatając z wikliny kosze. Ta decyzja bł. Ignacego spotkała się z pozytywnym oddźwiękiem u samych zainteresowanych. Mogli w ten sposób podbudować swe poczucie godności poprzez to, że czuli się przydatni dla noclegowni. Zapobiegało to próżniactwu i lenistwu.

Słusznym wydaje się zatem tok myślenia, według którego ubodzy winni być angażowani w działania Caritas. *Oni mogą nas wiele nauczyć. Oprócz uczestnictwa w sensus fidei, dzięki własnym cierpieniom znają Chrystusa cierpiącego. Trzeba, abyśmy wszyscy pozwolili się przez nich ewangelizować. Nowa ewangelizacja jest zaproszeniem do uznania zbawczej mocy ich egzystencji i do postawienia jej w centrum drogi Kościoła. Jesteśmy wezwani do odkrycia w nich Chrystusa, do użyczenia im naszego głosu w ich sprawach, ale także do bycia ich przyjaciółmi, słuchania ich, zrozumienia ich i przyjęcia tajemniczej mądrości, którą Bóg chce nam przekazać przez nich¹⁴.*

Otrzymujący pomoc materialną ubodzy winni ze swej strony dzielić się z innymi tym, co posiadają, np. czasem, pracą lub osobistymi uzdolnieniami. Ma to walor wychowawczy, chroniący przed wykształceniem się postaw roszczeniowych u beneficjentów.

Ważne jest również kształtowanie postawy wdzięczności wobec darczyńców i osób pomagających w sercach osób obdarowywanych. Niestety, często ten aspekt bywa zaniedbywany lub pomijany. Tymczasem to szkodzi i prowokuje rozczarowanie oraz zniechęcenie u tych, którzy pomagają. Nie chodzi przy tym o jakieś nadzwyczajne gesty wdzięczności za otrzymaną pomoc, ale o świadomość moralnego długu, który można spłacić słowem

¹⁴ Franciszek, Adhortacja *Evangelii gaudium*, dz. cyt., nr 198.

dziękuję oraz modlitwą za darczyńców. W ten sposób unika się *znieczulicy społecznej*, której ulegają również ubodzy. Polega ona na tym, że dostrzega się wyłącznie własne potrzeby, a ignoruje innych, którzy znajdują się w podobnej lub trudniejszej sytuacji.

Zakończenie

Solidarność z ubogimi, którą żyje Kościół, pozostaje nadal jednym z najważniejszych jego zadań. Wymaga jednak twórczych poszukiwań form i sposobów docierania do ubogich z Dobrą Nowiną o Bożej miłości oraz angażowania ich. Caritas diecezjalne winny w większym stopniu dostrzegać potencjał tkwiący w swych beneficjentach, z odwagą i determinacją proponować im aktywne uczestnictwo w swoim życiu.

Caritas diecezjalne winny mieć również odwagę ewangelizowania ubogich i wraz z nimi tych, którzy włączają się w dobroczynną działalność kościelną, by nie przerodzić się w pozarządowe organizacje pomocowe zajmujące się problemami socjalnymi. Kościelna Caritas nie może przemilczeć swej tożsamości eklesjalnej ani chrystocentrycznej motywacji swoich działań.

Summary

Contemporary forms of solidarity with the poor

From the very beginning, the Roman Catholic Church supported the poor. At the basis of fundamental option for the poor there is the will of Christ who had unconditional love for the poor, the sick, the disabled and those people who needed spiritual and material support. Aid can be provided in many ways, paying attention to the effectiveness of its help. We know, however, that not every way is an actual aid. Helping can cause harm. That is why the Church teaches that there is a need for a new imagination of mercy as well as new forms of solidarity with the poor.

In this article we focus on the geography of the poor's world, looking for the answer to the question: what kind of new problems and challenges are arising as a result of contemporary material, cultural, moral and spiritual poverty? In what spirit should employees and volunteers of Caritas help? We refer to the three theological virtues presenting them as the foundation of Christian solidarity with the poor. Finally, we pay attention to the formation of religious attitudes of Caritas workers, to enable them to avoid effectively the danger of secularism. Therefore, we suggest taking into consideration new forms of solidarity with the poor.

Ks. Rafał WIERZCHANOWSKI*

PODSTĘPNE WPROWADZENIE W BŁĄD JAKO PRZYCZYNA NIEWAŻNOŚCI MAŁ- ŻEŃSTWA. DOKTRYNA I ORZECZNICTWO

Treść: Wstęp; 1. Treść normy prawnej (kan. 1098 kpk z 1983 r.), A. *Podmiot dotknięty podstępem musi być w błędzie co do przymiotu drugiego nupturienta*, B. *Błąd co do przymiotu musi być bezpośrednią konsekwencją działania podstępnego*, C. *Podstępne oszustwo musi być dokonane dla uzyskania zgody małżeńskiej*, D. *Przedmiotem podstępu winien być przymiot drugiej strony, który ze swej natury może poważnie zakłócić wspólnotę życia małżeńskiego*; 2. Wyrok rotalny c. Defilippi z 04.12.1997 r.; 3. Wyrok Sądu Diecezjalnego w Tarnowie z 5.06.2014 r.; Zakończenie; Summary: Deceit as a cause of marriage invalidity. The doctrine and juridical practice.

Słowa kluczowe: wolność wyboru, poznanie, błąd determinujący, podstęp, wyłudzenie zgody małżeńskiej, retroaktywność.

Key words: freedom of choice, knowledge, error determining the nullity of marriage, deception, marriage consent obtained by fraud, retroactivity.

* Autor pochodzi z diecezji tarnowskiej, mgr lic. teologii i prawa kanonicznego, doktorant na Wydziale Prawa Kanonicznego UKSW w Warszawie. Specjalizuje się w prawie małżeńskim i rodzinnym. Jest członkiem zwyczajnym Stowarzyszenia Kanonistów Polskich.

Wstęp

Nil volitum quod non praecognitum – Nic nie jest chciane, co nie byłoby uprzednio poznane. To średniowieczne adagium w sposób szczególny odnosi się do rzeczywistości małżeństwa, którego siłą sprawczą jest zgoda stron. Ponieważ w akcie zgody małżeńskiej kontrahenci przekazują sobie wzajemnie samych siebie¹, to znaczy najbardziej osobiste prawa, dotykające również sfery stanowienia o własnym ciele, stąd akt zgody musi być w najwyższym stopniu aktem ludzkim – czyli wolnym, świadomym i w pełni chcianym². Tylko w takich okolicznościach można domniemywać u nupturientów wolę zachowania trwałości związku małżeńskiego, jedności osób i realizacji celów, do których – zgodnie z kan. 1055 § 1 kpk z 1983 r. – małżeństwo jest ukierunkowane. Formowanie się konsensusu nie jest aktem jednorazowym, lecz pewnym procesem wymagającym odpowiedniej przestrzeni czasowej. Wszystko po to, by osoba podejmując określone działania, mogła poznać zarówno samą instytucję małżeństwa, jak i przyszłego małżonka. Jak podkreśla wybitny kanonista W. Góralski w *działaniach tych kluczową rolę spełnia rozum, «dostarczając» woli niezbędne – stosownie do wymogów prawa naturalnego – minimum prawdziwego przedmiotu konsensusu. Przedmiot ten powinien być przez nupturienta wystarzająco poznany, a następnie dobrowolnie chciany*³. Już św. Tomasz podkreślał, że wola nie może pragnąć czegoś, co jest jej nieznanem⁴. Inaczej mówiąc, intelekt motywuje (determinuje) wolę do określonego działania, choć nie można powiedzieć, że ją zmusza⁵.

Ustawodawca kościelny, chcąc zapewnić ochronę wolności wyboru przyszłego małżonka, jak również dbając o ważność samego małżeństwa, wprowadził do Kodeksu szereg norm. Dotyczą one m.in. odpowiedniego

¹ KPK 1057 § 2: „Zgoda małżeńska jest aktem woli, którym mężczyzna i kobieta w nieodwołalnym przymierzu wzajemnie się sobie oddają i przyjmują w celu stworzenia małżeństwa”. Szerzej na ten temat: D’Auria, *Il consenso matrimoniale. Dottrina e giurisprudenza canonica*, Roma 2007; C. Burke, *L’oggetto del consenso matrimoniale*, Torino 1997; W. Góralski, *Przedmiot kanonicznej zgody małżeńskiej*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 34 (2001), s. 173-183.

² Por. J. Hervada, *Małżeństwo*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, red. P. Majer, Kraków 2011, s. 782.

³ W. Góralski, *Błąd spowodowany podstępem (kan. 1098 KPK)*, w *św. Tomasz z Akwinu, Summa Theologica*, t. I, q. 82, a. 4, ad. 1.

⁴ „Obie te władze (wola i intelekt) aktami swoimi wzajemnie się obejmują, gdyż intelekt poznaje, że wola chce, a wola chce, by intelekt poznawał”. Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologica*, t. I, q. 82, a. 4, ad. 1.

⁵ Por. J. Krokos, *Zniewolenie wolnością*, w: <http://www.fidesetratio.org/pl/files/plikipdf/krokos4.pdf> (06.11.2014 r.), s. 4.

stopnia wiedzy⁶, ewentualnego błędu co do osoby⁷ i jej przymiotów (*in qualitate personae*)⁸, błędu co do istotnych przymiotów małżeństwa⁹ oraz podstępnego wprowadzenia w błąd. W naszej analizie zajmimy się ostatnim unormowaniem, zamieszczonym w kan. 1098 kpk z 1983 r. Stanowi on, iż nieważnie zawiera małżeństwo ten *kto, (został) zwiedziony podstępem, dokonany dla uzyskania zgody małżeńskiej, a dotyczącym jakiegoś przymiotu drugiej strony, który ze swej natury może poważnie zakłócić wspólnotę życia małżeńskiego*.

Przytoczona norma stanowi pewne *novum* obowiązującej kodyfikacji¹⁰ i jest odpowiedzią na liczne postulaty wysuwane przez grupy studyjne, pracujące przy redakcji obowiązującego Kodeksu¹¹. Oczywiście, jest też

⁶ Kan. 1096 § 1-2 kpk 1983 r.: „Do zaistnienia zgody małżeńskiej konieczne jest, aby strony wiedziały przynajmniej, że małżeństwo jest trwałą wspólnotą mężczyzny i kobiety, skierowaną do zrodzenia potomstwa, przez jakieś seksualne współdziałanie. Po osiągnięciu dojrzałości nie domniemywa się takiej ignorancji”.

⁷ Kan. 1097 § 1 z 1983 r.: „Błąd co do osoby powoduje nieważność małżeństwa”.

⁸ Kan. 1097 § 2 z 1983 r.: „Błąd co do przymiotu osoby, chociażby był przyczyną zawarcia małżeństwa, nie powoduje ważności małżeństwa, chyba że przymiot ten był bezpośrednio i zasadniczo zamierzony”.

⁹ Kan. 1099 kpk z 1983 r.: „Błąd co do jedności lub nierozzerwalności albo sakramentalnej godności małżeństwa nie narusza zgody małżeńskiej, chyba że determinuje wolę”.

¹⁰ Z wprowadzeniem do aktualnego Kodeksu kan. 1098 wiąże się bardzo ciekawa i szeroka dyskusja na temat jego reaktywności, sprowadzająca się de facto do próby określenia źródła jego pochodzenia. Trzeba przyznać, że argumentacja poszczególnych stanowisk jest interesująca. Dziś większość kanonistów skłania się do twierdzenia, że unormowanie to pochodzi z prawa pozytywnego, a nie naturalnego. Tak więc norma unieważniająca zawarta w kan. 1098 nie odnosi się do małżeństw zawartych przed 27.11.1983 r., jak również do małżeństw zawartych poza porządkiem prawnym Kościoła katolickiego. Ten ostatni aspekt jest ważny w sytuacji rozpatrywania przez sądy kościelne spraw o nieważność małżeństw akatolików. Szerzej na ten temat m.in.: G. Leszczyński, *Podstępne wprowadzenie w błąd: Norma z prawa naturalnego czy z prawa pozytywnego?*, „Ius Matrimoniale” 8 (2003), s. 55-69; G. Erlebach, *Ochrona wolności nupturientów w kanonicznym porządku prawnym. Zarys problematyki*, „Prawo Kanoniczne” 52(2009), nr 3-4, s. 209-212; M.T. Romano, *La rilevanza invalidante de dolo sul consenso matrimoniale (can. 1098 C.I.C.): Dottrina e giurisprudenza*, Tesi Gregoriana – Serie Diritto Canonico 44, Roma 2002, s. 95-168; tenże, *Il dolo (can. 1098)*, w: *La giurisprudenza della Rota Roma sul consenso matrimoniale (1908-2008)*, „Studi Giuridici 83”, Città del Vaticano 2009, s. 85-104; B. Nowakowski, *Deceptio dolosa w wyroku Roty Rzymskiej c. Stankiewicz z 19.10.2004, ze szczególnym uwzględnieniem reaktywności kanonu 1098 KPK*, „Ius Matrimoniale” 16 (2011), s. 211-228.

¹¹ Por. M. A. Żurowski, *Kanoniczne prawo małżeńskie okresu posoborowego*, Katowice 1976, s. 260-262; H. Flatten, *Quomodo matrimonium contrahentes iure canonico contra dolum tutandi sint*, Coloniae 1961; E. Szentirmai, *De constituendo vel non impedimento deceptionis in iure matrimoniali canonico*, „Revista Española de Derecho Canonico” 17(1961), s. 71-97.

prostą konsekwencją personalizmu Soboru Watykańskiego II, który w konstytucji *Gaudium et spes* ujął małżeństwo jako ustanowioną przez Boga głęboką wspólnotę życia i miłości, osobiste przymierze rodzące się do życia na skutek powzięcia *nieodwołalnej i osobistej zgody*¹². Nie dziwi więc obowiązująca norma, której zadaniem jest ochrona prawa do elementarnego poznania drugiej strony i ustrzeżenia się przed ewentualnym działaniem podstępny, którego ostatecznym celem jest wyłudzenie zgody małżeńskiej. Wprowadzając ten tytuł nieważności, należący do kategorii *error facti*, prawodawca odszedł od innego tytułu, jakim był *error redundans*, podobnie jak z tytułu błędu co do stanu niewolniczego¹³. W poprzednim Kodeksie kwestię tę regulował kan. 1083 §, n. 1-2¹⁴.

Zmiana kodyfikacyjna nie uzależnia ważności małżeństwa od subiektywnego poczucia krzywdy u osoby poszkodowanej (ofiary podstępu), lecz jawi się jako przejaw próby naprawienia poważnej niesprawiedliwości. Dziś powszechnie uznaje się, że *deceptio dolosa* godzi w samą instytucję małżeństwa w ten sposób, że niweczy dobrowolność zgody małżeńskiej, która *per se* domaga się wolności i prawdziwości w poznaniu. Podstępne wprowadzenie w błąd, jako szczególna forma ingerencji manipulacyjnej, skutecznie uniemożliwia właściwy przebieg procesu kształtowania się zgody małżeńskiej, ponieważ sprawca podstępu fałszuje recepcję poznawczą potencjalnego małżonka¹⁵. Na potrzebę podejmowania naukowych analiz dotyczących kan. 1098 wskazywał papież Jan Paweł II¹⁶. W przemówieniach do Trybunału Roty Rzymskiej zaznaczał, że w Kodeksie istnieją kanony o dużym znaczeniu, a które

¹² Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Deklaracje. Dekrety*, Poznań 2002, nr 48; por. H. Stawniak, *Wspólnotowy charakter małżeństwa w świetle nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego*, „Prawo Kanoniczne” 31(1988), nr 3-4, s. 109-130; tenże, *Problem «bonum coniugum»*, „Prawo Kanoniczne” 32 (1989), nr 1-2, s. 97-118.

¹³ Por. W. Góralski, *Błąd spowodowany podstępem (kan. 1098 KPK) w świetle orzecznictwa Roty Rzymskiej*, „Prawo Kanoniczne” 52(2009), nr 1-2, s. 156; M. Rola, *Podstępne wprowadzenie w błąd jako przyczyna nieważności małżeństwa w aktualnej praktyce sądowej*, „Prawo Kanoniczne” 29 (1986), nr 1-2, s. 206-211.

¹⁴ Kan. 1083 § 2 kpk z 1917 r.: „Error circa qualitates personae, etsi det causam contractui, matrimonium irritat tantum: 1. Si error qualitatis redundet in errorem personae; 2. Si persona libera matrimonium contrahat cum persona quam liberam putat, cum contra sit serva, servitute proprie dicta”.

¹⁵ Por. W. Góralski, G. Dzierżon, *Nieważność małżeństwa zawartego pod wpływem podstępu. Kan. 1098 Kodeksu Prawa Kanonicznego*, Warszawa 2004, s. 11-12; W. Góralski, *Błąd spowodowany podstępem*, dz. cyt., s. 156.

¹⁶ Tamże, s. 157.

wewnętrznej budowie skonstruowane są w dość ogólny sposób¹⁷. Stąd domagają się dalszego dookreślenia tak, by uchronić się przed błędną, innowacyjną i niedokładną interpretacją¹⁸.

1. Treść normy prawnej (kan. 1098 kpk z 1983 r.)

Próba wyczerpującego ujęcia treści normatywnej kan. 1098 kpk z 1983 r. ma bogatą historię¹⁹. Jest tak dlatego, że treść tego kanonu istotnie różni się od kan. 1097 § 1-2 kpk z 1983 r. Ten ostatni wskazuje, że osoba popełniająca błąd sama dokonuje fałszywej oceny przedmiotu i sama jest autorem (powodem) braku zgodności pomiędzy własnym, subiektywnym myśleniem a rzeczywistością. Natomiast w przypadku podstępu, to ktoś inny (z zewnątrz) poprzez manipulację kreuje fałszywą rzeczywistość, wywołując w podmiocie zamierzoną, pozornie prawdziwą (rzeczywistą) percepcję przedmiotu, który sam w sobie jest fałszywy. Mamy więc tu do czynienia z zamachem na proces poznawczy kontrahenta, który jest podstawą aktu

¹⁷ „Ma rimangono ancora canoni, di rilevante importanza nel diritto matrimoniale, che sono stati necessariamente formulati in modo generico e che attendono un'ulteriore determinazione, alla quale potrebbe validamente contribuire innanzitutto la qualificata giurisprudenza rotale. Penso, ad esempio, alla determinazione del “defectus gravis discretionis iudicii”, agli “officia matrimonialia essentialia”, alle “obligationes matrimonii essentialia”, di cui al *can. 1095*, come pure all'ulteriore precisazione del *can. 1098* sull'errore doloso, per citare solo due canoni.” Jan Paweł II, *Allocutio ad Rotae Romanae* z 26.01.1984 r., nr 7, w: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1984/january/documents/hf_jpii_spe_19840126_sacra-rotait.html (29.10.2014).

¹⁸ „Indubbiamente l'applicazione del nuovo Codice può correre il rischio di interpretazioni innovative imprecise o incoerenti, particolarmente nel caso di perturbazioni psichiche invalidanti il consenso matrimoniale (*Codex Iuris Canonici*, *can. 1095*), o in quello dell'impedimento del dolo (*Ivi*, 1098) e dell'errore condizionante la volontà (*Ivi*, 1099) come anche nell'interpretazione di alcune nuove norme procedurali. Tale rischio deve essere affrontato e superato con serenità mediante uno studio approfondito sia della reale portata della norma canonica, sia di tutte le concrete circostanze che configurano il caso, mantenendo sempre viva la coscienza di servire unicamente Dio, la Chiesa e le anime, senza cedere a una superficiale mentalità permissiva che non tiene nel dovuto conto le inderogabili esigenze del matrimonio-sacramento”, Jan Paweł II, *Allocutio ad Rotae Romanae* z 30.01.1986 r., nr 5, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1986/january/documents/hf_jp-ii_spe_19860130_rotait.html (29.10.2014).

¹⁹ Por. A.M. Punzi Nicolò, *La qualitas natura sua consortium vitae coniugalibus perturbare potest*, w: *Diritto matrimoniale canonico. Il consenso*, red. P.A. Bonnet, C. Gullo, t. 2, Città del Vaticano 2003, s. 191-199; C.G. Fürst, *La natura del dolo nel diritto matrimoniale canonico e il problema della retroattività del can. 1098*, w: *Diritto matrimoniale canonico*, dz. cyt., s. 201-204; G. Erlebach, *Ochrona wolności nupturientów*, dz. cyt., s. 209-210; P. Bianchi, *L'interpretazione del can. 1098 da parte della giurisprudenza della Rota Romana*, w: *Errore e dolo nella giurisprudenza della Rota Romana*, Città del Vaticano 2001, s. 109; M. Romano, *La rilevanza invalidante del dolo sul consenso matrimoniale (can. 1098 C.I.C.): dottrina e giurisprudenza*, Roma 2000.

woli, jak również ze złą wiarą, której nie można pogodzić z godnością małżeństwa i jego wymiarem sakramentalnym. Ponieważ nie każde podstępne wprowadzenie w błąd jest przyczyną nieważności małżeństwa, stąd idąc za P.J. Viladrich'em można wskazać na cztery elementy odzwierciedlające pełną treść normy prawnej zawartej w kan. 1098²⁰.

A. *Podmiot dotknięty podstępem musi być w błędzie co do przymiotu drugiego nupturienta*²¹. Element ten wskazuje na skutek podjętego działania. Oznacza to, że aby mogła zweryfikować się norma unieważniająca małżeństwo, u ofiary podstępu musi zaistnieć rzeczywiste wprowadzenie w błąd, czyli powinien zachodzić związek przyczynowy. Jeżeli pomimo wszystkich czynności manipulacyjnych i pozornych, podjętych przez sprawcę *dolus*, osoba obiektywnie nie została oszukana i we właściwy sposób postrzega rzeczywistość, to ta ostatnia nie może powoływać się na podstęp²². Zdaniem W. Góralskiego, analiza poszczególnych orzeczeń Roty Rzymskiej, uprawnia do twierdzenia, iż w zdecydowanej większości judykatura rotalna odrzuca tezę o relewantności prawnej podstępu, niezależnie od tego czy spowodował on błąd czy też nie²³. Komentatorzy wyroków rotalnych, odnosząc się do przyczynowego powiązania, jakie powinno zachodzić między działaniem podstępnym a błędem, podkreślają iż błąd niweczący konsensus małżeński powinien być uprzedni, a nie tylko towarzyszący. Bowiem *error concomitans*, w odróżnieniu od *error antecedens* nie determinuje kontrahenta do zawarcia małżeństwa, gdyż ten nawet w sytuacji niewystąpienia podstępu zawarłby małżeństwo²⁴. Tak więc w przypadku, gdyby mężczyzna, przez przemilczenie, wprowadził kobietę w błąd co do poważnej choroby serca, dla uzyskania jej zgody małżeńskiej, to jeśli

²⁰ Por. P.J. Viladrich, *Zgoda małżeńska*, dz. cyt., s. 820.

²¹ Tamże.

²² Tamże.

²³ Zob. Dec. c. Stankiewicz z 27.01.1994 r., Rotae Romanae Tribunal. *Decisiones seu Sententiae* (dalej: *RRDec.*) 86(1994), s. 62: „Deceptio alterius ope machinationis, fallaciae et calliditatis ab errore prescindi nequit, cum error ipsius actus decipiendi effectum proprium ac necessarium constituat. Nam deceptio alterius in errore consistit”; Dec. c. Faltin z 30.10.1996 r., *RRDec.* 88(1996), s. 674: “Non esse tanti momenti videtur *modus*, quo *effettivamente* viene preparata l'azione dolosa [...], perchè ciò che rende invalido il consenso non è il dolo per se ed in se considerato, ma l'errore causato da dolo, ob defectum obiecti consensus”; Dec. c. Erlebach z 31.01.2002 r., „Ius Ecclesiae” 19 (2007), s. 103: „Omnino necessarium est, ut adsit relatio causalitatis inter machinationem dolosam et errorem vel saltem ut adsit nexus erroris (spontanei) cum dolo negativo; nihil ergo efficit ad mentem can. 1098 quaedam actione dolosa, si nullum sortiatur effectum sub forma erroris in contrahente, vel si error cum habet omnino independentem a dolo patrato”, za: W. Góralski, *Błąd spowodowany podstępem*, dz. cyt., s. 162-163.

²⁴ Tamże, s. 163.

kobieta ta (jako współkontrahent), choć błędnie uważałaby go za zdrowego, poślubiłaby go nawet wtedy, gdyby wiedziała o jego chorobie, to zachodziłby wtedy typowy błąd towarzyszący (*error concomitans*). Zawarta wtedy umowa małżeńska byłaby ważna, gdyż zgoda nie zostałaby powzięta *ex errore*, lecz *cum errore*, czyli w błędzie towarzyszącym, który jako błąd niedeterminujący (nie działający jako *causam dans*) nie unieważnia zgody małżeńskiej²⁵. Podobnie ma się sytuacja z tzw. intencją interpretatywną. Ma ona miejsce wówczas, gdy np. kobieta odkrywając u męża jakiś przymiot negatywny lub brak pozytywnego, twierdzi, że gdyby знаła prawdę nie zawarłaby z nim małżeństwa. W takiej sytuacji brak jest spełnienia znamion ustawowych określonych w kan. 1098 kpk z 1983 r., gdyż zwyczajnie nie istnieje *causam dans*. Zawarte małżeństwo byłoby ważne i nierozwiązywalne²⁶. Jednak błędu nie wolno utożsamiać z ignorancją i warunkiem²⁷. Natomiast co do spełnienia mocy unieważniającej podstępnego błędu, tak jak przypadku symulacji, musi on zaistnieć (bądź trwać jako wirtualny) w chwili wyrażania zgody małżeńskiej²⁸.

B. *Błąd co do przymiotu musi być bezpośrednią konsekwencją działania podstępnego*²⁹. Zakłada to świadome działanie innej osoby (niekoniernie współkontrahenta³⁰) celem wzbudzenia błędu przez zamierzone oszustwo. Nie działa zatem podstępnie ten, kto nieświadomie wprowadza w błąd inną osobę. W takim bowiem przypadku brakuje działania niesprawiedliwego, które w sposób zamierzony ograniczałoby wolność w decydowaniu o zawarciu kontraktu. To oznacza, że istotą działania sprawcy *dolus* jest chęć osiągnięcia konkretnego celu³¹, który realizuje przez zastosowa-

²⁵ Por. Dec. c. Erlebach z 31.01.2002 r., „Ius Ecclesiae” 19 (2007), s. 103; Dec. c. Serrano Ruiz z 01.06.1990 r., *RRDec.* 82(1990), s. 475.

²⁶ Por. M. Rola, *Podstępne wprowadzenie w błąd*, dz. cyt., s. 213-214; W. Góralski, dz. cyt., s. 164.

²⁷ Kan. 1102 § 1 kpk z 1983 r. stwierdza, iż małżeństwo zawarte pod warunkiem dotyczącym przyszłości jest nieważne. Natomiast § 2 dopuszcza możliwość zawarcia małżeństwa pod warunkiem dotyczącym przeszłości lub teraźniejszości, z tym że ważność małżeństwa uzależniona jest od istnienia bądź nieistnienia przedmiotu warunku. Widać więc, że w przypadku warunku kontrahent działa ze względu na przymiot, od którego uzależnia zgodę, natomiast w przypadku błędu zgoda jest wadliwa z powodu braku przedmiotu, ku któremu kieruje się wola zawierającego małżeństwo. Więcej na ten temat: P.J. Viladrich, *Zgoda małżeńska*, jw., s. 825-827.

²⁸ Por. R. Wierzchanowski, *Bonum coniugum i bonum prolis jako przedmiot symulacji zgody małżeńskiej* (kan. 1101 § 2 KPK), „Teologiczne Studia Siedleckie” X (2013) 10, s. 69-70.

²⁹ Por. P.J. Viladrich, *Zgoda małżeńska*, dz. cyt., s. 820.

³⁰ Jeszcze do niedawna w doktrynie przeważał pogląd (wywodzący się ze starego orzecznictwa rotalnego), że autorem podstępu w kontekście kan. 1098 może być jedynie osoba współkontrahenta, por. M. Rola, dz. cyt., s. 211.

³¹ Por. Dec. c. Defilippi z 04.12.1997 r., *RRDec.* 89 (1997), s. 857.

nie środków z natury niegodziwych i wyrządzających szkodę (czyli takich, które są wystarczająco odpowiednie do pokonania powszechnie stosowanej staranności w sprawach ludzkich)³². Dalej, jak zaznacza P. J. Viladrich, podstępne wprowadzenie w błąd może dokonać się tak przez działanie, jak i zaniechanie³³.

Działanie mające na celu wprowadzenie w błąd kontrahenta bywa też nazywane w orzecznictwie rotalnym podstępem pozytywnym, natomiast zaniechanie, realizowane przez milczenie lub zaniedbanie obowiązkowej interwencji, podstępem negatywnym. W wyroku c. Monier z 06.11.1998 r. czytamy: *Prae primis notandum est quod in dolo ad decipiendum alterum contrahentem, necessarium non est ut tractetur de praecisa activitate dummodo sufficiat mera omissio. De re enim docet Exc.mus P.D. Pompedda: Insieme con quel dolo finora descritto, e che potrebbe chiamarsi positivo, si ammette anche la possibilità del cosiddetto dolo negativo (ovvero omissivo) consistente anziché nel mettere in opera macchinazioni di raggiro, nel tacere internazionalmente circostanze essenziali, in silenzio sleale verso l'altro contraente*³⁴. Trzeba też dopowiedzieć, że jakkolwiek za najbardziej pożyteczne, wzajemne oddanie i przekazanie się – w myśl kan. 1057 § 2 kpk z 1983 r. – należy uznać całkowite otwarcie się w akcie zgody małżeńskiej na drugą osobę, to jednak *oddanie* to ma swoje granice. W myśl norm kodeksowych i nauczania Vaticanum II *odnosi się ono wyłącznie do tego, co jest istotne dla wzajemnego małżeńskiego oddania się, nie zaś do elementów przypadłościowych albo tylko doskonalących to oddanie. Nie każde zatem przemilczenie przez kontrahenta może być automatycznie uznane za działanie podstępne, nie jest on bowiem obowiązany do ujawnienia drugiej stronie całości aspektów dotyczących własnej osoby*³⁵.

C. Podstępne oszustwo musi być dokonane dla uzyskania zgody małżeńskiej³⁶. Normę tę wyraża kan. 1098, w słowach: *zwiedziony podstępem, dla uzyskania zgody małżeńskiej*. Tak więc niesprawiedliwe działanie tylko wtedy niszczy konsens małżeński, gdy błąd ukierunkowany jest na wyłudzenie wewnętrznego aktu woli nupturienta, tj. zgody małżeńskiej. Wtedy to zachodzi relacja przyczynowa pomiędzy *dolum* a *consensus*, a sam podstęp nosi miano bezpośredniego (*dolus directus*).

³² Por. W. Góralski, dz. cyt., s. 158; W. Góralski, G. Dzierżon, *Nieważność małżeństwa*, dz. cyt., s. 92.

³³ P.J. Viladrich, *Zgoda małżeńska*, dz. cyt., s. 820.

³⁴ Dec. c. Monier z 06.11.1998 r., *RRDec.* 90 (1998), s. 712.

³⁵ W. Góralski, dz. cyt., s. 157.

³⁶ P.J. Viladrich, dz. cyt., s. 820.

Jest to istotne, ponieważ *dolus indirectus*, jako podstępne działanie podjęte *nie* w celu uzyskania zgody małżeńskiej, choćby przez drugą stronę umowy było interpretowane jako wybitnie zmierzające do uzyskania konsensusu małżeńskiego, to jednak nie niszczy istoty wzajemnego oddania się, a w konsekwencji nie powoduje nieważności małżeństwa. Podobnie i poznanie drugiej strony, choć może być utrudnione, to jednak nie można mu przypisać niemożności absolutnej, niepokonalnej, w której zarzucone by zostało naturalne prawo do poznania i wyrażenia zgody na konkretne małżeństwo. Wszystkie komentarze i wyroki Trybunału Roty Rzymskiej zgodnie opowiadają się za wymogiem istnienia odpowiedniej intencji działania podstępnego, bez której *dolus* nie może być uznany za bezpośredni, a co za tym idzie, żaden trybunał nie może z tego tytułu wydać pozytywnego wyroku *pro nullitate*³⁷.

D. Przedmiotem podstępu winien być przymiot drugiej strony, który ze swej natury może poważnie zakłócić wspólnotę życia małżeńskiego³⁸. To sformułowanie oznacza, że przymiot ten musi być obiektywnie poważny w stosunku do *consortium vitae coniugalis*. Musi być powiązany z istotą, celami oraz istotnymi przymiotami małżeństwa³⁹. Ustawodawstwo powszechne i partykularne (jak chociażby *Instrukcja KEP o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa* w Kościele katolickim z 5.11.1986 r.) wyraźnie zaznaczają, iż tego wymogu nie spełniają cechy subiektywne, których obiektywnie nie można sprowadzić do wspólnoty małżeńskiej i w tym kontekście jawią się jako swobodne i trywialne⁴⁰. Kryterium obiektywne (ustawowe) odnoszące się do małżeństwa jako takiego (*in abstracto*), nie zakazuje wzięcia pod uwagę, w niektórych przypadkach, elementu subiektywnego, który jako drugorzędny może wpływać na rozumienie instytucji małżeństwa *in se*⁴¹. Takim *subiectivam* może być kontekst kulturowy, mentalność, wychowanie, zwyczaje czy osobisty projekt życia⁴². Chociaż sam podstęp nie musi być ciężki, to jednak poważność przymiotu, który jest przedmiotem *dolus* jawi się w doktrynie i orzecznictwie rotalnym jako warunek *sine qua non* spełnienia się normy unieważniającej. Dobrze

³⁷ Por. Dec. c. Burke z 25.10.1990, „Ephemerides Iuris Canonici” 49 (1993), nr 1-3, s. 258.

³⁸ P.J. Viladrich, dz. cyt., s. 820-821.

³⁹ Dec. c. Jaravan z 15.03.1994, *RRDec.* 86 (1994), s. 160: „Insuper ut habeatur dolus causa nullitatis matrimonii, oportet ut haec qualitas celata graviter perturbare posit consortium vitae coniugalis id est substantialiter, seu in sua essentia, proprietatibus vel finibus”; por. Dec. c. Monier z 22.03.1996, *RRDec.* 88 (1996), s. 301; Dec. c. Lanversin z 17.03.1993, *RRDec.* 85 (1993), s. 156; Dec. c. Ragni z 27.04.1993, *RRDec.* 85 (1993), s. 290.

⁴⁰ P.J. Viladrich, dz. cyt., s. 821.

⁴¹ Por. Dec. c. Bruno z 19.11.1993, *RRDec.* 85 (1993), s. 674-676.

⁴² Por. L. Ghisoni, *La decezione dolosa (can. 1098) secondo la giurisprudenza della Rota Romana. Rilievi sistematici*, „Quaderni dello Studio Rotale” 14 (2004), s. 79-81.

to widać w wyroku c. Monier z 22.03.1996 r., w którym ponens stwierdza: *Dolus de quo agitur patratu est ad obtinendum matrimoniale consensus. Non requiritur ut dolus sit gravis. Possibilis est et levis dolus satis sit ad ingenuam personam. Quamquam iurisprudentia ac doctrina adhuc occupatae sint in labore canonis eiusque rectam interpretationem stabiliendi, consensus generalis iam adesse videtur nullitatem sub hoc capite invocari non posse nisi agatur de dolo patrato circa qualitatem quae aliquod obiectivum momentum possideat*⁴³.

Przywołana wcześniej *Instrukcja* Konferencji Episkopatu Polski podaje wybrane przymioty, które spełniają wymogi kan. 1098 KPK z 1983 r. Są nimi m.in.: niepłodność (kan. 1984 § 3 KPK z 1983 r.), zaawansowana skłonność do alkoholu, narkomania, ciąża z inną osobą, poważne obciążenia natury moralnej lub finansowej będące konsekwencją dotychczasowego życia jednej ze stron⁴⁴. Nie są więc nimi okoliczności i motywy zawierania małżeństwa, czy też sposoby postępowania lub postawy osoby, chyba że rzeczywiście wpływają one na poważne zakłócenie życia małżeńskiego. Przykładem może być istniejąca anomalia w sferze moralnej lub psychicznej⁴⁵. Oczywiście każde z nich winno istnieć w momencie wyrażania zgody małżeńskiej. Co oznacza, że tylko aktualność i realność, a nie jedynie potencjalność i prawdopodobieństwo, spełniają warunki określone w ustawie⁴⁶.

Bardziej wyczerpującą listę przymiotów, mogących *in sua natura* poważnie zakłócić wspólnotę życia małżeńskiego, podaje W. Góralski. Analizując liczne wyroki Roty Rzymskiej, przywołuje on przymioty, które w procesach sądowych zostały uznane za zdolne do poważnego zakłócenia wspólnoty życia małżeńskiego. Były nimi: choroba zakaźna, ciąża pochodząca od innego mężczyzny, własny status wyznawcy Kościoła katolickiego, niepłodność, prostytutka, skazanie na poważną karę pozbawienia wolności, impotencja (różna od określonej w kan. 1084 § 1 KPK z 1983 r.), przymioty moralne i religijne, dyspozycyjność do pracy i lenistwo, ważny chrzest, popełniona aborcja, zły charakter, epilepsja, zaburzenia psychiczne, wola dostosowania się do kultury różnej od kultury własnego kraju pochodzenia, dyplom lekarski, dziewictwo, fałszywa ciąża, uzależnienie od narkotyków, przyjęcie wiary katolickiej, niewierność, ojcostwo nasciturusa, różnorodne choroby⁴⁷.

⁴³ Dec. c. Monier z 22.03.1996, *RRDec.* 88 (1996), s. 301.

⁴⁴ Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Instrukcja o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele katolickim* z 5.11.1986 r., w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, red. P. Majer, nr 67.

⁴⁵ W. Góralski, dz. cyt., s. 165.

⁴⁶ Por. Dec. c. Monier z 22.03.1996, *RRDec.* 88(1996), s. 302.

⁴⁷ W. Góralski, dz. cyt., s. 171-172.

Dla zobrazowania treści kan. 1098 KPK z 1983 r., jak i sposobu procedowania, poniżej zaprezentowane zostaną dwa wyroki wydane w sprawach o nieważność małżeństwa. Pierwszy jest decyzją Trybunału Roty Rzymskiej, a drugi Sądu Diecezjalnego w Tarnowie.

2. Wyrok rotalny c. Defilippi z 04.12.1997 r.

Jest to ciekawy przypadek podstępnego wprowadzenia w błąd, który stał się przedmiotem rozstrzygnięcia turnusu rotalnego, działającego jako III instancja⁴⁸. Strony sporu zawarły małżeństwo jako młode osoby, po dość długim okresie znajomości. Kobieta wywodziła się z bardzo religijnej i tradycyjnej rodziny, natomiast postawa mężczyzny wobec wiary, zwłaszcza po zawarciu kontraktu, okazała się skrajnie odmienna. Pożycie małżeńskie zostało poważnie zakłócone przez fakt porzucenia przez pozwanego Kościoła katolickiego i przystąpienia do innego związku chrześcijańskiego, dla którego pragnął pozyskać także żonę. Wobec takiego stanu rzeczy kobieta czując się poważnie oszukana, zerwała wspólnotę życia małżeńskiego i powróciła do swoich rodziców⁴⁹.

Dnia 6.03.1992 r. Sąd I instancji, z powództwa kobiety, wydał wyrok za nieważnością małżeństwa z tytułu podstępnego wprowadzenia w błąd odnoszący się do religii współkontrahenta. Jednak decyzja ta nie została potwierdzona przez Trybunał kolumbijski, który działając jako Sąd II instancji, dnia 16.12.1993 r. wydał wyrok *non constare de nullitate matrimonii*. Po takiej decyzji, powódka, zgodnie z przepisami prawa, złożyła apelację do Trybunału Roty Rzymskiej, który 4.12.1997 r. orzekł nieważność tego małżeństwa z ww. tytułu (kan. 1098 KPK z 1983 r.), i to bez przeprowadzania jakiegokolwiek uzupełniającej instrukcji⁵⁰. Pojawia się zatem pytanie, jakie argumenty *in iure* i *in facto* przesądziły o takim wyniku sprawy? Dlaczego Sąd II instancji nie dostrzegł tego, co było oczywistością dla audytorów rotalnych?

Szukając odpowiedzi na wyżej postawione pytania, trzeba wskazać na trzy elementy, które dla turnusu rotalnego okazały się najistotniejsze. Pierwszy z nich dotyczy wyczerpującego zdefiniowania wzajemnego

⁴⁸ Dec. c. Defilippi z 04.12.1997, *RRDec.* 89(1997), s. 853-865. Polska publikacja wyroku: *Błąd spowodowany podstępem (kan. 1098 KPK) w wyroku c. Defilippi z 04.12.1997 r.*, w: W. Góralski, *Matrimonium facit consensus. Z orzecznictwa Trybunału Roty Rzymskiej w sprawach o nieważność małżeństwa rozpoznanych z tytułów dotyczących zgody małżeńskiej (1991-2013)*, Płock 2014, s. 262-274.

⁴⁹ Tamże, s. 262.

⁵⁰ Tamże, s. 263.

samooddania się stron, jakie dokonuje się w akcie zgody małżeńskiej⁵¹. Ponens przypomina, że *autodonatio coniugalitatis* tylko wtedy jest prawdziwe, gdy kontrahenci przedstawiają wobec siebie *realitywisty wizerunek*. W innym przypadku, gdy obraz ten jest istotnie nieprawdziwy, sam przedmiot konsensusu drugiej strony zostaje skażony. Zgoda jest wtedy nieadekwatna i obciążona wadą zwłaszcza po stronie tego, kto dla wyłudzenia zgody małżeńskiej stosuje podstęp⁵². To on, tworząc obraz istotnie różny od rzeczywistego, oszukuje wolę współkontrahenta tak, że skłania się ona do powzięcia określonego aktu prawnego (*deceptio alterius deliberate et fraudulenter commissa*)⁵³. Zachodzi więc podstęp determinujący (*dolus causam dans seu determinans*), w którym intencja wyłudzenia zgody jest nad wyraz zauważalna.

Drugim elementem, istotnym dla finalnego rozwiązania tego procesu jest dowartościowanie kryterium subiektywnego. Chociaż jak wiadomo, w ocenie zdolności przyniotu do poważnego zakłócenia wspólnoty życia małżeńskiego, kryterium obiektywne ma znaczenie przeważające i pierwszorzędne, to jednak w konkretnej sprawie, nie można stracić z pola widzenia kryterium subiektywnego, które dla osoby wprowadzonej w błąd ma znaczenie obiektywnie ważne. W tym przypadku jest nim sytuacja religijna (*religiosa condicio*) kobiety i jej mocne trwanie w wierze katolickiej. W ocenie ponensa, nie może budzić wątpliwości, że jest to *qualitas* obiektywnie znacząca dla ustanowienia wspólnoty życia małżeńskiego. Potwierdzeniem tego są oficjalne wypowiedzi Kościoła, spośród których na szczególną uwagę zasługuje soborowa konstytucja *Gaudium et spes*⁵⁴, *Katechizm Kościoła Katolickiego*⁵⁵ i adhortacja *Familiaris consortio*⁵⁶. Wynika z nich jasno, że wyznawanie tej samej wiary scala małżonków, wspomaga w praktykowaniu wiary oraz gwarantuje należyte wywiązanie się z obowiązku religijnego wychowania potomstwa. W przytoczonym wyroku czytamy: *Jednak samo kryterium obiektywne nie jest skuteczne w ustaleniu, czy w konkretnym przypadku sytuacja religijna może poważnie zakłócić wspólnotę życia małżeńskiego, jeśli nie uwzględni się kryterium subiektywnego. Tym kryterium subiektywnym jest to, że strona zwiedziona*

⁵¹ Kan. 1057 § 2 kpk z 1983 r.

⁵² W. Góralski, *Matrimonium facit consensus*, dz. cyt., s. 263.

⁵³ Dec. c. Burke z 25.10.1990, *RRDec.* 82 (1990), s. 723; Dec. c. Lanwersin z 17.03.1993 r., *RRDec.* 85 (1993), s. 156.

⁵⁴ Por. R. Szychmiller, *Soborowa koncepcja celów małżeństwa*, „*Ius matrimoniale*” 1 (1996), s. 45-58; tenże, *Problem określenia istotnych obowiązków małżeńskich*, „*Ius matrimoniale*” 1 (1996), s. 59-77; A. Pastwa, *Personalistyczna wizja małżeństwa: idealizm czy realizm?*, „*Ius matrimoniale*” 9 (2004), nr15, s. 7-24.

⁵⁵ KKK 1655-1658.

⁵⁶ Por. Jan Paweł II, *Adhortacja Familiaris consortio*, w: *Posoborowe dokumenty Kościoła Katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, red. K. Lubowicki, t. 1, Kraków 1999, nr 49-62.

*podstępem przypisuje najwyższą wagę do pełnej wspólnoty w sprawach religijnych, tak że w przypadku jej nieistnienia wspólnota całego życia doznaje poważnego zakłócenia. Natomiast dla tego, kto pozostaje obojętny w sprawach wiary, nie ma znaczenia sytuacja religijna współmałżonka, nie będąc w stanie zakłócić owej wspólnoty*⁵⁷.

Trybunał II instancji nie miał większej wątpliwości co do waloru subiektywnego *religiosa conditio*. Jak wynikało z zeznań, powódka rzeczywiście przypisywała ogromną wagę wymiarowi religijnemu, a szczególnie trwaniu w pełnej komunii z Kościołem katolickim. W części *in facto* wyroku c. Defilippi możemy przeczytać, że to nastawienie do wiary wynikało z solidnego wychowania, opartego na wartościach religijnych i moralnych. Stąd kobieta wielokrotnie, przy różnych okazjach, ujawniała względem pozwanego nieodwołalną decyzję o zamiarze utworzenia wspólnoty małżeńskiej jedynie według zasad wiary katolickiej. Kwestią dyskutowaną i niejasną dla Sądu apelacyjnego I stopnia, było pytanie: czy w chwili zawierania małżeństwa istniał w podmiocie (w pozwanym) omawiany przyniot, a więc czy rzeczywiście miało miejsce podstępne wprowadzenie w błąd, dokonane dla uzyskania zgody małżeńskiej? Na tak postawione pytanie Sąd II instancji odpowiedział twierdząco⁵⁸. Wynikało to z jednej strony z różnicy zdań uczestników procesu co do rzeczywistej sytuacji religijnej pozwanego w czasie zawierania małżeństwa, a z drugiej strony wiązało się z zeznaniami pozwanego, który jednoznacznie twierdził, że szczerze i w sposób stały wyznawał własną wiarę katolicką, a do wyznania ewangelickiego przystąpił dopiero w okresie po zawarciu małżeństwa⁵⁹.

W ostatniej kwestii sędziowie rotalni wyrazili zdanie przeciwne. Według nich Trybunał II instancji nie wziął pod uwagę bardzo ważnych okoliczności, z których wynikało, że wyznawanie i praktykowanie wiary katolickiej przed ślubem przez kontrahenta było jedynie *pewnym udawaniem*, mającym na celu wyłudzenie zgody małżeńskiej. W tym celu ponens uwypukla pewne sprzeczności i nieścisłości, jakie pojawiają się po zestawieniu zeznań pozwanego złożonych w Sądzie I instancji z zeznaniami składanymi po wezwaniu go przez turnus rotalny (rekwizycja). Ponadto zauważono, iż w przeciwieństwie do zeznań, pozwany nie odznaczał się mocną

⁵⁷ „Attamen solum criterium «obiectivum» efficax non est ad statuedum utrum in casu concreto conditio religiosa turbare possit consortium vitae coniugalitatis, nisi accedat criterium «subieclivum», quo pars, dolo decepta, summum momenrum tribuat plenae communioni in re religiosa, qua ideo absente, graviter turbatur totius vitae consortio; dum e contra pro eo qui indifferens est circa fidem, nihil interest de condicione religiosa alterius coniugis, quae ideo vim non habet in consortium vitae coniugalitatis turbandum”, za: W. Góralski, *Matrimonium facit consensus*, dz. cyt., s. 267-268; por. kan. 755, 1071 § 1, nr 4, 1124 kpk z 1983 r.

⁵⁸ Por. *Błąd spowodowany podstępem (kan. 1098 KPK) w wyroku c. Defilippi z 04.12.1997 r.*, dz. cyt., s. 270.

⁵⁹ Tamże, s. 271.

wiarą katolicką i autentyczną przynależnością do Kościoła. W pisemnym oświadczeniu, przedłożonym powódce przed rozpoczęciem procesu, wyznał otwarcie, że jego decyzja o porzuceniu wiary katolickiej i odejściu od Kościoła, była długim procesem, trwającym kilka lat⁶⁰. Co więcej, powódka zeznała pod przysięgą, że w czasie odejścia od Kościoła katolickiego kontrahent potwierdził, że zawsze darzył sympatią ewangelików. Cenił w nich wykształcenie, poprawność i perfekcyjność. Jak zeznaje jeden ze świadków, mąż powódki posiadał Biblię protestancką, którą skrycie czytał oraz potajemnie uczęszczał na nabożeństwa ewangelików, pod pozorem odwiedzin matki. Tę tezę potwierdził inny świadek – znajomy pozwanego – według którego autor podstępu miał nadzieję, że żona kierowana miłością ku niemu, także kiedyś zmieni religię⁶¹.

Dla sędziów Trybunału Roty Rzymskiej moralnie pewnym stało się przekonanie, że pozwany, przed zawarciem małżeństwa, nie tkwił mocno w Kościele katolickim, a jego wiara była udawana. Wszystko po to, by zdobyć serce powódki, która wielokrotnie dawała do zrozumienia, iż poślubi tylko katolika, tj. wierzącego i praktykującego. W ocenie sędziów porzucenie wiary, w zaledwie kilka miesięcy po zawarciu małżeństwa i publiczne przystąpienie do wspólnoty protestanckiej, potwierdza zeznania strony powodowej⁶² i świadków o dokonanej podstępnie. Zresztą zmiana wiary nie jest jednorazowym wydarzeniem, lecz długotrwałym procesem, którego ujawnienie przekreśliłoby jakąkolwiek szansę na małżeństwo z powódką. Tak więc sprawa zakończyła się wyrokiem pozytywnym: *Affirmative, seu constare de matrimonii nullitate, in casu, ob. dolum a viro convento patratum, ad normam can. 1098 C.I.C.*⁶³.

3. Wyrok Sądu Diecezjalnego w Tarnowie z 5.06.2014 r.

Inny sposób dokonania podstępu, dla uzyskania zgody małżeńskiej, przedstawia wyrok c. Węgrzyn wydany 5.06.2014 r. w Sądzie Diecezjalnym w Tarnowie. Ponieważ wcześniejsza część artykułu w wystarczający sposób zrealizowała treść normatywną zawartą w kan. 1098 kpk z 1983 r., stąd w niniejszym punkcie uwaga zostanie skierowana na relację *in facto*.

⁶⁰ Tamże, s. 271.

⁶¹ Tamże, s. 272.

⁶² „Ideo ipsa Actrix, de cuius credibilitate optima testimonia habentur, indicia haud magni momenti Nobis praebet, ut deducere possimus externe firmam adhaesionem viri Ecclesiae Catholicae dolose ab eo fictam fuisse ne catholicissima sponsa ab eo discederet sed ad matrimonium celebrandum deveniret”. Dec. c. Defilippi z 04.12.1997, *RRDec.* 89(1997), s. 862-863.

⁶³ Tamże, s. 865.

Postępowanie sądowe na poziomie I instancji zostało zainicjowane w wyniku wniesienia przez powoda (mężczyznę) skargi o nieważność małżeństwa na skutek podstępnego wprowadzenia w błąd przez pozwaną (kan. 1098 kpk z 1983 r.), a ponadto z tytułu niezdolności do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich, także po stronie kobiety (kan. 1095, nr 3 kpk z 1983 r.). Małżeństwo to zostało zawarte po kilkuletniej znajomości, gdy powód liczył 19 lat, a pozwana 18. Wspólnota małżeńska trwała zaledwie 17 dni. Trybunał orzekł nieważność małżeństwa stron z obydwu tytułów. Trzeba dodać, że strony procesu otrzymały już wcześniej orzeczenie nieważności zawartego małżeństwa w sądzie cywilnym⁶⁴.

W sprawie prowadzonej przed Sądem tarnowskim, chodziło o popadnięcie przez mężczyznę w błąd co do rzekomej, jak się okazało, ciąży kontrahentki. Autorem podstępnego działania była sama kobieta, która w ten sposób zamierzała wyłudzić, od niechętnego powoda, konsens małżeński. Otóż po kilkuletniej znajomości, podczas której osoby te podjęły współżycie seksualne, pozwana nieoczekiwanie oświadczyła, że jest w ciąży. Dla powoda było to wielkie zaskoczenie. Jednak jako człowiek w pełni odpowiedzialny i honorowy – co zgodnie zeznali świadkowie – zgodził się na zawarcie małżeństwa. Chciał, aby ślub odbył się po narodzinach dziecka, lecz na skutek nalegań, ustąpił wobec żądań pozwanej. Bezpośrednio przed zawarciem małżeństwa pozwana czyniła wszystko, aby za pomocą podstępu, obrany cel osiągnąć: regularnie chodziła do ginekologa, a nawet czasem zmieniała lekarzy, twierdząc że poprzedni byli niekompetentni, pokazywała zdjęcia USG, zabierała powoda do sklepów z asortymentem dla niemowląt i dzieci, w celu dokonania zakupów dla ich przyszłego potomstwa⁶⁵, czytała książki medyczne na temat przebiegu ciąży⁶⁶, a także zażywała lekarstwa zatrzymujące wodę w organizmie po to, by sprawić wrażenie naturalnego przyrostu wagi⁶⁷. Wymieniony zestaw działań podjętych przez pozwaną, jednoznacznie pozwala na przypisanie zaistniałemu podstępowi charakteru determinującego (*dolus causam dans*) i pozytywnego. Wynika to z faktu, iż powód przed zaistnieniem tych okoliczności nie zgadzał się na zawarcie małżeństwa⁶⁸. Działał pod wpływem błędu (*ex errore*), którego przy zastosowaniu zwyczajnych środków ostrożności, nie mógł uniknąć. W ocenie prawnego charakteru podstępnego wprowadzenia w błąd, istotne znaczenie ma także reakcja osoby będącej ofiarą oszustwa.

⁶⁴ Por. Dec. c. Węgrzyn z 5.06.2014, s. 1-2.

⁶⁵ Tamże, s. 4, 5, 6.

⁶⁶ Tamże, s. 8.

⁶⁷ Tamże, s. 7.

⁶⁸ Tamże, s. 9.

W wyroku możemy przeczytać, iż po uzyskaniu informacji o podstępnym wprowadzeniu w błąd powód rozpląkał się, zdjął obrączkę, a pozwaną *odeśłał* do jej rodziców⁶⁹.

Co się tyczy przymiotu, co do którego powód został wprowadzony w błąd, a więc rzekomej ciąży, to został on uznany tak w doktrynie jak i w orzecznictwie Roty Rzymskiej za obiektywnie ciężki, a więc mogący po ujawnieniu prawdy poważnie zakłócić wspólnotę życia małżeńskiego⁷⁰. Z akt sprawy wynika także, że dokonany podstęp był bezpośredni (*dolus directus*), bowiem zachodzi wyraźny związek przyczynowy między działaniem podstępnym a wyrażeniem zgody małżeńskiej. Zresztą protokoły przesłuchań (tak z sądu kościelnego jak i cywilnego) zawierają przyznanie sądowe. W Trybunale biskupim pozwana zeznała: *Powiedziałam powodowi przed ślubem, że jestem w ciąży. Przyznaję się, okłamałam go i całą rodzinę. Chodziłam z nim do lekarza mówiąc wszystkim, że jestem w ciąży, to niestety nie było prawdą. Ja chciałam być w ciąży. Nie myślałam o konsekwencjach tego kłamstwa. Miałam za cel Powoda wprowadzić w błąd odnośnie ciąży i to mi się udało. Przyznaję się*⁷¹. Spełniony został zatem wymóg intencyjności sprawcy podstępu, a mianowicie uzyskanie od osoby pokrzywdzonej zgody małżeńskiej. Gdyby bowiem zastosowanemu działaniu podstępnemu, nie towarzyszyła intencja uzyskania konsensusu, to nie spełniłaby się norma unieważniająca wyrażona w kan. 1098 kpk z 1983 r.⁷²

W prezentowanym wyroku, jeszcze jedna kwestia zasługuje na uwagę. Otóż ponens w części *in facto* przytacza zeznania świadków, według których naleganie pozwanej na zawarcie małżeństwa z powodem miało wyraźny kontekst materialny. Z akt sprawy dowiadujemy się, że mężczyzna pochodził z bogatej rodziny, a ponadto w niedługim czasie miał przejąć po ojcu kierowanie dużym przedsiębiorstwem⁷³. Stąd motywy działania podstępnego stają się jeszcze bardziej wyraźne, natomiast sama decyzja powoda o wstąpieniu w związek małżeński niewiele miała wspólnego z zasadą *nil volitum quod non praecognitum*. To hedonistyczne nastawienie do życia pozwana zdradzała już w szkole średniej, a także w okresie narzeczeństwa, gdy chętnie korzystała z dóbr rodziny przyszłego męża

⁶⁹ Tamże, s. 6, 9, 16.

⁷⁰ Por. Dec. c. Faltin z 30.10.1996, „Monitor Ecclesiasticus” 2(1997), s. 176-187; Dec. c. Serrano Ruiz z 25.10.1996, *RRDec.* 88 (1996), s. 652.

⁷¹ Dec. c. Węgrzyn z 5.06.2014, s. 5.

⁷² Por. M.F. Pompedda, *Annotazioni sul diritto matrimoniale nel nuovo Codice canonico*, w: *Studi i diritto matrimoniale canonico*, Milano 1993, s. 228-230; C.G. Fürst, *La natura del dolo nel diritto*, dz. cyt., s. 204-210.

⁷³ Dec. c. Węgrzyn z 5.06.2014, s. 8.

(np. korzystanie z prywatnego samochodu, etc.)⁷⁴. To przekonanie niektórych świadków potwierdza opinia sądowo-psychologiczna sporządzona przez biegłego na zlecenie Sądu. Sprawa zakończyła się 5 czerwca 2014 r., gdy Sąd I instancji wydał pozytywny wyrok *pro nullitate* z obydwu tytułów⁷⁵.

Zakończenie

Zaprezentowana analiza kan. 1098 kpk z 1983 r. pokazuje, iż jego wartość normatywna jest bogata i złożona. Ponieważ poprzedni Kodeks z 1917 r. nie zawierał tego rodzaju normy, stąd w orzecznictwie sądów niższej instancji czerpano z dorobku judykatury Roty Rzymskiej. Opracowała ona nie tylko podstawowe zasady umożliwiające właściwą aplikację kan. 1098, lecz również wskazała na pewne niebezpieczeństwa związane z niewłaściwym rozumieniem *mens legislatoris*. Dziś powszechnie przyjmuje się, że aby kan. 1098 posiadał moc normy unieważniającej, muszą być spełnione cztery warunki: 1. podmiot dotknięty podstępem musi być w błędzie co do przymiotu drugiej strony; 2. błąd co do przymiotu musi być konsekwencją działania podstępnego; 3. celem działania podstępnego musi być chęć uzyskania zgody małżeńskiej; 4. przedmiotem *dolus* winien być przymiot drugiej strony *quae suapte natura consortium vitae coniugalis graviter perturbare potest*. Gdy zaś chodzi o *ratio legis* obowiązującego unormowania, to jest nim ochrona prawa nupturienta do poznania przyszłego współmałżonka i w pełni wolnego wyboru współkontrahenta.

Kwestią dyskusyjną jest pochodzenie normy prawnej, co związane jest z jej charakterem retroaktywnym. Trzeba jednak powiedzieć, że większość wybitnych kanonistów i audytorów rotalnych skłania się do twierdzenia, iż kanon ten czerpie swój walor prawny z prawa pozytywnego. Oczywiście nie można wykluczyć, że w poszczególnym przypadku podstępne wprowadzenie w błąd mogłoby skutkować błędem istotnym (*error substantialiter*), który sam w sobie powoduje nieważność małżeństwa. Przykładem jest chociażby błąd co do osoby (*error in persona*). W takim jednak przypadku na płaszczyźnie procesowej należałoby zawiązać spór z tytułu kan. 1097 § 1 kpk z 1983 r., a nie z kan. 1098 kpk z 1983 r. Właściwą aplikację normy prawnej kan. 1098 kpk z 1983 r. można znaleźć w wielu wyrokach Trybunałów różnych szczebli. W naszym przypadku był to wyrok rotalny c. Defilippi z 04.12.1997 r. oraz wyrok I instancji c. Węgrzyn z 5.06.2014 r.

⁷⁴ Tamże, s. 9, 16-17.

⁷⁵ Tamże, s. 18.

Summary

Deceit as a cause of marriage invalidity. The doctrine and juridical practice.

In the 1983 Code of Canon Law, the legislator included several legal norms meant to guarantee the freedom of choice of the spouse. One of such regulations (norms) can be found in c. 1098, which states that a marriage is invalid in the following situation: *A person contracts invalidly who enters into a marriage deceived by malice, perpetrated to obtain consent, concerning some quality of the other partner which by its very nature can gravely disturb the partnership of conjugal life.*

The aforementioned canon is somewhat of a novelty in relation to the 1917 Code of Canon Law; therefore, the Tribunal of the Roman Rota played an important role in determining its legal content. The decisions made by the Tribunal have not only become an example for lower level tribunals, but they have also pointed to certain threats associated with the understanding and application of c. 1098. Nowadays, the content of this canon encompasses the following elements, the importance of which was clearly emphasized and indicated by the legislator: deceptive action and its goal, error caused by deception, and the quality of a person which by its very nature could severely disrupt the partnership of conjugal life. Furthermore, the error described by the canon must be not only concomitant (*error incidens*), but also antecedent (*error antecedens, causam dans*), as the former one does not oblige the other party to enter marriage. It is also important not to confuse an error with ignorance or a condition.

Regarding the quality of the other person which by its very nature can gravely disturb the partnership of conjugal life (*consortium vitae coniugal*), the legislation points to several elements, such as: sterility (c. 1984 § 3 of 1983 CIC), advanced proclivity towards alcohol, drug abuse, pregnancy with another person, severe moral or financial burden arising from a spouse's current lifestyle, venereal disease, prostitution, heavy sentence of imprisonment, impotence (different from impotence defined in c. 1084 § of 1983 CIC), religious and moral qualities, disposition towards work and sloth, validity of baptism, performed abortion, bad character, epilepsy, mental disorders, willingness to adapt to a culture different from the culture of a person's homeland, medical diploma, virginity, false pregnancy, drug addiction, acceptance of the Christian faith, infidelity, paternity towards a nasciturus, and various other diseases.

Ks. Marcin Piotr BIDER*

PRÓBA PRZEDSTAWIENIA GENEZY EKSKLAUSTRACJI „AD NUTUM SANCTAE SEDIS” W KOŚCIELE ŁACIŃSKIM NA TLE TROSKI PRAWODAWCY KOŚCIELNEGO O OCHRONĘ „VITA COMMUNIS” (CAN. 594 CIC)

Treść: Wstęp; 1. Etymologia; 2. Prawodawstwo przedkodeksowe; 3. Codex Iuris Canonici z 1917 r.; 4. Wskazania Soboru Watykańskiego II; 5. Życie wspólne – vita communis; 6. Przyczyny nałożenia eksklaustracji; Zakończenie: Summary: The origin of exclaustation «ad nutum Sanctae Sedis» in the Latin Church, as a consequence of the protective measure of «vita communis» (can. 594 CIC).

Słowa kluczowe: profes wieczysty, instytut zakonny, eksklaustracja „ad nutum Sanctae Sedis”, indult, życie wspólne, prawo zakonne.

Key words: perpetually professed, religious institute, exclaustation „ad nutum Sanctae Sedis”, indult, common life, religious law

* Autor ur. 27.05.1972 r. Od 1996 r. studia na KUL: tytuł magistra prawa na podstawie pracy „Zasada sprawiedliwości społecznej w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego w latach 1986-1995”, przygotowanej pod kierunkiem prof. dr. hab. Wojciecha Łączkowskiego.

Wstęp

Współcześni autorzy, przyjmując kryterium kodeksowe, dzielą eksklaustrację na dobrowolną (kan. 686, § 1 i 2 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r. [dalej: KPK])¹ i nałożoną (kan. 686, § 3 KPK). Codex Iuris Canonici z 1917 r. (dalej: CIC) wspominał jedynie w can. 638 CIC o eksklaustracji dobrowolnej.

Eksklaustracja nałożona to udzielenie pozwolenia profesowi ślubów wieczystych na przebywanie przez ściśle określony czas poza wspólnotą zakonną. Indultu eksklaustracyjnego udziela Stolica Apostolska, z zachowaniem słuszności i miłości, odnośnie do członka instytutu na prawie papieskim, lub biskup diecezjalny, odnośnie do członka instytutu na prawie diecezjalnym. Pozwolenie udzielane jest, często nawet wbrew woli samego profesy, na prośbę najwyższego przełożonego, który działa za zgodą i w porozumieniu ze swoją radą.

W literaturze przedmiotu uważa się, że udzielenie profesowi wieczystemu przez kompetentną władzę kościelną eksklaustracji oznacza pozwolenia na czasowe, ściśle określone przez prawo, przebywanie poza instytutem.

trzy lata później licencjat z prawa kanonicznego na podstawie pracy „Eksklaustracja nałożona według KPK”. Jej promotorem był prof. dr. hab. Bronisław Wenantyzubert OFM. W 2005 r. uzyskał na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie, sekcja św. Jana Chrzyciela, tytuł magistra teologii na podstawie pracy „Wymóg misji kanonicznej do nauczania religii w szkole według prawa kanonicznego i polskiego”, przygotowanej pod kierunkiem ks. dr. hab. Andrzeja Kicińskiego, prof. KUL. Natomiast na Wydziale Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL uzyskał stopień naukowy doktora nauk prawnych w zakresie prawa kanonicznego na podstawie rozprawy „Wydalenie fakultatywne z instytutu zakonnego według Kodeksu Prawa Kanonicznego”, przygotowanej pod kierunkiem o. prof. Zuberta. W 2005 r. przyjął święcenia prezbiteratu w katedrze siedleckiej z rąk biskupa siedleckiego dr. hab. Zbigniewa Kiernikowskiego, prof. UMK. Po dwóch latach pracy duszpasterskiej odbył w Rzymie w latach 2007-2010 Studium Rotalne, uzyskując w 2011 r. tytuł adwokata Roty Rzymskiej. Równolegle uczęszczał na zajęcia ze składni i kompozycji języka łacińskiego u prof. Corrado Calvano, UPS-Rzym i ks. Francesco Todisco SAC. W latach 2011-2013 był wiceoficjałem Sądu Biskupiego w Siedlcach. Jest wicerektorem WSD diecezji siedleckiej, wykłada prawo kanoniczne oraz prowadzi seminarium naukowe. Jest adiunktem na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie, sekcja św. Jana Chrzyciela.

¹ Eksklaustracja dobrowolna zwana zwykłą lub „simplex” udzielana jest wyłącznie na wniosek profesy wieczystego. Eksklaustracja dobrowolna obejmuje: udzielaną na okres do lat trzech (kan. 686, § 1 KPK), udzielaną powyżej trzech lat (kan. 686, § 1 KPK), eksklaustrację mniszek (kan. 686, § 2 KPK) oraz „ad experimentum” i „qualificata”, M. Ruessmann, *Exclaustration its nature and use according to current law*, Roma 1995, s. 15. Aktualnie wszystkie rodzaje eksklaustracji są normowane w KPK z wyjątkiem eksklaustracji „ad experimentum” i „qualificata”, zob. J. Kałowski, *Prawo o Instytutach Życia Konsekrowanego według Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich*, Warszawa 1994, s. 146.

Wielu autorów utrzymuje, że eksklaustracja jest formą czasowego i częściowego wyłączenia z instytutu zakonnego², jednakże ten pogląd nie wydaje się słuszny, ponieważ udzielenie eksklaustracji nie narusza inkorporacji, stanowiącej węzeł prawny łączący profesy z jego własnym instytutem. Eksklaustracji nie należy mylić z prawną formą nieobecności w domu zakonnym, ponieważ w naszym przypadku chodzi nie tylko o fizyczną nieobecność, ale o czasowe rozluźnienie więzów łączących zakonniką z instytutem. Udzielenie indultu eksklaustracyjnego powoduje zawieszenie praw i obowiązków nie dających się pogodzić z nową sytuacją prawną.

W niniejszym artykule zostanie podjęta próba ukazania genezy oraz historycznej ewolucji norm prawnych, która doprowadziła do powstania szczególnego typu eksklaustracji, zwanej *ad nutum Sanctae Sedis*. Analiza obejmie rozwój prawodawstwa prawa zakonnego od poł. XIX w. aż do promulgacji Kodeksu w 1983 r. Przyjęte cezury czasowe zawierają zamknięty okres czasowy w historycznym rozwoju norm prawnych. Początkową cezurę czasową stanowi połowa XIX w. Wśród źródeł prawa kanonicznego *fontes existendi* powstałych w II połowie XIX w. można odnaleźć pierwsze przepisy prawne, określające warunki udzielenia pozwolenia na przebywanie profesów poza klauzurą. Nowością tych unormowań, które zręby istniały już wcześniej, było to, że dokonywały rozróżnienia pomiędzy sekularyzacją wieczystą a czasową, której rozwój w XX w. zaowocował powstaniem eksklaustracji *ad nutum Sanctae Sedis*. Natomiast cezura końcowa to data promulgacji Kodeksu w 1983 r., w skład którego po raz pierwszy weszły dotychczasowe pozakodeksowe normy stosowane przy nakładaniu *exclaustratio ad nutum Sanctae Sedis*. Z oczywistych względów w niniejszym artykule nastąpi nie tylko odwołanie się do unormowań Kodeksu z 1917 r., ale w celu ukazania kierunków ewolucji przepisów prawnych również do Kodeksu z 1983 r.

Wśród przyczyn wprowadzenia eksklaustracji do systemu prawnego Kościoła łacińskiego należy wymienić przede wszystkim troskę prawodawcy kościelnego o ochronę *vita communis* (can. 594 CIC). Należy pochylić się nad instytucją eksklaustracji *ad nutum Sanctae Sedis* w roku

² Udzielenie eksklaustracji powoduje częściowe rozluźnienie więzów łączących zakonniką z instytutem. W znaczeniu obiektywnym eksklaustrację należy rozumieć jako pobyt zakonniką poza klasztorem na mocy pozwolenia udzielonego mu przez kompetentną władzę. W czasie tego pobytu profesowi łagodzi się jego stopień zależności od przełożonych. Trudno uważać eksklaustrację za wyłączenie z instytutu zakonnego, ponieważ przepisy o eksklaustracji w KPK zostały umieszczone w artykule o wyjściu z instytutu, a nie o przejściu do innego instytutu lub wydaleniu, J. Kowal, *Geneza i rozwój instytucji eksklaustracji*, „Prawo Kanoniczne” (dalej: PK) 37 (1994), nr 1-2, s. 49; tenże, *Indult eksklaustracji w normach Kodeksu Prawa Kanonicznego i praktyce Kurii Rzymskiej*, PK 40 (1997), nr 1-2, s. 116.

poświęconym życiu konsekrowanemu w kontekście kryzysu, uwarunkowanego współczesną kulturą, który dotyka przede wszystkim przestrzegania ślubu posłuszeństwa i ubóstwa.

1. Etymologia

Termin *exclaustratio*, chociaż nie występuje w słownikach łaciny klasycznej³, to jednak w następnych wiekach wszedł na stałe do terminologii prawa kanonicznego. Termin ten nie tylko nie znajduje się w słownikach łaciny późnego antyku⁴, ale również w słownikach zawierających średnio-wieczną łacinę⁵.

Złożenie słowne *exclaustratio* pochodzi od czasownika łacińskiego *excludere*, pierwotnie *excludere*, powstałego z połączenia przedimka *ex* i czasownika *cludere*. Przedimek *ex* zależnie od swego znaczenia jest tłumaczony różnie. W znaczeniu miejscowym oznacza: *z*⁶, w znaczeniu czasowym: *od*, *odkąd*, a w przenośnym: *spośród*⁷.

Czasownik łaciński *excludere*, *excludere*, tłumaczy się jako: *odłączyć*, *oddzielić*, *wypuścić* lub *usunąć*. Jednakże jego pierwotne znaczenie było nieco inne i oznaczało *wyjmować* lub *wyrywać*⁸, co w późniejszym okresie zaczęto odnosić na gruncie prawa kanonicznego do *zniesienia klauzury zakonnej* lub *zwolnienia z zakonu*⁹.

2. Prawodawstwo przedkodeksowe

Powstanie pierwszej normy prawnej, pośrednio regulującej pobyt zakonika poza klasztorem, datuje się na rok 451¹⁰. Kan. IV soboru chalcedońskiego stwierdza, że „[mnisi], wędrując z miasta do miasta, starają się o to,

³ A. Forcellini, *Lexicon Totius Latinitatis*, t. 2, Bononiae-Patavii 1965 (reprint); M. Plezia, *Słownik łacińsko-polski*, t. 2, Warszawa 1962; *Oxford Latin Dictionary*, wyd. II, Oxford 2012; S. Mariotti, L. Castiglioni, *Il vocabolario della lingua latina. Latino-italiano, italiano-latino*, red. P. Parroni, Torino 2007⁴.

⁴ F. Gaffiot, *Dizionario illustrato latino-italiano*, red. I. Pin, I. Pinto, C. Sorge, Padova 1973.

⁵ Ch. du Fresne, Sieur du Cange, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, t. 3, red. L. Favre, Paris 1938 (reprint).

⁶ F. Bobrowski, *Słownik łacińsko-polski*, t. 1, Wilno 1905, s. 1324-1325.

⁷ A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Poznań 1958.

⁸ M. Plezia, dz. cyt., s. 399.

⁹ A. Jougan, dz. cyt., s. 238; J. Sondel, *Słownik łacińsko-polski dla prawników i historyków*, Kraków 1997, s. 348.

¹⁰ A. Chrapkowski, J. Krzywda, *Komentarz do kan. 686*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa*

aby budować dla siebie klasztory”¹¹. Pośrednio wskazuje to na ich przebywanie poza murami klasztorów, z czym zapewne wiązało się udzielanie im na to odpowiednich pozwoleń. W prawie przedkodeksowym nie używano terminu *exclaustratio*, czego pośrednim dowodem może stanowić fakt, że nie uwzględnienia go również Germovnik w swym indeksie do *Corpus Iuris Canonici*¹². Terminologia prawna używana na oznaczenie czasowego przebywania profesora poza klauzurą zakonną do XVIII w. nie była jeszcze w pełni skrytykizowana. Nawet termin *saecularizatio*, używany na oznaczenie jakiegokolwiek czasowego lub definitywnego prawnego pobytu profesora poza klasztor, jeszcze u Ferraris w jego *Prompta Bibliotheca* był wyłącznie rozumiany jako sekularyzacja dóbr kościelnych¹³. Dopiero w XIX i XX w. w wyniku historycznej ewolucji norm prawnych regulujących sekularyzację ukonstytuowała się w prawie zakonnym eksklaustracja, zwana jeszcze wówczas sekularyzacją czasową. Kanoniści terminu *exclaustratio* od czasów promulgacji Kodeksu w 1917 r. używali na oznaczenie *przebywania przez profesora wieczystego poza klauzurą klasztorną*¹⁴.

W celu uściślenia należy wyjaśnić, że *klauzura*¹⁵ w znaczeniu materialnym w powszechnym prawie zakonnym Kościoła łacińskiego oznacza część domu zakonnego zarezerwowaną wyłącznie dla profesorów, którą wolno im opuszczać jedynie po uzyskaniu stosownego zezwolenia kompetentnego przełożonego. Również nikomu z zewnątrz bez stosownego pozwolenia nie można jej przekraczać. Z oczywistych względów zostaną pominięte rozważania dotyczące rodzajów klauzury zakonnej, ponieważ przynajmniej aktualne prawo zakonne, normujące również eksklaustrację, unormowania dotyczące klauzury pozostawia prawu własnemu¹⁶.

Kanonicznego, t. 2/2, *Księga II. Lud Boży*, cz. 3, *Instytuty życia konsekrowanego i stowarzyszenia życia apostołskiego*, red. J. Krukowski, Poznań 2006, s. 122.

¹¹ *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 1, *Nicea I, Konstantynopol I, Efez, Chalcedon, Konstantynopol II, Konstantynopol III, Nicea II*, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2003, s. 229.

¹² F. Germovnik, M. Thériault, *Indices ad Corpus Iuris Canonici, Octavae Facultas iuris canonici*. Universitas Sancti Pauli 2000².

¹³ F. L. Ferraris, *Secularizatio bonorum ecclesiasticorum*, w: *Prompta Bibliotheca, Canonica, Juridica, Moralis, Theologica nec non Ascetica, Polemica, Rubricistica, Historica*. Addenda ad tomus VIII, t. VIII, Venetiis 1782, s. 19-22.

¹⁴ J. Kowal, dz. cyt., s. 48; B.W. Zubert, *Eksklaustracja*, w: *Encyklopedia Katolicka* (dalej: EK), t. 4, kol. 803.

¹⁵ Klauzura w ciągu wieków różnie była nazywana: „clausura”, „claustrum”, „claustra”, „cloister”, „Klauzur”, „cloître”. Czasami również klauzurą nazywano nawet samą czynność jej zamykania, F. Bogdan, *Geneza i rozwój klauzury zakonnej. Studium prawno – historyczne*, Poznań 1954, s. VI-VIII.

¹⁶ M. Daniluk, *Encyklopedia instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostołskiego. Pojęcia. Terminy. Instytucje. Dokumenty. Czasopisma*, Lublin 2000,

W literaturze przedmiotu nie brakuje przykładów, które potwierdzałyby tezę, że Stolica Apostolska jeszcze przed promulgacją Kodeksu z 1917 r.¹⁷ wyjmowała niektórych profesów spod władzy przełożonych zakonnych i podporządkowywała ich na mocy ślubu posłuszeństwa bezpośrednio sobie lub wskazanym imiennie biskupom diecezjalnym¹⁸. Stolica Apostolska ponadto udzielała sekularyzacji profesom podniesionym do godności biskupiej¹⁹. Stąd też zwolna ukształtowała się dyscyplina prawna, która pozwalała profesom na podstawie specjalnych pozwoleń na czasowe przebywanie poza klauzurą zakonną²⁰. Udzielenie pozwolenia na przebywanie poza klauzurą nazwano *indultum saecularizationis*, który wystawiała Stolica Apostolska wieczyście lub czasowo²¹. Indult zawierał zwolnienie z obowiązku zachowywania przepisów zakonnych²². Pozwolenia czasowego udzielano z powodu zaistnienia jakiejś okresowo trwającej przyczyny (np. choroby rodziców, problemów zdrowotnych samego profesa lub obowiązku dokonania spłaty kredytu). Udzielano indultu na jeden rok, pięć lat lub na czas niezbędny do załatwienia określonej sprawy. W niektórych przypadkach indult sekularyzacyjny obowiązywał aż do czasu określonego w sposób swobodny przez Stolicę Apostolską lub przełożonych zakonnych. W tym okresie sekularyzowany posiadał status profesa²³ i podlegał ślubom zakonnym. Na mocy ślubu posłuszeństwa profes, będący duchownym, przechodził pod władzę biskupa diecezjalnego. W procesie rozwoju norm regulujących sekularyzację ważnym momentem było wydanie przez Stolicę Apostolską w 1892 r. dekretu *Actis admodum*²⁴. Do czasu jego promulgacji sekularyzacja, zwłaszcza wieczyista, dotyczyła jedynie profesów uroczystych. W pozostałych przypadkach wydalał zakonnika łącznie

s. 183-185; F.X. Wernz, P. Vidal, *Ius canonicum ad Codicis normam exactum*, t. 3, *De Religiosis*, Romae 1933, s. 383-397.

¹⁷ Tamże, s. 459.

¹⁸ S. Congregatio SS. Ritum, *De iuribus et facultatibus regularium qui indulto saecularizationis sint donati. Appendix X*, ASS 4 (1868), s. 392; D. Bouix, *De iure Regularium*, t. 2, Parisiis 1876, s. 489; J. Nervegna, *De iure practico Regularium*, Romae 1900, s. 164.

¹⁹ S. Congregatio SS. Ritum, dz. cyt., s. 388-394.

²⁰ Leon XIII, Constitutio „Conditae a Christo”, die 8 dec. 1900, § 1, VIII^o; § 2, II^o, w: *Codicis Iuris Canonici Fontes*, red. P. Gasparri (dalej: Fontes), t. 3, Typis Polyglottis Vaticanis 1932, s. 563-564; S.C. Episcoporum et Regularium, Bellovacen., die 21 apr. 1903, *Fontes*, t. 4, s. 1093; S.C. de Religiosis, die 1 sept. 1912, *Fontes*, t. 6, s. 1017.

²¹ O różnych formach jego udzielania szeroko pisze A. Vermeersch, *De religiosis Institutiis et Personis*, t. 2, Brugis 1902, nr 329.

²² A. Fajęcki, *Sekularyzacja*, w: *Podręczna encyklopedia kościelna*, red. Z. Chelmski, t. 25-26, Warszawa 1912, s. 164; s. 622-623.

²³ S. Congregatio SS. Ritum, dz. cyt., s. 392.

²⁴ S. C. Episcoporum et Regularium, Decretum „Auctis admodum”, die 4 nov. 1892, *Fontes*, t. 4, s. 1056.

z ustaniem ślubów. Natomiast we wspomnianym dekrete profesów czasowych i wieczystych ślubów prostych przyrównano do profesów uroczystych. Sekularyzowany profes, czy to czasowy czy wieczysty ślubów prostych, nadal pozostawał związany obowiązkiem przestrzegania ślubów bez prawa noszenia habitu zakonnego. Sekularyzowany profes, na mocy ślubu posłuszeństwa, zostawał podporządkowywany ordynariuszowi miejsca. W przypadku czasowej sekularyzacji profes po jej ustaniu miał prawny obowiązek powrotu do instytutu. W przypadku duchownego czasowo sekularyzowanego do wystawienia indultu wystarczyło przedstawienie dekretu biskupa, w którym udzielał pozwolenia profesowi na przebywanie w granicach diecezji i odprawianie Mszy św.²⁵ W odniesieniu do dóbr materialnych sekularyzowany nie posiadał zdolności prawnej ich nabywania, chyba że co innego było postanowione w indultie. Sekularyzowany mógł nabywać jedynie dobra konieczne (dla zakonu) oraz równocześnie nie miał zdolności sporządzania testamentu²⁶. Dodatkowe postanowienia mówiły między innymi, że sekularyzowani nie mogli piastować żadnych urzędów kościelnych, nie mogli być również profesorami w seminariach duchownych lub obejmować katedr na wydziałach teologicznych, nie wolno im było również dłużej przebywać w tych miejscowościach, w których znajdował się dom zakonny ich macierzystego instytutu²⁷.

W związku z licznymi problemami, napotykanymi przez biskupów, związanymi z powrotem sekularyzowanych do wspólnot zakonnych, wprowadzono sekularyzację *annum et interim*²⁸. Duchowni profesu uroczystości na mocy dotychczasowych przepisów nie mogli uzyskiwać wieczystego indultu sekularyzacyjnego, jeśli wcześniej nie znaleźli sobie biskupa, gotowego przyjąć ich do swej diecezji i udzielić beneficjum kościelnego. Normy tego dekretu pozwalały na sekularyzację *annum et interim*, która polegała na tym, że profes mógł pozostawać przez rok poza klauzurą zakonną, aby w tym czasie móc znaleźć biskupa gotowego przyjąć go do swej diecezji łącznie z udzieleniem beneficjum kościelnego. W przypadku nie wypełnienia przez sekularyzowanego w ciągu roku tych dwóch warunków musiał powrócić za klauzurę zakonną lub prosić o przedłużenie pozwolenia. Udzielano również drugiego rodzaju eksklaustracji *interim*, która polegała na tym, że profes przebywał poza klauzurą do czasu znalezienia biskupa

²⁵ S.C. Episcoporum et Regularium, Decretum „Abulensis”, die 20 nov. 1895, ASS 28 (1895-1896), s. 560.

²⁶ S.C. Episcoporum et Regularium, *Responsa*, die 31 ian. 1899; S. C. Episcoporum et Regularium, *Responsa*, die 21 febr. 1899, Fontes, t. 4, s. 1087.

²⁷ S. Congregatio de Religiosi, *Decretum quo speciales clausulae apponuntur indulto saecularizationis, viris religiosis deinceps concedendo*, die 15 iunii 1909, AAS 1 (1909), s. 523.

²⁸ S.C. Super Disciplina Regulari, *Decretum*, die 4 iunii 1899, ASS 31 (1898-1899), s. 536-537.

gotowego przyjąć go do swej diecezji łącznie z udzieleniem beneficjum kościelnego. W przypadku wypełnienia przez sekularyzowanego wspomnianych dwóch warunków wydawano indult wieczystej sekularyzacji. Prawodawca kościelny w Kodeksie z 1917 r., korzystając z dotychczasowych unormowań prawnych, rozróżnił sekularyzację wieczystą od czasowej, którą odtąd nazywano eksklustracją.

3. Codex Iuris Canonici z 1917 r.

Ważnym momentem w kształtowaniu się dyscypliny prawnej regulującej eksklustrację była promulgacja Codex Iuris Canonici w 1917 r. Prawodawca kościelny przede wszystkim ujednolicił w nim procedurę eksklustracyjną. Przy tworzeniu norm prawnych, w tym dotyczących eksklustracji, skorzystało z dorobku dekretalistów.

Termin *exclaustratio* występował w CIC jedynie²⁹ w can. 638³⁰-639³¹, które następnie weszły w skład tenorów kan. 686-687 KPK³². Prawodawca kościelny w can. 638 CIC, uważając nadal eksklustrację za sekularyzację czasową³³, określił ją jako pozwolenie udzielone profesowi wieczystemu na czasowe przebywanie poza klauzurą zgodnie z can. 606, § 2 CIC: *ex claustris, extra clausuram*³⁴. Techniczne wyrażenie *czasowe przebywanie* odróżniało eksklustrację od sekularyzacji, którą odtąd zaczęto uznawać za pozwolenia³⁵ na całkowite opuszczenie klauzury z jednoczesnym

²⁹ A. Laver, *Index verborum Codicis Iuris Canonici*, Romae 1941, s. 216.

³⁰ „Indultum manendi extra claustra, sive temporarium, id est indultum exclaustrationis, sive perpetuum, id est indultum saecularizationis, sola Sedes Apostolica in religionibus iuris pontificii dare potest; in religionibus iuris diocesanis etiam loci Ordinarius” (can. 638 CIC).

³¹ „Qui indultum exclaustrationis ab Apostolica Sede impetravit, votis ceterisque suae professionis obligationibus, quae cum suo statu componi possunt, manet obstrictus; exteriorem tamen debet habitus religiosi formam deponere; perdurante tempore indulti caret voce activa et passiva, sed gaudet privilegiis mere spiritualibus suae religionis, et Ordinarius territorii ubi commoratur, loco Superiorum propriae religionis, subditur etiam ratione voti oboedientiae” (can. 639 CIC).

³² X. Ochoa, *Index verborum ac locutionum Codicis Iuris Canonici*, Città del Vaticano 1984, s. 179.

³³ M. Conte a Coronata, *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum*, t. 1, Taurini 1939, s. 855.

³⁴ É. Jombart, *Exclaustration*, w: *Dictionnaire de Droit Canonique*, red. R. Naz, t. 5, Paris 1951, kol. 609.

³⁵ Aktualnie według norm KPK indult eksklustracyjny, w przeciwieństwie do dekretu nakładającego eksklustrację, należy traktować jako przywilej. Termin „indultum” określa ustępstwo, pozwolenie lub przywilej. Instytucja indultu wywodzi się z czasów promulgacji Kodeksu Teodozjusza. W średniowiecznej Europie papieże dość często ją

rozwiązaniem więzów wynikających ze złożonej profesji³⁶. Eksklustrację, z uwzględnieniem systematyki kodeksowej, zaczęto dzielić na czasową, *saecularizatio temporaria*, udzielaną na określony czas dla załatwienia jakiejś sprawy (np. w celu wypełniania warunków wymaganych do sekularyzacji wieczystej) i wieczystą – *saecularizatio perpetua* albo *definitiva*, polegającą na definitywnym opuszczeniu klauzury zakonnej. Ponadto w literaturze przedmiotu wyróżniano eksklustrację milczącą, którą stosowano w przypadku podniesienia profesora wieczystego do godności biskupiej, oraz zastępczą, z której następnie rozwinęła się eksklustracja *ad nutum Sanctae Sedis* i *exclaustratio imposita*.

Profesi uroczyści podczas pierwszej wojny światowej w przypadku powoływania do armii otrzymywali *ipso iure* eksklustrację. Sytuacja prawna profesów, odbywających służbę wojskową, została określona przepisami dekretu *Inter reliquas*³⁷, którego obowiązywanie po promulgacji CIC w 1917 r. zostało następnie potwierdzone przez prawodawcę kościelnego. Wspomniane przepisy prawne nie normowały jednak kanonicznej sytuacji czasowych profesów wcielanych do armii. Stolica Apostolska następnie pozwoliła również i tym profesom na udzielanie indultu eksklustracyjnego. Prawo udzielania indultu przyznano wyższym przełożonym zakonnym,

stosowali. Indulty były wystawiane dla krajów frankońskich i germańskich, parlamentu paryskiego i osób fizycznych. Treścią indultu było przyznanie uprawnienia wykraczającego poza normy prawa ogólnego, A. Dumas, *Indult*, w: *Dictionnaire de Droit Canonique*, red. R. Naz, t. 5, Paris 1953, kol. 1352-1358). Osoba korzystająca z indultu była nazywana „indultarius”, a jego wystawca „indultor”. Az do czasów promulgacji CIC biskupi otrzymywali indulty od Stolicy Apostolskiej, pozwalające im na udzielanie dyspens od norm prawa powszechnego. Prawodawca w can. 4 CIC postanowił, że przywileje, nieodwołane i pozostające w użyciu w momencie promulgacji CIC, a przyznane przez Stolicę Apostolską osobom fizycznym i prawnym, pozostały nienaruszone. Wyjątek stanowiły przywileje, które „expressis verbis” zostały przez prawodawcę odwołane. Stolica Apostolska po promulgacji CIC utrzymała większość dotychczasowych indultów udzielonych ordynariuszom miejsca. Zasady prawne regulujące otrzymywanie, interpretację, wykonywanie oraz obowiązywalność indultów opierały się o normy kodeksowe (can. 36-62 CIC dla zarządzeń, can. 63-79 CIC dla przywilejów, can. 80-86 CIC dla dyspens, can. 197-210 CIC dla delegacji, cann. 66 i 368 CIC dla pełnomocnictw wikariuszy generalnych). Wprost o udzielaniu indultów prawodawca wspominał w can. 1049 CIC, regulującym dyspensowanie od przeszkód do zawarcia małżeństwa, L. Godefroy, w: *Indults, Dictionnaire de théologie catholique*, red. A. Vacant, E. Mangenot, É. Amann, t. 7, Paris 1927, kol. 1636-1638; G. Michelis, *Normae generales iuris canonici. Commentarius Libri I Codicis Iuris Canonici*, t. 1, Lublin 1929, s. 56-57, 70-75.

³⁶ „Indultum manendi extra clausura [...] perpetuum, id est indultum saecularizationis” (can. 639 CIC).

³⁷ S.C. de Religiosis, *Servitio militari adstrictis „Inter reliquas”*, die 1 ian. 1911, AAS 3 (1911) 37-39; S.C. de Religiosis, *Circa decretum „Inter reliquas” de religiosis servitio militari adstrictis „Cum in Codice”*, die 16 iulii 1919, AAS 11 (1919) 321-323.

którym podlegli zmobilizowani profesii czasowi³⁸. Autorzy utrzymują, że był to pierwszy przypadek po promulgacji CIC w 1917 r. udzielenia pozwolenia wyższym przełożonym zakonnym na udzielanie eksklaustracji. Przepisy te ze względu na can. 6, § 1, 4^o CIC można było przez analogię stosować wobec profesów, znajdujących się w podobnych okolicznościach. Najwyższy przełożony zakonny mógł w poszczególnym przypadku pozostawić eksklaustrowanemu czynne prawo wyborcze³⁹.

Stolica Apostolska, a właściwie różne kongregacje w ciągu historii kompetentne do załatwiania spraw zakonników⁴⁰, udzielała pozwolenia najwyższym przełożonym zakonnym oraz biskupom diecezjalnym do wydalenia profesów z instytutów zakonnych. W przypadku duchownych łączyło się to z wymierzeniem suspensy *a divinis*. Proces wydalenia był długotrwały i trudny do przeprowadzenia, dlatego w jego miejsce w wielu przypadkach stosowano nałożenie eksklaustracji. Również eksklaustracji zastępczej podlegali profesii wieczyści, którzy nie chcieli podporządkować się nakazanej reformie zakonu lub też byli dla niego ciężarem przynoszącym hańbę.

Pierwsze ślady nakładania pozwolenia na czasowy pobyt poza klauzurą zakonną odnajdujemy w literaturze przedmiotu w 1928 r.⁴¹ Profes wieczysty przenoszony do stanu świeckiego, przed wydaniem indultu sekularyzacyjnego, miał znaleźć sobie łaskawego biskupa, który przyjąłby go do diecezji. Pojawiały się kłopotliwe przypadki, w których próba wypadła niepomyślnie. Profes zwolniony już ze ślubów zakonnych pozostawał równocześnie bez inkardynacji do diecezji i bez wspólnoty zakonnej, a często również bez środków do życia. W obliczu powyższych trudności Stolica Apostolska wprowadziła praktykę, według której żaden profes wieczysty nie mógł otrzymać indultu sekularyzacyjnego przed wcześniejszym znalezieniem biskupa. Eksklaustracji udzielano na okres potrzebny do spełnienia tych warunków. Profes eksklaustrowanego po upływie próby inkardynowano do diecezji łącznie ze zwolnieniem go ze ślubów zakonnych. Ordynariusz miejsca, przyjmujący sekularyzowanego, od 1931 r. stawał się wykonawcą indultu⁴².

³⁸ A. Larraona, *Adnotationes ad dubium, Commentarium pro religiosiis* (dalej: CRM) 20 (1939), s. 213-215.

³⁹ Prywatny list datowany na dzień 23 stycznia 1940 r. adresowany do S. C. de Propaganda Fide w sprawie służby wojskowej zakonników, „The Canon Law Digest” 3 (11954), s. 214-215; M. Ruessmann, dz. cyt., s. 79.

⁴⁰ J. Wroceński, *Kongregacja Zakonów i Instytutów Świeckich w aspekcie historyczno-prawnym*, PK 29 (1986), nr 3-4, s. 217-218; E. Szafrowski, *Kuria rzymska. Studium historyczno-kanoniczne*, Warszawa 1981, s. 138.

⁴¹ S.C. Religiosorum, *Nova formula concedendi indultum saecularizationis post Codicem*, w: *Leges Ecclesiae post Codicem iuris canonici editae* (dalej: LegEc), red. J.S. Ochoa, t. 1, Roma 1966, kol. 980; Kowal, *Geneza dz. cyt.*, s. 56.

⁴² S.C. Religiosorum, *Decretum „Mutatio formule rescripti saecularizationis”*, die 30 nov.

4. Wskazania Soboru Watykańskiego II

Ojcowie Soboru Watykańskiego II w ramach *aggiornamento* podkreślili potrzebę przeprowadzenia przystosowanej odnowy życia zakonnego⁴³. Wskazania Soboru Watykańskiego II zostały uwzględnione przy rewizji Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r. (kan. 587 § 3-4 KPK)⁴⁴. Reformę prawa zakonnego przeprowadzono według zasad zatwierdzonych przez Synod Biskupów z 1967 r.⁴⁵ Sobór Watykański II podkreślił znaczenie konsekracji zakonnej, która ukierunkowuje profesę na świętość⁴⁶. Instytuty, ze względu na poważne trudności proceduralne, napotymane przez przełożonych wyższych w przypadku dokonywania wydaleń profesów, otrzymały specjalne uprawnienia do wprowadzenia norm prawa własnego przeciwnych prawodawstwu powszechnemu⁴⁷. Przełożeni generalni zwró-

1930, LegEc, t. I, kol. 1355.

⁴³ Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Decretum „Perfectae caritatis” de accomodata renovatione vitae religiosae*, die 28 oct. 1965, AAS 58 (1966) 709-710, nr 15 (dalej: DZ); zob. Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1967, s. 295-296; B.W. Zubert, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, t. 2, *Księga II. Lud Boży, cz. 3, Instytuty życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostolskiego*, Lublin 1990, s. 11; J.R. Bar, *Prawo zakonne po Soborze Watykańskim II*, Warszawa 1977³, s. 29; J.R. Bar, J. Kałowski, *Prawo o instytutach życia konsekrowanego*, Warszawa 1985, s. 45-47; E. Gambari, *Życie zakonne po Soborze Watykańskim II*, Kraków 1998, s. 17-22; G. Girotti, *Gli istituti di vita consacrata nella nuova normativa canonica*, w: *La nuova legislazione. Corso sul Nuovo Codice di Diritto Canonico 14-25 febbraio 1983*, Roma 1983, s. 109-126.

⁴⁴ DZ 2; D.J. Andrés, *Innovationes in parte III libri II, novi Codicis, quae est de institutis vitae consecratae et de societatis vitae apostolicae* (cc. 573-746), CRM 64 (1983), s. 5-72; J. Beyer, *De novo iure circa vitae consecratae instituta et eorum sodales quae sita et dubia solvenda*, „Periodica de re morali, canonica, liturgica” (dalej: PRMCL) 73 (1984), s. 411-450, s. 525-554; 75 (1986), s. 526-596; Girotti, dz. cyt., s. 109-126.

⁴⁵ Synodus Episcoporum – I Coetus Generalis Ordinarius, *Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant*, 4 oct. 1967, „Communicationes”. Pontificium Consilium de Legum Textibus Interpretandis 2 (1969), s. 77-85; *Posoborowe prawodawstwo kościelne* (dalej: PPK), t. 3, z. 3, Warszawa 1971, nr 5919-5958; P. Hemperek, W. Góralski, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, t. 1, cz. 1, *Historia źródeł i nauki prawa kanonicznego*, Lublin 1998, s. 147-150; G. Ghirlanda, *Wprowadzenie do prawa kościelnego*, Kraków 1996, s. 70-101.

⁴⁶ Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Constitutio dogmatica „Lumen Gentium”* de Ecclesia, die 21 nov. 1964, AAS 57 (1965) 47-48, 54-55, nr 42, 49, zob. Sobór Watykański II, dz. cyt., s. 142-143 i 154.

⁴⁷ „Kapituła generalna posiada prawo wprowadzania na próbę zmiany pewnych przepisów Konstytucji lub w Wschodnich, Typików, byleby zachowano: cel, naturę i właściwy charakter Instytutu. Na przeprowadzenie doświadczeń przeciwnych prawu powszechnemu, dokonywanych oczywiście w sposób roztropny, Stolica Apostolska udzieli chętnie zezwolenia, gdy uzna to za stosowne. To doświadczenie można przeciągnąć do najbliższej

cili się z prośbą do Stolicy Apostolskiej o udzielenie im pozwolenia na pominięcie procesu sądowego w przypadku wywołania przez zakonnika poważnego zgorzenia⁴⁸.

W tym okresie w instytutach zakonnych, min. pod wpływem kryzysu kulturowego lat sześćdziesiątych XX w., pojawiły się poważne problemy z zachowaniem tożsamości osób życia konsekrowanego. Stolica Apostolska wobec licznych odejść zakonników postanowiła podjąć działania zmierzające do poprawy sytuacji. W tym kontekście należy widzieć decyzję Kongregacji Biskupów, która w 1968 r. pozwoliła nuncjuszom apostolskim na udzielanie eksklustracji za zgodą przełożonych zakonnych na okres nie przekraczający trzech lat. Uprawnienie to dotyczyło udzielania eksklustracji członkom instytutów zakonnych na prawie papieskim, której skutki określono jako *quoad fieri possit, can. 639 CIC*⁴⁹. Indult eksklustracyjny określał szczegółowo skutki⁵⁰. Doprowadziło to wykształcenia się *exclaustratio ad nutum Sanctae Sedis*, którą Stolica Apostolska stosowała względem członków instytutów zakonnych, których nie można było wydać z powodu braku formalnych przyczyn⁵¹.

Eksklustracja *ad nutum Sanctae Sedis* w swojej istocie była podobna do eksklustracji dobrowolnej przewidzianej w can. 639 CIC, z tą tylko różnicą, że była nakładana przez Stolicę Apostolską na czas nieokreślony. Nałożenie eksklustracji *ad nutum Sanctae Sedis* nie było aktem łaski, ale w przeważającej mierze nakazem opuszczenia wspólnoty, wydanym przez kompetentną władzę. Oba rodzaje eksklustracji różniły się od siebie zarówno sposobem udzielenia, jak i wywołanymi skutkami prawnymi.

Pierwsza oficjalna wzmianka w literaturze przedmiotu na temat wprowadzenia praktyki nakładania eksklustracji *ad nutum Sanctae Sedis* datuje się na 1953 r., kiedy to Gutiérrez, urzędnik średniego szczebla S. C pro

zwyczajnej Kapituły generalnej, która będzie uprawniona przedłużyć je, lecz nie poza kolejną bezpośrednio następującą po niej Kapitułę. Taką samą władzę posiada Rada generalna w okresie między tego rodzaju kapitułami, zgodnie z warunkami przez nie określonymi, a u Wschodnich w klasztorach samodzielnych – „Ihumen (opat) z Synaksą mniejszą”, Paulus PP. VI, Motu proprio *Ecclesiae Sanctae*, 6 Aug. 1966, AAS 58 (1966), s. 776; PPK, t.1, z. 1, nr 111.

⁴⁸ G. Lobina, *Dimissione dei religiosi di voti perpetui nelle religioni clericali esenti, „Apollinaris”*. Commentarium iuris canonici 67 (1974), s. 407; D. M. Prümmer, *Manuale theologiae moralis secundum principia S. Thomae Aquinas*, t. 1, Barcinone–Friburgi Brigoviae–Romae 1960, s. 437-446.

⁴⁹ S.C. pro Episcopis, *Index facultatum nuntiis, internuntiis et delegatis apostolicis tributarum*, die 1 ian. 1968, nr 37; LegEc, t. III, kol. 5287.

⁵⁰ J. Kowal, dz. cyt., s. 64.

⁵¹ B.W. Zubert, *Eksklustracja*, dz. cyt., s. 803; J. Kowal, dz. cyt., s. 65.

Religiosis, opublikował artykułu na temat stosowanej praktyki⁵². Według opisanej procedury najwyższy przełożony zakony zwracał się z prośbą do S. C pro Religiosis o nałożenie na profesa eksklustracji. W swym piśmie najwyższy przełożony miał przedstawić fakty, dowody oraz argumenty przemawiające za koniecznością zastosowania takiego a nie innego rozwiązania prawnego. Wewnętrzna procedura S. C pro Religiosis była regulowana przez can. 251, § 2 CIC, w którym prawodawca kościelny postanowił, że postępowanie będzie miało charakter administracyjny. Profes od decyzji Świętej Kongregacji nie miał prawa do złożenia apelacji. Przysługiwało mu jedynie prawo do wniesienia prośby do S. C pro Religiosis o ponowne rozpatrzenie sprawy i wydanie decyzji na sesji plenarnej kongregacji, jeśli wcześniejsza była podjęta tylko przez kongres⁵³. Kongres S. C pro Religiosis et Institutis Saecularibus w dniu 19 stycznia 1974 r. przyjął normy prawne, w których zrównano sytuację prawną profesów podlegających eksklustracji *ad nutum Sanctae Sedis* i zakonników o ślubach prostych podlegających wydaleni⁵⁴. W praktyce oznaczało to, że decyzja o wniesieniu prośby przez przełożonego generalnego powinna zostać poprzedzona uzyskaniem przez niego zgody rady w tajnym głosowaniu. Natomiast eksklustrowanemu przysługiwało prawo do wniesienia rekursu hierarchicznego i administracyjnego⁵⁵. Czas trwania eksklustracji nie został ściśle określony, ale indult nie mógł mieć charakteru wieczystego. Eksklustrację nakładano dekretem, a po jej zakończeniu profes nie mógł powrócić do wspólnoty bez uzyskania zezwolenia S. C pro Religiosis et Institutis Saecularibus. Przełożony lokalny również nie mógł samowolnie przyjąć go do wspólnoty, a nawet na krótki czas nie mógł mu udzielić pozwolenia na przebywanie w domu instytutu bez zgody przełożonego generalnego. Profes nie otrzymywał również żadnych wiadomości zwyczajowo przesyłanych przez przełożonych pozostałym zakonnikom instytutu, do którego należał eksklustrowany. Władze instytutu były zobowiązane do świadczenia pomocy eksklustrowanemu, przy czym nie zwalniało to zakonnika od obowiązku pracy i samodzielnego utrzymywania się. W przypadku wystąpienia trudności władze instytutu miały obowiązek udzielenia pomocy eksklustrowanemu, aby mógł żyć w warunkach godnych człowieka i zakonnika. Eksklustrowany duchowny na mocy ślubu posłuszeństwa podlegał ordynariuszowi miejsca. Gdy zakonnik nie mógł znaleźć łaskawego biskupa, gotowego przyjąć go do swej diecezji,

⁵² A. Gutiérrez, *Exclaustratio ad nutum S. Sedis*, CRM 32 (1953), s. 336-339.

⁵³ J. Wroceński, dz. cyt., s. 229-230.

⁵⁴ S. C pro Religiosis et Institutis Saecularibus, Normae „In exclaustratione ad nutum Sanctae Sedis”, die 19 ian. 1974, LegEc, t. V, kol. 6723.

⁵⁵ Paulus VI PP., *Constitutio Apostolica Regimini Universae Ecclesiae*, art. 106-107, die 15 sept. 1967, AAS 59 (1967) 921-922.

wówczas musiał otrzymać innego przełożonego kościelnego. Jego zadaniem było w imieniu Stolicy Apostolskiej czuwanie nad sprawowaniem przez eksklaustrowanego czynności kapłańskich. Zastępczy przełożony kościelny udzielał eksklaustrowanemu pozwolenia na odprawianie Mszy św. Natomiast eksklaustrowany na mocy ślubu posłuszeństwa podlegał własnym przełożonym zakonnym. Gdyby zakonnik duchowny nie mógł znaleźć nawet wspomnianego przełożonego kościelnego, wówczas Święta Kongregacja ds. Zakonników przy nakładaniu eksklaustracji zawieszala mu możliwość wykonywania czynności kapłańskich⁵⁶. Taki stan prawny odnośnie nakładania eksklaustracji trwał aż do promulgacji Kodeksu w 1983 r. Przepisy o nałożeniu eksklaustracji pierwszy raz zostały unormowane kodeksowo w 1983 r. Zostały tam wprowadzone w projektowanym can. 613 Schematu z 1980 r.⁵⁷

5. Życie wspólne – *vita communis*

Obecnie zostaną przedstawione zagadnienia związane z *vita communis*. W celu przeprowadzenia poprawnej eksploracji tego pojęcia należy odwołać się do stanowiska zajmowanego w tym względzie przez prawodawcę kościelnego w Kodeksie z 1983 r.

Analizując treść kan. 602 KPK⁵⁸ można dojść od wniosku, że prawodawca kościelny nawiązał do soborowej wypowiedzi na ten temat⁵⁹. Zdaniem prawodawcy aktualnie *vita fraterna*, odpowiedniczka dawnej *vita communis*, ma na celu:

- a) wzajemne wsparcie wszystkich członków w wypełnianiu własnego powołania (DZ 15 w tym kontekście przytacza wypowiedź

⁵⁶ A. Gutiérrez, dz. cyt., s. 339.

⁵⁷ Komsja Kodyfikacyjna pierwszy raz problematyką nałożenia eksklaustracji zajęła się w Schemacie KPK z 1980 r.: „Petente Supremo Moderatore de consensu sui consilii exclaustratio imponi potest a Sancta Sede pro sodali Instituti iuris pontificii vel ab Episcopo dioeceseano pro sodali Instituti iuris dioeceseani, ob graves causas, servata aequitate et caritate”, (Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, *Schema Codicis Iuris Canonici iuxta animadversiones S. R. E. Cardinalium, Episcoporum Conferentiarum, Dicasteriorum Curiae Romanae, Universitatum Facultatumque ecclesiasticarum necnon Superiorum Institutorum vitae consecratae recognitum*, Libreria Editrice Vaticana 1980, can. 613.

⁵⁸ „Braterskie współżycie, właściwe każdemu instytutowi, poprzez które wszyscy członkowie jednoczą się w szczególną jakby rodzinę w Chrystusie, tak powinno być określone, ażeby stawało się dla wszystkich wzajemnym wsparciem w wypełnianiu własnego powołania. Przez braterską zaś wspólnotę zaszczerpioną i ugruntowaną w miłości, członkowie winni stać się przykładem powszechnego pojednania w Chrystusie“ (kan. 602 KPK).

⁵⁹ DZ 15.

św. Pawła: *Jeden drugiego brzemia noście* (Ga 6, 2);

b) przez braterską wspólnotę, zaszczerpioną i ugruntowaną w miłości, członkowie instytutów winni stać się przykładem powszechnego pojednania w Chrystusie. W celu zrealizowania tych zadań należy we własnym prawie zakonnym konkretnie określić zasady współżycia. Prawo powszechne odpowiednie normy dla instytutów zakonnych podaje w kan. 607 § 2, 608, 665, 686-687 i 696 § 1 KPK, dla instytutów świeckich w kan. 714, 717 § 3 KPK, natomiast dla stowarzyszeń życia apostołskiego w kan. 731 § 1 i 732 KPK⁶⁰.

Aktualnie po wyjaśnieniu, czym jest w prawodawstwie kościelnym życie braterskie według KPK z 1983 r., należy przejść do analizy pojęcia *vita communis*. Jest to zgodne z założeniami poczynionymi powyżej, ponieważ eksklaustracja *ad nutum Sanctae Sedis* powstała pod rządami KPK z 1917 r. Ponadto zarysowanie problematyki życia wspólnego w instytutach zakonnych posłuży ukazaniu funkcji ochronnej *vita communis*, którą spełniała eksklaustracja *ad nutum Sanctae Sedis*.

Prawodawcy kościelnemu w kan. 602 KPK nie chodzi tylko o życie wspólne, czy o życie we wspólnocie w rozumieniu dawnego can. 594 CIC⁶¹, ale raczej o ducha jedności, wynikającego z sakramentalnej łączności z Chrystusem przez chrzest i pogłębionego przez wspólne powołanie, profesję, życie i posłannictwo⁶². Porównując brzmienie can. 594 CIC i kan. 602 KPK można dojść do wniosku, że dawniej prawodawca kościelny wspólnotę życia, *vita communis*, rozumiał w spełnianiu obowiązku prawnego, wpływającego z praktyki ślubów zakonnych (can. 593-594 CIC). Przemawia za tym umieszczenie can. 594 CIC w tytule XII: *De obligationibus et privilegiis religiosorum* (can. 592-612 CIC) księgi II: *De personis: De religiosis*” Komentatorzy niegdyś dostrzegali w *vita communis* jedynie obowiązek prawny prowadzenia życia *in communitate*, bez którego Kościół nie mógłby traktować życia zakonnego jako odrębnego stanu prawnego, charakteryzującego się m.in. prowadzeniem życia w klauzurze (can. 487 CIC). Autorzy również kładli nacisk na związek zachodzący pomiędzy

⁶⁰ B.W. Zubert, *Komentarz*, dz. cyt., s. 26-27.

⁶¹ § 1: „In quavis religione vita communis accurate ab omnibus servetur etiam in iis quae ad victum, ad vestitum et ad supellectilem pertinent”; § 2. „Quidquid a religiosis, etiam a Superioribus, acquiritur ad normam”; can. 580, § 2, et can. 582, nr1” „bonis domus, provinciae vel religionis admisceatur, et pecunia quaelibet omnesque „tituli” in capsam communi deponantur”; § 3. „Religiosorum supellex paupertati conveniat quam professi sunt”, can. 594 CIC.

⁶² B.W. Zubert, dz. cyt., s. 26.

wspólnotą życia a przestrzeganiem ślubu ubóstwa⁶³. Obowiązek prowadzenia *vita communis* obejmował stałe przebywanie w domu zakonnym, pozostając pod władzą tego samego przełożonego zakonnego i reguły. Odnosiło się to samo do pożywienia, sprzętów i odzieży⁶⁴.

Prawodawca kościelny zabraniał profesom zamieszkiwania poza klauzurą zakonną (can. 606 CIC). Dlatego też życie zakonne nazywano *vita claustralis*. Przełożeni zakonni byli zobowiązani do czuwania nad tym, aby ściśle zachowywano przepisy o wychodzeniu z domu zakonnego, odwiedzaniu i przyjmowaniu gości. Przełożeni mogli udzielać pozwolenia profesowi na przebywanie poza własnym domem zakonnym tylko z ważnej i słusznej przyczyny; i to tylko na czas możliwie najkrótszy. W przypadku udzielenia pozwolenia na przebywanie poza domem zakonnym na okres trwający dłużej niż sześć miesięcy wymagano uzyskania uprzedniej zgody Stolicy Apostolskiej. Profesi byli zwalniani z obowiązku uzyskiwania tego pozwolenia na pobyt trwający dłużej niż sześć miesięcy w przypadku skierowania ich na studia (can. 606, § 2 CIC), podniesienia w godnościach kościelnych (can. 627-629 CIC), wypełniania obowiązków kapelana wojskowego⁶⁵, obowiązków właściwych swemu zakonowi (np. obowiązków ojca duchownego, kapelana więzienia, szpitala, domu sióstr zakonnych zależnych od zakonu), wypełniania obowiązków kapelana okrętowego, emigrantów lub marynarzy. Również przebywanie poza klauzurą dla słusznej przyczyny, uznanej za taką przez przełożonego (np. z powodu choroby lub pełnienia czynności duszpasterskich), zwalniało profesę z tego obowiązku. Prawodawca kościelny w can. 607 CIC utrzymywał, że siostry zakonne nie powinny pojedynczo bez konieczności opuszczać domu zakonnego. Przełożony instytutu i ordynariusz miejsca mieli czuwać nad przestrzeganiem zachowywania tego obowiązku. Prawodawca oddzielnie w can. 624 CIC unormował kwestię wychodzenia profesów na kwesę⁶⁶.

Utrzymywano, że przestrzeganie przepisów o klauzurze było moralnie konieczne do prowadzenia życia wspólnego zgodnie z can. 594 CIC, którego źródła prawne można prześledzić. Poczynając od dekretów pap. Grzegorza IX⁶⁷, poprzez wypowiedzi Soboru Trydenckiego, który zo-

⁶³ F. X. Wernz, P. Vidal, dz. cyt., s. 379.

⁶⁴ F. Bączkiewicz, J. Baron, W. Stawinoga, *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. 1, wyd. III, Opole – Kraków 1957, s. 710.

⁶⁵ S. C. de Religiosis, *Instructio de cappellanis militum religiosus*, die 2 febr. 1955, art. 4, 1°, AAS 47 (1955) 93.

⁶⁶ F. Bączkiewicz, J. Baron, W. Stawinoga, dz. cyt., s. 723-724.

⁶⁷ „Mandamus, [...] ut proprium suum in manibus praelatorum suorum sine difficultate resignent, convertendum in utilitatem domus secundum abbatis consilium, et regularem

bowiązywał wszystkich zakonników, zarówno mężczyzn, jak i kobiety, do zachowywania *przepisów dotyczących życia wspólnego, wyżywienia i ubioru*⁶⁸, oraz późniejsze wypowiedzi papieskie⁶⁹, można dostrzec proces kształtowania się prawnego obowiązku zachowywania klauzury. Według autorów ponadto wymogi zachowania życia wspólnego wykluczały możliwość korzystania z *peculium*⁷⁰. Naruszenia przepisu can. 594 CIC zagrożone było sankcją (can. 2389 CIC).

6. Przyczyny nałożenia eksklaustracji

W swoim historycznym rozwoju nakładanie eksklaustracji, czy to w postaci sekularyzacji czasowej, eksklaustracji *ad nutum Sanctae Sedis*, czy też w końcu aktualnie eksklaustracji *imposita* (kan. 686, § 3 KPK), zawsze miało charakter czasowy. Chociaż prawodawca kościelny *expressis verbis* o tym w tekście kan. 686, § 3 KPK nie wspomina, to jednak niewątpliwie indult eksklaustracyjny zawsze miał taki charakter.

W celu podjęcia próby sprecyzowania przyczyn udzielania eksklaustracji „ad nutum Sanctae Sedis” należy podkreślić, iż prawodawca kościelny, chcąc pozostawić swobodę działania Stolicy Apostolskiej oraz przełożonym kościelnym, nie wymienił, ani taksatywnie, ani egzemplarycznie, przyczyn nałożenia eksklaustracji. Dotyczyło to również niegdyś eksklaustracji dobrowolnej (can. 638 CIC).

W celu przeprowadzenia analizy przyczyn nałożenia eksklaustracji na-

vitam observent, si praelati eorum post tuam commonitionem id exsequi negligenter omiserint, per suspensionem officii et beneficii appellatione remota compella”, C. 7, X, de officio iudicis ordynarii, I, 31.

⁶⁸ „Omnes regulares tam viri quam mulieres [...] vitam victum et vestitum conservanda pertinentia fideliter observent”, Concilium Tridentinum, sess. XXV, de regul. cap. I, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, dz. cyt., t. 4, s. 784.

⁶⁹ Clemens VIII PP, Decretum „Nulli omnino”, die 25 iulii 1599, § 19, *Fontes*, t. 1, s. 356; S. C. Concilii, Decretum „Cum saepe contingant”, die 21 sept. 1624, § I, *Fontes*, t. 5, s. 213.

⁷⁰ Suma pieniężna lub jej równowartość, którą profes mógł wykorzystywać na własne potrzeby, bądź w całkowitej niezależności od przełożonego („peculium proprie dictum” – sprzeczne z zasadami życia wspólnego), bądź w zależności od przełożonego („peculium improprie dictum” – co do jego dopuszczalności zdania są nadal podzielone). Sobór Laterański III (1179 r.), przeciwny życiu mnichów w rozproszeniu, w kan. X nakazał im prowadzenie życia wspólnego w klasztorze, zakazując równocześnie używania własnych pieniędzy. Zobowiązał ich do utrzymywania się ze stołu Pańskiego („mensa Domini”), czyli z własnej pracy oraz ofiarności wiernych. Sobór polecił odmawiać Komunii św. mnichom posiadającym „peculium”, a w razie śmierci nawet pogrzebu kościelnego. Zapoczątkował

leży je porównać z powodami udzielenia profesowi pozwolenia na przebywanie poza klasztorem. Aktualnie prawodawca kościelny w kan. 665, § 1 KPK wymaga od przełożonego wyższego, który działa za zgodą swojej rady, aby udzielając zakonnikowi pozwolenia na przebywanie poza domem zakonnym, jednak nie dłużej niż ponad jeden rok, właściwie ocenił przyczynę tej nieobecności. Powód ten powinien być *iusta de causa*, tzn. wymieniany przez prawo pozytywne lub zaakceptowany przez praktykę. Takie stanowisko prawodawcy kościelnego jest przejawem liberalizacji wymogów stawianych przez prawo kanoniczne, ponieważ pod rządami CIC przełożony zakonnym mógł dla słusznej i poważnej przyczyny zezwolić profesowi na przebywanie poza wspólnotą zakonną jedynie przez okres nie dłuższy niż sześć miesięcy (can. 606, § 2 CIC).

W praktyce w obu przypadkach mogą występować podobne do siebie przyczyny. Zatem udzielenie pozwolenia na nieobecność w domu zakonnym, *licentia morandi extra domum propriae*, jest jedynie zawężeniem skutków prawnych, które wywołuje wystawienie indultu eksklustracyjnego.

W przypadku nałożenia eksklustracji przyczyna musiała być proporcjonalna i współmierna do zarzucanego profesowi czynu⁷¹. Prawodawca kościelny w Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich (dalej: KKKW) stoi na podobnym stanowisku, jak to ma miejsce w systemie prawnym Kościoła łacińskiego, ponieważ wymaga, aby przy nakładaniu eksklustracji przyczyna była *gravi de causa* (kan. 490 KKKW). Podobny wymóg przyczyny słusznej i racjonalnej prawodawca kościelny w prawie wschodnim stawia w przypadku udzielenia dyspensy (kan. 1536 KKKW).

Listę egzemplarycznych przyczyn nałożenia eksklustracji *ad nutum Sanctae Sedis* można ustalić w oparciu o dane zawarte w literaturze przedmiotu oraz w orzecznictwie Sygnatury Apostolskiej. Wśród konkretnych przyczyn wymieniano zakłócanie życia klasztoru⁷², a więc konsekwentne i poważne godzenie we wspólnotę, do tego stopnia, że dalsza obecność profesy w domu zakonnym stawała się szkodliwa zarówno, dla niego samego, jak i dla wspólnoty (np. dopuszczanie się agresji fizycznej lub słownej)⁷³.

tę praktykę już św. pap. Grzegorz Wielki (zm. 604 r.), który nakazał grzebanie takich mnichów razem z ich pieniędzmi w gnojowisku, a za ich duszę polecał odprawić trzydzieści Mszy św., M. Daniluk, dz. cyt., s. 284-285.

⁷¹ [Nieznany autor], *Commentario ai canoni 607-709. Gli istituti religiosi. Note usate nella Scuola Pratica della Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e la Società di Vita Apostolica*, Roma 1983-1985, s. 96.

⁷² D.J. Andrés, dz. cyt., s. 481.

⁷³ *Supremum Signaturae Apostolicae Tribunal, Decretum, die 15 nov. 1978*, CRM 60 (1979), s. 278.

Wśród przykładowych przyczyn, uznawanych za wystarczające do nałożenia eksklustracji, wymieniano notoryczną, niczym nieusprawiedliwioną nieobecność na wspólnych posiłkach i modlitwach lub odmowę wykonywania wyznaczonych prac⁷⁴. W tej grupie przyczyn wymieniano również dopuszczenie się przez profesę nagannego zachowania się poza murami klasztoru, które wywołało skandal⁷⁵. Ponadto dość często stosowano eksklustrację w przypadku wystąpienia poważnych problemów z zachowaniem obserw zakonnej w żeńskich wspólnotach kontemplacyjnych⁷⁶.

W przypadku powtarzania się czynów przestępnych stopień winy ulegał zwiększeniu. Jeżeli zakonnik poważnie zakłócał życie wspólnotowe, odrzucając równocześnie możliwość proszenia o indult eksklustracyjny lub indult odejścia, pozostawiał tym samym najwyższemu przełożonemu instytutu jedynie możliwość zwrócenia się do Stolicy Apostolskiej o nałożenie eksklustracji. To ostatnie rozwiązanie szczególnie było popierane, jeśli zakonnik był w podeszłym wieku⁷⁷.

Nakładano eksklustrację *ad nutum Sanctae Sedis* również w okolicznościach pomniejszających winę, kiedy profes popełnił przestępstwo uwarunkowane „słabością”⁷⁸ lub nieuleczalną chorobą psychiczną. Nie chodziło tu tylko o pewną postawę, ale raczej należało mieć tu na względzie trwałą niezdolność do prowadzenia życia we wspólnocie. Oczywiście, zawsze mogło to rodzić pytania o przyczyny dopuszczania wspomnianych osób do złożenia profesji zakonnej. Zazwyczaj profes nie zamierzał dobrowolnie opuszczać wspólnoty zakonnej, ani też prosić o indult eksklustracyjny⁷⁹. Do tej grupy przyczyn zaliczano również dopuszczenie się przestępstwa, którego ciężkość nie była na tyle poważna, aby mogła stać się przyczyną dymisji. Jednakże profes, zasługujący na nią, chociaż zmieniał często swe postępowanie, odpokutowując winy, to jednak w praktyce dalszy jego pobyt we wspólnocie stawał się szkodliwy.

Wśród przyczyn nałożenia eksklustracji wymieniano problemy natury psychicznej. A zatem zaburzenia osobowości, buntowniczy lub bardzo trudny charakter, który wprawdzie nie był wystarczającą przyczyną do wy-

⁷⁴ M. Ruessmann, dz. cyt., s. 103.

⁷⁵ *Supremum Signaturae Apostolicae Tribunal, Decretum, die 23 nov. 1981*, CRM 63 (1982), s. 281.

⁷⁶ B.W. Zubert, *Eksklustracja*, dz. cyt., kol. 803; J. Kowal, dz. cyt., s. 65.

⁷⁷ *Supremum Signaturae Apostolicae Tribunal, Decretum, die 28 nov. 1975*, CRM 59 (1978), s. 66-73.

⁷⁸ J. Kałowski, dz. cyt., s. 147.

⁷⁹ Tamże.

dalenia z instytutu, ale jednak tak poważnie wpływał na zakłócanie życia wspólnoty, że w tych przypadkach nakładano również eksklustrację⁸⁰.

Stolica Apostolska również nakładała eksklustrację w przypadku występowania notorycznego i poważnego nie zachowywania przez profesa ślubów zakonnych, które przynosiło szkodę instytutowi⁸¹. Generalnie nakładano ją, gdy profes musiał zostać usunięty z instytutu, a z różnych przyczyn nie można było przeprowadzić procesu o jego wydalenie⁸². Jak zatem widać z przedstawionego powyżej egzemplarycznie katalogu przyczyn nakładania eksklustracji *ad nutum Sanctae Sedis*, zazwyczaj miały one swoje źródło w poważnych zaburzeniach natury osobowościowej profesy lub dotyczyły zewnętrznych okoliczności niezależnych od zakonnika (np. zakładanie przez profesy nowego instytutu).

Niezbędnym do nałożenia eksklustracji było sformułowanie przynajmniej jednej przyczyny. Najwyższy przełożony instytutu analizował całość sprawy. Powód musiał być konkretny, na poparcie którego należało przedstawić odpowiednie argumenty. Celem nałożenia eksklustracji było zapobieżenie szkodom i zapewnienie ochrony codziennego życia wspólnoty⁸³. Przełożony miał obowiązek dokładnego zbadania całości sprawy, udokumentowania jej i opisanie. Wszystko to miało pomóc w należytnym sporządzeniu dokumentacji, którą należało przesłać do Stolicy Apostolskiej, łącznie z wnioskiem o wydanie dekretu eksklustracyjnego⁸⁴.

Zakończenie

Eksklustracja *ad nutum Sanctae Sedis* wykształciła się w systemie prawnym Kościoła łacińskiego z sekularyzacji czasowej, czyli okresowego pozwolenia na przebywanie poza klauzurą. Jej normatywnych początków należy upatrywać w połowie XIX w. Eksklustrację z poważnych przyczyn od początku lat pięćdziesiątych XX w. rozpoczęła nakładać Stolica Apostolska. Nałożenie jej polegało na udzieleniu profesowi wieczystemu

⁸⁰ *Supremum Signaturae Apostolicae Tribunal, Decretum*, die 5 maii 1990, „Monitor Ecclesiasticus” 115 (1990), s. 488.

⁸¹ *Supremum Signaturae Apostolicae Tribunal, Decretum*, die 14 dec. 1981, CRM 63 (1982), s. 281.

⁸² E. McDonough, *Exclaustration. Canonical categories and current practice*, „The Jurist”, 49 (1989), s. 579, 597, 605.

⁸³ *Supremum Signaturae Apostolicae Tribunal, Decretum*, die 23 nov. 1981, CRM 63 (1982), s. 281.

⁸⁴ *Supremum Signaturae Apostolicae Tribunal, Decretum*, die 8 nov. 1975, CRM 57 (1976), s. 379.

indultu, w którym nakazywano mu czasowe przebywanie poza instytutem zakonnym. Jej stosowanie, jako formy ochronnej *vita communis*, było warunkowane okolicznościami niezależnymi od zakonnika (np. założenie nowego instytutu zakonnego) lub trudnościami związanymi z kryzysem kultury euroatlantyckiej, który rozpoczął dotykać życie zakonne w latach sześćdziesiątych XX w. Eksklustrację *ad nutum Sanctae Sedis* wymierzano w przypadkach, w których profesy należało wydaląc na drodze procesu, ale nie można było tego uczynić z przyczyn materialnych lub formalnych. Przepisy o nałożeniu eksklustracji weszły w skład kanonów Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.

Summary

The origin of exclaustation «*ad nutum Sanctae Sedis*» in the Latin Church, as a consequence of the protective measure of «*vita communis*» (can. 594 CIC).

The so-called exclaustation *ad nutum Sanctae Sedis*, in the Latin Church, gradually developed from the temporary secularization, i.e. in some serious instances a period of exclaustation was granted to a religious. Such a practice came to life around the XIX century. In fact, the Apostolic See began the practice of imposing exclaustation in the early 50's of the previous century. The imposition of exclaustation on a perpetually professed was exercised by way of an indult requiring of him living temporarily out of community. The above procedure was part of a protective measure of the *vita communis*, and it often was a result of circumstances independent of the religious, such as establishing a new religious institute or as a result of the challenges and difficulties faced by the Western civilization, which had a significant impact on religious life in the 60's of the previous century. The exclaustation *ad nutum Sanctae Sedis* was imposed in cases, in which there was a need for a perpetually professed to be formally expelled; due to the formal or material impediment, however, such a procedure could not be executed. The new Code of Canon Law of 1983 adopted such procedures and they were finally included in the Code.

Ks. Robert MIROŃCZUK*

ARCYDZIEŁO EL GRECA ***EKSTAZA ŚW. FRANCISZKA***

Treść: Wstęp; 1. Grek z Toledo; 2. Malarz religijny; 3. Biedaczyna z Asyżu inspiracją twórczą El Greca; 4. Typy ikonografii franciszkańskiej; 5. Siedlecki obraz *Ekstaza św. Franciszka*, 5.1. *Rozpoznanie arcydzieła*, 5.2. *Ku stałej ekspozycji*; Zakończenie; Summary: The masterpiece of El Greco *The ecstasy of St. Francis*.

Słowa kluczowe: arcydzieło, El Greco, ekspozycja, ekstaza, misterium, obraz, stygmat.

Key words: masterpiece, El Greco, exhibition, ecstasy, mystery, painting, stigma.

* Autor – historyk sztuki, absolwent KUL. Rozprawę doktorską „Janów Biskupi – miasto rezydencjonalne biskupów łuckich (1465-1796) i podlaskich (1818-1867)” napisał pod kierunkiem prof. Jerzego Lileyki. Wykładowca w WSD w Siedlcach i Collegium Mazovia Innowacyjna Szkoła Wyższa w Siedlcach, dyrektor Muzeum Diecezjalnego w Siedlcach oraz diecezjalny konserwator zabytków. Przedmiot badań: sztuka nowożytna, ikonografia chrześcijańska oraz historia regionu.

Wstęp

Rok 2014 wypełnia wiele rocznic związanych z siedleckim obrazem El Greca *Ekstaza św. Franciszka*. Wszystkie są niesłychanie istotne, a łączą się z jedynym obrazem w Polsce tego malarza, zaliczanym do najznamienszych dzieł sztuki hiszpańskiej w naszym Kraju. Przypada w tym roku 400-lecie śmierci El Greca, 50-lecie odkrycia obrazu na plebanii kowskiej, 40-lecie odkrycia sygnatury w trakcie prac konserwatorskich, i skromna, bo 10. rocznica publicznej prezentacji obrazu w Siedlcach. Powyższe fakty stały się impulsem do wielu wydarzeń kulturalnych, naukowych, oraz wydarzenia historycznego, bo pierwszego *wyjazdu* obrazu El Greca poza Siedlce na Zamek Królewski w Warszawie.

1. Grek z Toledo

El Greco, właściwie Dominikos Theotokopulos (1541-1614), pochodził z zamożnej rodziny katolickiej¹. Jest to uwidocznione w wyborze imienia Dominik, a nie Cyriak. Pierwsze dzieła tworzył na rodzinnej Krecie pod okiem prawosławnych mnichów. Były to ikony. Był człowiekiem wszechstronnie wykształconym. O jego humanistycznym wykształceniu świadczy znajomość literatury, filozofii oraz języków: greckiego, łaciny i włoskiego – oficjalnego języka Republiki Weneckiej. Kreta była do 1669 roku pod panowaniem Wenecji.

Dominikos kształcił się pod wybitnym okiem malarzy weneckich, m.in.: Tycjana, Tintoretta i braci Bassanów. Stał się niepowtarzalnym artystą tolekańskim. W mieście nad Tagiem przeżył resztę życia. Tu powstały wyjątkowe płótna malarza.

Dominikos Theotokopoulos zmarł 7 kwietnia 1614 roku w tolekańskim domu. Przyjął sakramenty święte i na łożu śmierci złożył uroczyste wyznanie wiary: *Ja Dominikos Theotokopulos, malarz, mieszkaniec miasta Toledo będąc przybity do łoża chorobą, którą spodobało się Bogu i Panu naszemu mnie obarczyć, będąc świadom i w pełni rozumu, niniejszym wierzę w to wszystko, co Święta Matka Kościół rzymski do wierzenia podaje, i to wyznaję, a w tajemnicy Trójcy Świętej, w której wierze żyję, umrę jako dobry, wierny katolik chrześcijanin. Oświadczam, że z powodu ciężkości stanu mojej choroby nie mogę uczynić ani sporządzić czy nakazać spisania mojego testamentu, jak należałoby to uczynić. (...) Uzgodniwszy z Jorge Manuelem Theotokopoulosem, synem moim, i żoną, Doñi Jerominą de las Cuevas, która jest osobą godną zaufania i dobrego sumienia, o czym wiem*

¹ A. Witko, *El Greco – artysta nieznan? w: El Greco, Ekstaza św. Franciszka z muzeum diecezjalnego w Siedlcach*, Zamek Królewski w Warszawie - Muzeum 2014.

*dobrze, przekazuję mu moją władzę, by mógł wypełnić moją wolę*². Śmierć Mistrza głęboko poruszyła mieszkańców Toledo, którzy licznie uczestniczyli w jego pogrzebie.

2. Malarz religijny

Większość dzieł El Greca dotyczyła tematyki religijnej. W okresie jego twórczości miał miejsce dynamiczny rozkwit kultu religijnego. Hiszpańskie sumienia kształtowały dzieła wielkich mistyków, jak karmelitanek św. Teresy z Ávili, karmelity św. Jana od Krzyża czy franciszkanina św. Piotra z Alkantary. Na twórczość El Greca ogromny wpływ wywarł Sobór Trydencki (1545-1563), którego dekrety dotyczące doktryny i sztuki on dobrze znał. Treść jego dzieł, ich kompozycja oraz specyficzny sposób ukazowania piękna ludzi świętych wyrażone na licznych płótnach, są świadectwem żywej religijnej wiary Mistrza³.

On z głęboką pobożnością kontemlował tematykę pasyjną, co wyraził w obrazach: *Pożegnanie Jezusa z Matką, Chrystus w Ogrójcu, Obnażenie z szat, Łzy św. Piotra, Chrystus z krzyżem, Św. Weronika trzymająca chustę, Chrystus na krzyżu, Pieta czy Zmartwychwstanie Chrystusa*. Podejmował także wątki maryjne, eucharystyczne, sakramentalne, pokuty czy chrześcijańskiego miłosierdzia. Twórczość El Greca uzupełniają liczne portrety, np.: *Portret Ojca Hortensia*, także sceny mitologiczne – *Laokoon* oraz pejzażowe – *Widok i plan Toledo*.

El Greco był także rzeźbiarzem, architektem, miłował muzykę. W jego księgozbiornie było ponad 130 tytułów, a wśród nich: pięciotomowa Biblia, dekrety soboru trydenckiego, dzieła Ojców Kościoła, w tym: św. Justyna, św. Jana Chryzostoma i św. Bazylego Wielkiego, prace historyczne Józefa Flawiusza i Plutarcha, także dzieła filozoficzne, jak *Fizyka i Polityka* Arystotelesa, oraz dramaty Eurypidesa, *Iliada* Homera, *Bajki* Ezopa, i pokaźny zbiór książek dotyczących architektury, w tym traktaty Jacopa Barozziego da Vignoli, Andrei Palladia, Leona Battisty Albertiego czy Giorgia Vasarięgo⁴.

Życiorys i pozostawione dzieła Mistrza z Toledo potwierdzają jego wielkie zainteresowanie hagiografią. Świętym poświęcił ponad dwieście obrazów na blisko czterysta dzieł. Były to przedstawienia apostołów w cyklach zw. *Apostolados* dla katedry tolekańskiej, jak też pojedyncze obrazy, m.in. znajdujące się w Toledo: św. Andrzeja, św. Jakuba Starszego

² Tamże, s. 43.

³ Tamże, s. 51.

⁴ Tamże, s. 65-68.

jako pielgrzyma z Muzeum Santa Cruz czy Łzy św. Piotra w Szpitalu Tavera. Wśród dzieł Kreteńczyka były także obrazy męczenników, jak św. Sebastian, obraz przechowywany w Muzeum Sztuk Pięknych w Bukareszcie, *Madonna z Dzieciątkiem i świętymi Martyną i Agnieszką* z Narodowej Galerii Sztuki w Waszyngtonie czy wielcy reformatorzy i Doktorzy Kościoła, a wśród nich m.in. św. Hieronim z krzyżem z Narodowej Galerii Sztuki w Edynburgu, św. *Augustyn* z Muzeum Santa Cruz w Toledo czy obraz z zakrystii katedry tolekańskiej *św. Dominik Guzmán pogrążony w modlitwie*.

3. Biedaczyna z Asyżu inspiracją twórczą El Greca

Wyjątkowe miejsce w sercu Mistrza z Toledo zajmował św. Franciszek z Asyżu. Giovanni Bernardone urodził się w 1182 roku w bogatej kupieckiej rodzinie w Asyżu. Jako młodzieniec wziął udział w wojnie, jaką prowadzili Asyżanie z Perugią, gdzie został ranny i trafił do niewoli. Był to moment przełomowy, który przyczynił się do zmiany dotychczasowego życia, a głos Chrystusa *Franciszku, napraw mój Kościół*, utwierdził go na wybranej drodze ubóstwa, pokuty i głoszenia Ewangelii. Ubrany w surową zgrzebną brązową tunikę przepasaną sznurem skupił wokół siebie znaczne grono młodych ludzi gotowych naśladować pokorne życie Biedaczyny z Asyżu. Bernard z Quintavalle, Piotr z Cattani i wielu innych, widząc franciszkową prostotę życia i ewangeliczne naśladowanie Chrystusa, rozdali swój majątek i przyłączyli się do powstającego zakonu. Wiosną 1209 roku, Franciszek przybył do Rzymu z napisaną przez siebie regułą zakonu, którą zatwierdził papież Innocenty III. W celach ewangelizacji zakonnik udał się na Bliski Wschód, gdzie m.in. zwiedził miejsca związane z życiem i misją Chrystusa. Będąc pod wrażeniem pobytu w Ziemi Świętej zainicjował bożonarodzeniową szopkę we włoskim Greccio. Ten pomysł szybko się upowszechnił w kościele łacińskim. Wzgórze la Verna, w okolicach Arezzo, było ulubionym miejscem modlitwy i kontemplacji Franciszka i jego współbraci. Tutaj, w nocy z 14 na 15 września 1214 roku, św. Franciszek *ujrzał w widzeniu rozciągniętego nad sobą Serafina, wiszącego na krzyżu, mającego sześć skrzydeł, za ręce i nogi przybitego do krzyża (...). Nagle objawiło mu w nim samym odczucie bólu. Natychmiast bowiem na jego rękach i nogach zaczęły jawić się znaki gwoździ, jak to na krótko przedtem widział u Męża ukrzyżowanego, ponad sobą w powietrzu*⁵. Chrystus obdarzył Franciszka łaską stygmatów. Są to znaki głębokiej relacji między Chrystusem Zbawicielem a człowiekiem.

⁵ T. Żychiewicz, *Franciszek Bernardone – św. Franciszek z Asyżu*, Kalwaria Zebrzydowska, 1985, s. 13.

U kresu życia Biedaczyny z Asyżu powstała *Pieśń słoneczna*, jeden z najpopularniejszych hymnów, w którym Poverello wychwala Stwórcę za piękno stworzeń. Franciszek zmarł 3 października 1226 roku. Dwa lata później kanonizował go papież Grzegorz IX. Ikonografia przedstawia św. Franciszka w habicie franciszkańskim, ze stygmatami i krucyfiksem, czasem w otoczeniu ptaków⁶.

Franciszek przeżył jedynie 45 lat. Ale jego krótki, choć niezwykle żywot, początkowo pełen młodzińskich przygód, następnie niezwyklej przemiany duchowej, konkretnego działania i troski o człowieka i świat, także metafizycznych przeżyć mistycznych, fascynował kolejne pokolenia. Ta postać była dla El Greca nie tylko intrygująca ale nade wszystko inspirująca. On, katolik greckiego pochodzenia, często powracał do osoby św. Franciszka. Namalował ponad 130 obrazów poświęconych Biedaczynie z Asyżu, z których zachowało się jedynie 40. El Greco malował Poverella w trakcie modlitwy, medytacji albo ekstazy, ukazując jego wewnętrzną przemianę, także głębię i bogactwo ducha. Inni malarze, jak choćby Giotto słynny z fresków asyjskich, przedstawiali go w sytuacji czynienia cudów, czy wygłaszania kazania do ryb czy ptaków.

4. Typy ikonografii franciszkańskiej

W twórczości *franciszkańskiej* Mistrza z Toledo wyróżnia się kilka typów ikonograficznych. Jednym z nich jest ukazanie pełnej postaci Biedaczyny z Asyżu stojącej w osamotnieniu bądź w towarzystwie innych świętych. Delikatnie pochylony Mistyk był przedstawiany we franciszkańskim brązowym habicie przepasanym sznurem z trzema węzłami oraz z kapturem nasuniętym na głowę. Prawą dłonią dotyka on piersi, a lewa spływa wzdłuż ciała. Przykładem jest św. Franciszek z Muzeum Santa Cruz w Toledo czy Święty Jan Ewangelista ze świętym Franciszkiem z madryckiego muzeum Prado.

Wariantem wielokrotnie powtarzanym jest stygmatyzacja Franciszka, gdzie malarz przedstawiając Świętego zastosował dwa wątki ikonograficzne: pierwszy to Biedaczyna w towarzystwie współbrata na tle górskiego pejzażu. Przykładem jest płótno pochodzące z wczesnego okresu jego twórczości św. Franciszek otrzymuje stygmaty. Franciszek klęczy z rozwartymi dłońmi na tle włoskiej La Verny. On z pokorą przyjmuje spływające z nieba stygmaty. Świadkiem wydarzenia jest jego współbrat. Obraz

⁶ J. Duchniewski, *Franciszek z Asyżu*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 5, TN KUL, Lublin 1989, kol. 426-433.

jest przechowywany w Museo d'arte della fondazione Pagliara w Neapolu. Drugie wątek to Biedaczyna w samotności, co wspaniale prezentuje płótno z Eskurialu – Św. Franciszek otrzymujący stygmaty. Postać Franciszka w habicie z kapturem na głowie jest oświetlona przez postać sześcioskrzydłowego serafina. Na lekko uniesionych dłoniach Biedaczyny są widoczne krwawiące rany.

Liczną grupę stanowią obrazy ukazujące św. Franciszka trwającego w ekstazie, któremu towarzyszy brat Leon, jak *Ekstaza św. Franciszka* z Muzeum Cerralbo w Madrycie, bądź samotnego. Obrazy nieznacznie różnią się ułożeniem dłoni: są one skrzyżowane na piersi – *Ekstaza św. Franciszka* w Muzeum Lázaro Galdiano w Madrycie albo szeroko rozłożone i uniesione nieco w górę, jak św. Franciszek w ekstazie z Muzeum Prado w Madrycie.

Szczególnie popularnym typem jest ukazywanie stygmatów na dłoniach Biedaczyny adorującego krzyż. Są dwa podtypy tego przedstawienia. Pierwszy ukazuje postać klęcząca w modlitewnym zamyśleniu czy pokutnej kontemplacji. Jest ona ubrana w habit zakonny z masywną peleryną i kapturem wokół głowy, ze skrzyżowanymi rękoma na piersi. Franciszek wpatruje się w leżący na skale wizerunek Chrystusa Ukrzyżowanego, czaszkę i brewiarz lub Pismo Święte. Przykładem jest obraz z Meadows Museum of Art., znajdujący się w Dallas św. Franciszek pogrążony w modlitwie. Tego typu przedstawienia ukazują prawy profil Świętego. Typ drugi, to postać stojąca, ukazana do połowy z prawą dłonią na piersi, a lewą skierowaną ku krzyżowi z postacią Chrystusa i ku czaszce. Spośród licznych przykładów znajduje się obraz *Medytacja św. Franciszka* przechowywany w barcelońskiej prywatnej kolekcji Federico Torcello.

Oddzielny typ ikonograficzny tworzą obrazy ukazujące klęczącego Poverella we franciszkańskim habicie z kapturem na głowie, trwającego w modlitewnej zadumie. On trzyma delikatnie w dłoniach czaszkę i zdaje się być oderwany od ziemskiej rzeczywistości. Towarzyszem jego rozważań nad śmiercią i kruchością życia, jest współbrat zakonny z naciągniętym kapturem, ze splecionymi dłońmi w geście modlitwy, ukazany w perspektywnym skrócie (profil perdu). Jedno z wielu dzieł tego typu jest obraz Święty Franciszek z bratem Leonem przechowywany w toledońskim Museo del Greco.

Wyróżnia się jeszcze jeden typ ikonograficzny, będący niejako pośrednim ogniwem pomiędzy stygmatyzacją a ekstazą, gdzie Biedaczyna z Asyżu zwraca się w stronę bijącego charakterystycznego jasnego boskiego światła. Takie przedstawienia dotyczą zarówno samego Franciszka,

co reprezentuje płótno *Stygmatyzacja św. Franciszka* z Muzeum sztuki w São Paulo, jak i w asyście współbrata czego przykładem jest *Wizja św. Franciszka* w Hospital de Nuestra Señora del Carmen w Kadyksie.

5. Siedlecki obraz *Ekstaza św. Franciszka*

5.1. Rozpoznane arcydzieło

To przedstawienie ikonograficzne jest porównywalne z obrazami o tytule *Stygmatyzacja św. Franciszka* znajdującymi się w National Gallery of Ireland w Dublinie, pierwotnie w Institute of Arts w Detroit, obecnie w kolekcji prywatnej, a także w Muzeum San Telmo w San Sebastian oraz w madryckich prywatnych kolekcjach Marques de Pidal w Madrycie i kolekcji Juan Abelló.

Te obrazy różnią się pewnymi szczegółami. Na obrazie z Detroit, ponad prawą dłonią Świętego widoczny jest wijący się bluszcz – symbol nieśmiertelności, wiary w zmartwychwstanie. Na siedleckim obrazie Franciszek wpatruje się w intensywne, jasne światło przedzierające się przez ponure chmury. Nie ma postaci serafina. Na tym etapie badań trudno stwierdzić czy ta postać była pierwotnie, gdyż właśnie w tej części obraz był porwany. Inną cechą wyróżniającą *Ekstazę św. Franciszka* jest wyraźnie widoczna intensywna rana stygmatu na lewym boku Franciszka. Ta kreska na sercu jest ważnym symbolem, gdyż ilustruje on moment, tę chwilę, w której dokonano się nadprzyrodzone, ekscytujące zdarzenie.

Płótno ukazuje Franciszka z Asyżu trwającego w ekstazie będącej następstwem dokonanej przed momentem stygmatyzacji. Ta zaś jest wyrazem niezwyklej więzi miłości człowieka z ukrzyżowanym Chrystusem. Stąd widoczne krwawiące rany na dłoniach i lewym boku. Postać świętego ukazana od kolan jest zwrócona trzy czwarte w stronę jasnego, bijącego po lewej stronie światła. Ono delikatnie muska ascetyczną twarz o załamanych oczach, nieruchomych z olśnienia. Franciszek nienaturalnie wydłużony, z rozłożonymi rękoma w geście oddania się Bogu, odziany jest w surowy, zgrzebny habit zakonny o szerokich sfałdowanych rękawach i masywnym kołnierzu z kapturem. Jest przepasany podwójnym sznurem z węzłem. Uduchowiony Stygmatyk został ukazany na tle zarysowanej góry La Verna oraz nieba z przybierającymi nienaturalne kolory i kształty przez skłębione chmury. Pod prawą ręką spoczywa ludzka czaszka – atrybut vanitatis – marność. Widoczna jest wyraźna faktura. Szybkie i grube pociągnięcia pędzla oraz wyjątkowa chłodna paleta barw przemawiają za niepowtarzalnym kunsztem Mistrza z Toledo.



fig. 1. El Greco, *Ekstaza św. Franciszka*, stan przed konserwacją, 1974, zbiory Archiwum Muzeum Diecezjalnego w Siedlcach.

Nie jest znana historia przybycia obrazu *Ekstaza św. Franciszka* na polską ziemię⁷. Najstarsza, a zarazem pierwsza wiadomość pochodzi z 1927 roku. Ksiądz Stanisław Szepietowski (1885-1977), rektor kościoła reformatów w Kazimierzu Dolnym w latach 1921-1928, wspólnie z Tadeuszem Pruszkowskim profesorem Szkoły Sztuk Pięknych w Warszawie założył Towarzystwa Przyjaciół Kazimierza, którego był pierwszym prezesem. Znany mecenas sztuki, który posiadał ożywione kontakty ze środowiskiem artystów-malarzy, został poproszony przez swego kuzyna księdza Franciszka Dąbrowskiego, proboszcza parafii Parysów w diecezji siedleckiej o zakupienie obrazu św. Franciszka. Zakupu dokonał w warszawskim antykwariacie Michała Ryka przy ul. Brackiej 8. Od 12 grudnia 1934 roku ksiądz Franciszek Dąbrowski został proboszczem parafii Kosów Lacki. Zabrał ze sobą obraz swego patrona. Po jego śmierci proboszczem kosowskim został ksiądz Władysław Stępień (1905-1968). On odziedziczył w spadku obraz św. Franciszka. Za jego urzędowania Instytut Sztuki PAN w Warszawie przeprowadził w parafii dwie inwentaryzacje. Wstępną wykonał Bogusław Kopydłowski w latach 1952-1954⁸. Zasadniczą w roku 1964 wykonały Izabella Galicka i Hanna Sygietyńska. Towarzyszył im fotograf Witalis Wolny. One zwróciły uwagę na obraz św. Franciszka znajdujący się na kosowskiej plebanii. Powodowane przecuciem, wynikającym z zawodowego profesjonalizmu, przeprowadziły szereg konsultacji w wybitnymi historykami sztuki. Ci zachęcali do podjęcia dalszych badań naukowych. W wydany rok później Katalog Zabytków Sztuki w Polsce znalazła się krótka, lapidarna, ale wprost niewiarygodna, informacja: *Na plebanii: obraz św. Franciszka (fig. 22) warsztat El Greca, 4. ćw. w. XVI⁹*. (fig.1)

Kolejne dwa lata to znużające poszukiwanie pań Galickiej i Sygietyńskiej dla potwierdzenia autorstwa El Greca tego obrazu. W tym celu skierowały one list do José Gudiola z Instituto Amattler de Arte Hispanico w Barcelonie, znawcy twórczości El Greca. Odpisał on, że jego ocena, na ile pozwala znajomość obiektu z fotografii, jest pozytywna. Jest możliwe, że obraz z Kosowa wyszedł spod pędzla mistrza z Toledo. Inwentaryzatorzy zdecydowały się na umieszczenie pierwszego naukowego artykułu o obrazie El Greca w Biuletynie Historii Sztuki, pt. *Nieznany obraz w Kosowie z serii franciszkańskiej El Greca*¹⁰.

⁷ I. Galicka, H. Sygietyńska, *Nieznany obraz w Kosowie z serii Franciszkańskiej El Greca*, „Biuletyn Historii Sztuki” 3-4 (1966), s. 340-349; BlogWierchoslawa, *Franciszek z Asyżu w ikonografii*, <http://www.eduteka.pl/profil/wierchoslawa/> (20.11.2014).

⁸ Maszynopisy z inwentaryzacji przeprowadzonych przez Kopydłowskiego znajdują się w IS PAN.

⁹ *Katalog Zabytków Sztuki w Polsce*, t. 10, *Województwo Warszawskie*, red. I. Galicka, H. Sygietyńska, z. 25, *Powiat Sokołowski*, Warszawa 1965, s. 7, fig. 22.

¹⁰ I. Galicka, H. Sygietyńska, *Przygoda z El Greco*, w: *Kosów Lacki. Studia i materiały*

Umieszczenie obrazu w Katalogu Zabytków Sztuki w Polsce oraz wspomniany artykuł przyczyniły się do rozpoczęcia procedury wpisania obrazu do rejestru zabytków przez Głównego Konserwatora Zabytków Województwa Warszawskiego, Waława Kowalczyka-Kochanowskiego. Decyzja zapadła 5 kwietnia 1967 roku, a wpis brzmiał następująco: *obraz «Ekstaza św. Franciszka» powstały prawdopodobnie w latach 1570-1577 w pracowni El Greca, ol. pł. wym. 102 x 75 cm, znajdujący się na plebanii w Kosowie pow. Sokółów Podlaski, stanowiący własność ks. Władysława Stępnia, zamieszkałego w Kosowie pow. Sokółów Podlaski – plebania¹¹.*

Dnia 1 czerwca 1967 roku, obraz *Ekstaza św. Franciszka* został poddany ogólnym oględzinom, których dokonał Bohdan Marconi. On go skrupulatnie opisał zalecając obszerne badania laboratoryjne, w tym analizy mikrochemiczne i spektograficzne oraz wykonanie fotografii makro i mikro, a następnie dał szczegółowe wytyczne służące poprawnemu przeprowadzeniu konserwacji obrazu. Wstępne badanie warstwy malarskiej przeprowadził Piotr Rudniewski. Stwierdził on silne przemalowanie górnego narożnika obrazu. Z miejsca rozdarcia obrazu pobrał próbki, celem określenia wielowarstwowości budowy obrazu.

Kosowski wizerunek św. Franciszka miał być zaprezentowany w 1967 roku w Muzeum Narodowym w Poznaniu. Kuratorka wystawy Anna Dobrzycka zgromadziła wiele obrazów hiszpańskich z polskich zbiorów publicznych i kościelnych. Jednakże władze duchowne diecezji podlaskiej nie wyraziły zgody na prezentację płótna. Mimo to, w opracowanym przez kuratorkę katalogu wystawy pojawiła się obszerna wzmianka, że w Kosowie Lackim znajduje się obraz naśladowcy El Greca *Ekstaza św. Franciszka*, zaznaczając, że prace malarza po jego śmierci były przedmiotem wielu kopii. Także w czasach późniejszych było liczne grono naśladowców¹². Pod tekstem umieszczono krótki tekst w języku francuskim oraz podano pierwszą bibliografię dotyczącą obrazu z Kosowa Lackiego. Autorka katalogu sugerowała, że obraz pochodził ze zbiorów Stanisława Skórzewskiego z Raszkówka. Nie podała jednak żadnych archiwaliów.

5.2. Ku stałej ekspozycji

Dnia 5 lutego 1968 roku zmarł proboszcz kosowski, ksiądz Władysław Stępień. Pięć dni później z upoważnienia i polecenia biskupa Ignacego Świrskiego, ordynariusza siedleckiego, obraz został zabezpieczony w gmachu

z dziejów miejscowości, red. A. Ziótek, t. 6, Siedlce 2011, s. 281.

¹¹ MDS, *Akta różne*, Archiwum dotyczące obrazu El Greca „Ekstaza św. Franciszka”.

¹² A. Dobrzycka, *Malarstwo hiszpańskie XIV-XVIII wieku w zbiorach polskich, katalog wystawy*, Muzeum Narodowe w Poznaniu, 1967, s. 34-35.

kurii diecezjalnej w Siedlcach. By uciąć wszelkie spekulacje dotyczące obrazu, władze kościelne powiadomiły 14 lutego 1968 tegoż roku prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej Wydział Kultury i Wojewódzkiego Konserwatora Zabytków o miejscu przechowywania obrazu. Miesiąc później tę informację otrzymały władze Instytutu Sztuki PAN.

Po śmierci biskupa Ignacego Świrskiego 25 marca 1968 r. biskupem siedleckim został mianowany bp Jan Mazur dotychczasowy biskup pomocniczy w Lublinie. On objął diecezję 17 listopada 1968 roku. Po kilku dniach, jak wyznał: *Siostry opiekujące się domem biskupim pokazały mi obraz św. Franciszka, dzieło malarza hiszpańskiego El Greco. W tym czasie było wiele spraw do realizacji, dlatego nie zainteresowałem się jego konserwacją. Dopiero w 1973 r. wspomagany przez ks. Tadeusza Kulika, absolwenta KUL i odpowiedzialnego za sztukę sakralną w diecezji, skierowałem obraz do konserwacji¹³. Dnia 23 listopada 1973 roku płótno zostało przekazane do konserwacji, którą pod okiem Bohdana Marconiego przeprowadziły Zofia Marconi-Blizińska oraz Maria Blizińska-Orthwein. Przez cały czas trwania prac konserwatorskich, jak informowały konserwatorki, ks. bp Mazur interesował się ich przebiegiem i parokrotnie przyjeżdżał do pracowni, przy czym prosił o utrzymanie tajemnicy miejsca, gdzie obraz się znajduje, ze względu na jego bezpieczeństwo. W trakcie prac ujawnił się podpis wykonany jasnym czerwonym brązem: *A van Dück. [...] Sygnatura ta leżała na warstwie ciemno-brązowej. Przy bliższych oględzinach tej warstwy pod lupą zauważono w wykruszeniach ślady jasnej żółcieni tworzącej przerywane formy cienkich kształtów na jaśniejszej warstwie tła. Wykonano próbę (pod lupą) usunięcia drobnego fragmentu farby tła. Zabieg ten odsłonił dalszy fragment jasnych kresek. [...] Pismo to odsłonięte dochodziło do dolnej partii podpisu A van Dück i stwierdzono, że są to greckie litery podpisu Domenicos Theotokopulos. Podpis leżał na samej krawędzi załamanego malowidła z licznymi wykruszeniami farby. [...] Ponieważ górne partie podpisu i akcenty nad literami wychodziły pod podpis fałszywy A van Dück, leżący na nie oryginalnej warstwie tła, po zadokumentowaniu fotograficznym (makrofotografia) zdecydowano usunąć sygnaturę fałszywą i odsłonić do końca podpis oryginalny. [...]. Odkrycie podpisu leżącego na krawędzi spowodowało konieczność wykonania większego krosna i powiększenia obrazu u dołu o 2 cm – tyle bowiem według wszelkiego prawdopodobieństwa obraz został zmniejszony¹⁴. (fig. 2)**

¹³ MDS, *Akta różne*, dz. cyt.

¹⁴ MDS, *Dokumentacja konserwatorska. Obraz – Ekstaza św. Franciszka – El Greco, własność Kurii Biskupiej w Siedlcach, woj. warszawskie*, Warszawa 1974, s. 20-22.



fig. 2. El Greco, *Ekstaza św. Franciszka*, oryginalna sygnatura Domenikos Theotokopoulos (fragm.), 1974, zbiory Archiwum Muzeum Diecezjalnego w Siedlcach.

Biskup Mazur, gdy został poinformowany o odkryciu sygnatury, przybył wraz z biskupem pomocniczym Wacławem Skomoruchą i księdzem Tadeuszem Kulikiem. Prosił Zofię Marconi-Blizińską i Marię Orthwein o pełną dyskrecję w trosce o bezpieczeństwo malowidła. Panie Galicka i Sygietyńska dowiedziały się o odkryciu sygnatury na płótnie 13 stycznia 1974 roku od Piotra Rudniewskiego. Pojawiły się też artykuły prasowe dotyczące autentyczności a zwłaszcza losu obrazu. Minister Kultury i Sztuki Jerzy Tejchma powołał nawet specjalną komisję, w skład której weszli Juliusz Starzyński, Jan Białostocki i Alfred Majewski. Na zebraniu komisji, które miało miejsce dnia 30 września 1974 roku w mieszkaniu pani Marii Orthwein, byli obecni biskupi Jan Mazur i Wacław Skomorucha oraz ks. Tadeusz Kulik, także Izabella Galicka i Hanna Sygietyńska. Wówczas wydano oświadczenie, że *Obraz Ekstaza św. Franciszka jest oryginalnym dziełem El Greca namalowanym prawdopodobnie w latach 1570-1580*¹⁵. (fig. 3)



fig. 3. El Greco, *Ekstaza św. Franciszka*, 2010, zbiory Archiwum Muzeum Diecezjalnego w Siedlcach.

¹⁵ I. Galicka, H. Sygietyńska, *Przygoda z El Greco*, dz. cyt., s. 194.

Zainteresowanie obrazem rosło. Dnia 15 stycznia 1975 r. planowano ekspozycję obrazu w Warszawie. Biskup Mazur nie zgodził się na jego wypożyczenie. Tłumaczył, że jest planowane otwarcie muzeum diecezjalnego w Siedlcach. Pojawiła się fala prasowych artykułów nierzadko pełnych spekulacji i zmyślonych podejrzeń. Opieka nad dziełem stała się szczególnie trudna. Pisano też obraźliwe teksty, wyciągano nedorzeczne wnioski. Biskup Mazur trzymał w wielkiej tajemnicy miejsce przechowywania obrazu. Po latach wyznał, że obraz bezpiecznie zachował, gdyż największym sprzymierzeńcem była tajemnica.

Obawy biskupa były słuszne, gdyż miały miejsce bardzo niepokojące wydarzenia. Funkcjonariusze komunistycznej Służby Bezpieczeństwa wypytywali biskupa o obraz, o warunki przechowywania dzieła. Nasylali różnych spekulantów, którzy występowali z propozycjami zakupu obrazu. Były to działania podstępne, wyrachowane i obliczone na ośmieszenie Kościoła.

Obraz jednak funkcjonował w przestrzeni publicznej. Dnia 10 czerwca 1975 roku Wydawnictwo Arkady otrzymało zgodę kurii diecezjalnej w Siedlcach na wykonanie barwnego zdjęcia obrazu El Greca przez pana Zbigniewa Kamykowskiego – artystę fotografika. Ten członek Związku Polskich Artystów Fotografików Okręgu Warszawskiego współpracował z wydawnictwem Arkady¹⁶. Wydano album dotyczący twórczości El Greca. Zwierał on krótką analizę i kolorową ilustrację obrazu. W kwietniu 1984 roku, Poczta Polska wykonała znaczek pocztowy na Światową Wystawę Filatelistyczną w Madrycie. Uznała, że idealnym obiektem będzie obraz Dominikosa Theotocopulosa *Ekstaza św. Franciszka*. Możliwość zaprezentowania obrazu na arenie europejskiej znacznie zmniejszyła ryzyko ewentualnego zabrania obrazu przez władze komunistyczne.

Po przemianach demokratycznych w Polsce, już 1 marca 1990 roku prof. Aleksander Gieysztor, Dyrektor Zamku Królewskiego w Warszawie, przy wsparciu Minister Kultury i Sztuki, Izabelli Cywińskiej, zwrócił się z prośbą do biskupa Jana Mazura o możliwość wystawienia obrazu w Kaplicy Królewskiej. Planowana wystawa była przewidziana w okresie od 5 listopada do 2 grudnia 1990 roku. Okazją do wystawienia obrazu była 450 rocznica urodzin El Greca. Tej wystawie miała towarzyszyć okolicznościowa publikacja. Do ekspozycji nie doszło. Władze diecezjalne uznały, że ciągle istnieje zbyt wielkie ryzyko. Ks. Tadeusz Kulik, diecezjalny konserwator zabytków, pismem z 4 maja 1990 roku, tak uzasadniał odmowę, powołując się na Kodeks Prawa Kanonicznego (kan 1292, § 2): *Obraz jako własność Kościoła i jako «res pretiosa» z racji na jego ogromny*

¹⁶ K. Zawanowski, *El Greco*, Warszawa 1979.

*walor artystyczny i zabytkowy podlega wyłącznej gestii Stolicy Apostolskiej i jedynie Stolica Apostolska może decydować o losie tegoż obrazu*¹⁷. Był to oczywisty wybieg czysto dyplomatyczny. Ks. Kulik, który przez lata doświadczał radości współpracy z władzą komunistyczną, obawiał się o zwrot obrazu. Dał temu wyraz, stwierdzając: *Rozważając ewentualność wypożyczenia tego dzieła należy wspomnieć – jako przestrożę – smutną, często wprost dramatyczną historię zwrotów zabytkowych obiektów kościelnych, wypożyczanych w latach ubiegłych przez różne instytucje państwowe. Należy pamiętać z jakim trudem i cierpliwością Kościół zabiegał o odzyskanie na drodze prawnej wypożyczonych obiektów. Pertraktacje na tym polu trwały niejednokrotnie przez wiele, wiele lat, a i tak niektóre przedmioty nie wróciły do tej pory na swoje miejsca w świątyniach*¹⁸.

W połowie 1990 r., Wyższe Seminarium Duchowne w Siedlcach przeniosło się do nowego gmachu w Nowym Opolu. Część opuszczonego budynku, drugą kondygnację przeznaczono na Muzeum Diecezjalne. Prowadzono prace adaptacyjne. Zainteresowanie prasy obrazem nie ustawało, zwłaszcza, że w 1992 roku była organizowana w Krakowie wystawa obrazu El Greca *Laokoon* z Narodowej Galerii Sztuki w Waszyngtonie. W związku z tym Wojewódzki Konserwator Zabytków prosił o możliwość obejrzenia obrazu El Greca. Dnia 15 maja 1992 roku przy udziale biskupa Jana Mazura i ks. Tadeusza Kulika obraz obejrżeli Jacek Rulewski – zastępca Generalnego Konserwatora Zabytków i Albert Soldani – Naczelnik wydziału Prawnego BODKM. Były obecne także konserwatorki obrazu Maria Orthem i Zofia Marconi-Blizińska. W trakcie oględzin potwierdziły one, że obraz jest tym samym dziełem, które było poddane konserwacji przed 19. laty, a jego stan jest bardzo dobry.

Władze kościelne posiadały już budynek przeznaczony na Muzeum Diecezjalne. Chciały, aby pierwsza oficjalna prezentacja obrazu El Greca odbyła się w Siedlcach. Po zakończeniu prac remontowo-adaptacyjnych oraz związanych z zabezpieczeniem obrazu, 15 października 2004 roku w obecności biskupa siedleckiego Zbigniewa Kiernikowskiego oraz nowego dyrektora Muzeum ks. mgra Henryka Drozda odbyła się publiczna prezentacja obrazu. Z tej okazji ukazał się artykuł Galickiej i Sygietyńskiej¹⁹. Został on wydany przez Istituto Internazionale per le Ricerche di Storia dell'Arte (IRSA) w Wiedniu-Krakowie. Była to pierwsza publikacja obcojęzyczna, w której został omówiony obraz El Greca *Ekstaza św. Franciszka*.

¹⁷ MDS, Akta różne, dz. cyt.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ I. Galicka, H. Sygietyńska, *Ein unbekannter Heiliger Franziskus in Ekstase des El Greco in Polen, Artibus et Historiae*, vol. 27, no. 54 (2006), s. 147-160.

Zakończenie

Sensacyjna historia odkrycia obrazu na podlaskiej ziemi wpisuje się w wyjątkowy temperament i dynamikę twórczości Mistrza z Toledo. Rozsiane po całym świecie jego dzieła wyróżnia fenomenalna kompozycja, niepowtarzalna kolorystyka, nadzwyczajna pewność ręki widoczna w pociąganiach pędzla. Spotkanie z jedynym dziełem w Polsce Mistrza Dominikosa Theotokopulosa dostarcza błogosławionego, niezwykle ładunku emocjonalnego i duchowego, bijącego od obrazu o nieprzemijających, ponadczasowych wartościach. Widoczna w nim koegzystencja pierwiastka boskiego z ludzkim pozwala w duchu wdzięczności Mistrzowi z Toledo, powtórzyć za dominikaninem Hortensio Felix de Paravicino słowa najwyższego uznania:

Pracował dla przyszłego czasu, większy od Apellesa, nie dla chwały doczesnej, a jego osobliwości podziwiać będą, bez naśladowania, przyszłe wieki.

Kreta dała mu życie, a pędzle Toledo, ojczyzna lepsza, od której życie się zaczyna wraz ze śmiercią życie wieczności²⁰.

Summary

The masterpiece of El Greco The ecstasy of St. Francis

The painting of El Greco The ecstasy of St. Francis of Assisi is sitting in a museum of Diocese of Siedlce. It is painted by Domenikos Theotokopulos who was born in Crete. He worked in Toledo. He created 130 paintings because of his interests of Saint Francis. The painting The ecstasy of St. Francis of Assisi presents him at a moment of spiritual admiration. It is an expression of astonishment and love for God who gives him stigmata. The wounds left in Christ's body by the Crucifixion have evangelical dimension. People watching the painting are invited to preach the Gospel by modest lives permeated with love for God and disinterested love for people.

²⁰ Za: A. Witko, dz. cyt., s. 71.

Ks. Łukasz SZCZEBLEWSKI*

RÓŻNORODNOŚĆ FORM MUZYCZNYCH W ZBIORZE „PANU MEMU ŚPIEWAĆ CHCĘ” KS. ZBIGNIEWA PIASECKIEGO (1916-2011)

Treść: Wstęp; 1. Pieśni religijne; 2. Hymny; 3. Psalm; 4. Msze liturgiczne; 5. Piosenki religijne; Zakończenie; Summary: The variety of musical forms in Rev. Zbigniew Piasecki's (1916-2011) collection "I want to sing for my Lord".

Słowa kluczowe: Piasecki, formy muzyki religijnej, pieśń religijna, psalm, hymn, msza.

Key words: Piasecki, forms of religious music, religious song, psalm, hymn, mass.

Wstęp

Religijny śpiew ludowy, upowszechniany w wielu edycjach, od strony muzycznej nie jest materiałem jednolitym¹. Charakteryzuje się on różnorodnością zarówno stylistyczną, jak i formalną. B. Bartkowski wyróżnił

* Autor, ur. 1982 r. w Warszawie, jest księdzem diecezji siedleckiej, mgr teologii, lic. historii w specjalności muzykologia kościelna; doktorant na UKSW w Warszawie. W swoich badaniach naukowych koncentruje się na średniowiecznej monodii liturgicznej oraz pieśni kościelnej.

¹ Artykuł stanowi znacząco przepracowany fragment pracy licencjackiej: *Repertuar*

w polskich śpiewach religijnych następujące style: recytacyjny, litanijny, psalmodyczny oraz pieśniowy, przy czym każdy reprezentowany jest przez konkretne struktury słowno-muzyczne czyli formy. Styl recytacyjny reprezentują m.in. wersety, recytacje modlitw indywidualne i zbiorowe oraz recytacje czytań. Do stylu psalmodycznego należą różne formy psalmodii z polskimi tekstami, melodyczne formuły psalmodyczne z tekstami niepsalmowymi, a także pieśni wykorzystujące modalność tonacji kościelnych. Z kolei styl litanijny stanowią formy dialogowane, w których po różnych wezwaniach następuje stała, krótka odpowiedź, np. *zmiłuj się nad nami czy módl się za nami*. Styl pieśniowy natomiast reprezentują przede wszystkim formy zwrotkowe o regularnej budowie². Ważnym kryterium formalnym jest nie tylko struktura muzyczna, ale także warstwa tekstowa. Na tej podstawie wyszczególniono formę psalmu i hymnu.

Przykładem edycji, która zawiera zróżnicowany zestaw śpiewów religijnych jest śpiewnik ks. Zbigniewa Piaseckiego *Panu memu śpiewać chcę*. Zbiór stanowi ukoronowanie całej pracy twórczej ks. Piaseckiego. Był wydawany trzykrotnie, mianowicie w roku 1997, 2002 i 2010. Ostatnie wydanie zawiera 473 kompozycje, z czego 229 jest autorstwa ks. Piaseckiego. Utwory zamieszczone w zbiorze zostały podzielone na dziewięć części: śpiewy na okres zwykły, śpiewy na Komunię, śpiewy uwielbienia, śpiewy na adwent, śpiewy na Boże Narodzenie, śpiewy na wielki post, śpiewy na Wielkanoc, śpiewy maryjne oraz msze liturgiczne. Przedmiotem analizy będą różne formy muzyczne stosowane w zbiorze *Panu memu śpiewać chcę*.

1. Pieśni religijne

Najbardziej charakterystyczną formą śpiewu ludowego jest pieśń religijna³. Zdaniem I. Pawlaka, w świetle dotychczasowych badań nad śpiewami religijnymi w Polsce, można wyróżnić dwie podstawowe formy pieśni:

śpiewów w zbiorze ks. Zbigniewa Piaseckiego (1916-2011) «Panu memu śpiewać chcę» i jego przydatność liturgiczna, Warszawa 2013, (mps., Biblioteka UKSW).

² B. Bartkowski, *Polskie śpiewy religijne w żywej tradycji. Style i formy*, Kraków 1987, s. 69-75.

³ Pieśń religijna (pieśń kościelna) jest to nabożna pieśń katolicka w języku narodowym, o metrycznej i stroficznej budowie, z melodią do śpiewania w grupie, wykonywana przez wiernych podczas czynności liturgicznych i pozaliturgicznych. Polska pieśń religijna ma długą historię. Najstarsze pieśni powstały w XIII-XIV w. poza kościołem. Najpierw zaczęły pojawiać się w procesjach, a potem stopniowo przenikały do obrzędów liturgicznych. Obecnie wskazuje się na trzy zasadnicze źródła pieśni. Pierwszym źródłem jest śpiewane wezwanie *Kyrie eleison* (Kierlesz). Zwolennicy tej teorii, jak J. Surzyński, A. Chybicki, wskazują na bardzo szerokie zastosowanie aklamacji Kierlesz. Była ona obecna we Mszy, oficjum, litaniiach i procesjach. Kolejnym źródłem jest wspólne recytowanie pacierza,

zwrotkową i refrenową⁴. Pierwsza z nich nazywana jest także pieśnią bez refrenu, a jej charakterystyczną cechą jest budowa stroficzna⁵. Drugą formą jest pieśń refrenowa nazywana także zwrotkową z refrenem⁶. Należy ona do form szczególnie popularnych. Jej obecność w liturgii wynika głównie ze względów praktycznych⁷.

Śpiewnik ks. Piaseckiego *Panu memu śpiewać chcę* można nazwać zbiorem pieśni religijnych. Znajdują się w nim zarówno formy zwrotkowe, jak i refrenowe. Analiza repertuaru śpiewnika pozwala stwierdzić, iż większą grupę stanowią pieśni refrenowe. Obejmują 240 kompozycji,

przed lub po kazaniu, które z czasem przerodziło się w śpiew. Zwolennikiem tej teorii jest ks. Hieronim Feicht, świadectwem potwierdzającym są rękopisy tzw. pieśni bez nut. Jako trzecie źródło badacze wskazują utwory łacińskie, takie jak tropy, sekwencje, antyfony, które zostały poddane procesowi upraszczania. Za ojca polskiej pieśni religijnej uznaje się Władysława z Gielniowa, twórcę licznych pieśni w języku polskim (np. *Jezusa Judasz sprzedał*). Warstwa tekstowa pieśni charakteryzuje się prostotą, nie pozbawiona jest jednak walorów poetyckich. Melodyka często nawiązuje do chorału gregoriańskiego. Przeważają pochodzący diatoniczne, a rozpiętość melodii zwykle nie przekracza oktawy, P. Wiśniewski, *Pieśń religijna*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 15, red. E. Gigilewicz i in., Lublin 2011, kol. 531-533.

⁴ I. Pawlak, *Śpiewnik kalwaryjski. Cenny wkład polskich franciszkanów w rozwój muzycznej kultury Kościoła*. w: *Psallite Domino sapienter. O kulturze muzycznej w tradycji franciszkańskiej*, red. S.C. Napiórkowski, S. Cieślak, Niepokalanów 2010, s. 357.

⁵ Zdaniem B. Bodzioch pieśń zwrotkowa stała się formą reprezentacyjną w liturgii, ponieważ od początku swojego istnienia polska pieśń religijna układana była na wzór hymnów łacińskich. Stąd dawne pieśni zwrotkowe charakteryzują się przede wszystkim dużą ilością strof. Z kolei komponowane współcześnie zwykle zawierają dwie lub trzy zwrotki. Wyjątek stanowią hymny, B. Bodzioch, *Śpiewy liturgii adwentu*, „Liturgia Sacra” 5 (1999), n. 2, s. 347.

⁶ Refren w takiej kompozycji może pojawiać się w ramach zwrotki (ostatnie dwa wersy lub tylko wers ostatni) lub poza nią. Jeżeli występuje w ramach zwrotki, często odgrywa rolę następnika. Tego typu refren zamykający strofę nazywany jest refrenem końcowym. Niekiedy refren może występować również na początku zwrotki, wówczas określany jest jako refren początkowy. Częstotliwość występowania refrenu zasadniczo zależy od ilości zwrotek, D. Wójcik, *ABC form muzycznych*, Kraków 2006, s. 150.

⁷ Zdaniem B. Bodzioch, łatwiej wprowadzić w życie śpiew, w którym wierni mogą powtarzać tylko refren, podczas gdy zwrotki wykonuje kantor lub schola. I. Pawlak uważa, że dobrym uzasadnieniem tej tezy są słowa wprowadzenia ze Śpiewnika kalwaryjskiego, gdzie podkreślono, iż tradycja wykonywania refrenu była konieczna wówczas, gdy ludzie nie potrafili czytać. Kantor, posiadając tekst i znając melodię, odśpiewywał jeden werset, a wszyscy go powtarzali. Szczególnie wygodne z praktycznego punktu widzenia były refreny powtarzane po każdej zwrotce bez zapowiedzenia. Kiedy natomiast upowszechniła się sztuka czytania, doszły kolejne argumenty. Taki sposób śpiewania pozwalał kantorowi stale panować nad grupą, uniknąć zmęczenia śpiewem ciągłym, zachować rytm i jedność tonacji, I. Pawlak, dz. cyt., s. 358; B. Bodzioch, dz. cyt., s. 347.

co stanowi 53% wszystkich utworów⁸. Natomiast pozostałe 224 kompozycje to pieśni zwrotkowe. Jest to 47% całości zbioru. Liczbę pieśni zwrotkowych i refrenowych oraz ich układ procentowy w poszczególnych częściach zbioru uwzględniamy w tabeli 1.

Tabela 1: Liczba pieśni zwrotkowych i refrenowych oraz ich układ procentowy w poszczególnych działach śpiewnika

L.p.	Przeznaczenie pieśni	Pieśni refrenowe	Pieśni zwrotkowe	% pieśni refrenowych	% pieśni zwrotkowych
1.	Śpiewy na okres zwykły	94	104	47,5	52,5
2.	Śpiewy na Komunię	32	9	78	22
3.	Śpiewy uwielbienia	27	25	52	48
4.	Śpiewy na adwent	20	11	64,5	35,5
5.	Śpiewy na Boże Narodzenie	25	25	50	50
6.	Śpiewy na wielki post	15	21	42	58
7.	Śpiewy na Wielkanoc	13	18	42	58
8.	Śpiewy maryjne	14	11	48	52
9.	Msze liturgiczne	-	-	-	-

Powyższe zestawienie wskazuje, że pieśni refrenowe przeważają w grupie śpiewów przeznaczonych na Komunię, uwielbienie i okres adwentu oraz w śpiewach maryjnych. W pozostałych okresach liturgicznych przewagę mają pieśni zwrotkowe. Wyjątek stanowią śpiewy na Boże Narodzenie. Ta część zbioru zawiera równą liczbę pieśni zwrotkowych i refrenowych.

B. Bartkowski i K. Mrowiec proponują inny podział pieśni zwrotkowych. Pod względem muzycznym można je podzielić na jedno-, dwu-, trzy-, cztero- i więcej członowe. Podział ten w znacznej mierze zależy od budowy wersów i ich wewnętrznego rozczłonkowania, jak również od liczby wersów, z których zbudowana jest strofa. Nie zawsze jednak struktura tekstowa jest tożsama ze strukturą muzyczną. Wspomniany podział na części (człony) dotyczy przede wszystkim struktury melodycznej. Kwalifikacja danej pieśni w świetle tego kryterium nie jest jednoznaczna i czasem może przysparzać wielu trudności.

⁸ Do pieśni refrenowych zaliczono te, które mają wyraźnie wskazany refren w tekście przez oznaczenie 'R', a także śpiewy z refrenem w postaci powtórzonych jednego lub dwóch ostatnich wersów danej kompozycji. W tym zestawieniu pominięto dziewięć kompozycji mszy liturgicznych, które stanowią odrębną kategorię.

W świetle tego kryterium, w zbiorze ks. Piaseckiego zostały zamieszczone pieśni o zróżnicowanej budowie, tzn. o różnej liczbie członów muzycznych. Jako przykład (1) pieśni zwrotkowej o budowie jednoczęściowej może posłużyć utwór ks. Piaseckiego *Ze mną jesteś, Panie*. Jest to 8-taktowa pieśń o schemacie melodycznym aa¹, zbudowana z trzech strof dwuwersowych. Tego typu śpiewy w omawianym zbiorze należą jednak do rzadkości.

Przykład 1: Z. Piasecki, *Ze mną jesteś, Panie*

1. Ze mną je - steś, Pa - nie, w każ-dym bó - lu mym. a

U - słysz me wo - ła - nie, ob - darz mę - stwem swym. a¹

Zdecydowanie liczniejszą grupę stanowią kompozycje zwrotkowe o budowie dwuczłonowej. Przykładem (2) może być utwór *Boże łaskawy*, napisany do tekstu ks. W. Mozolewskiego. Pieśń składa się z dwóch czterowersowych zwrotek, podzielonych na dwa człony melodyczne o schemacie ab+ab¹.

Przykład 2: Z. Piasecki, *Boże łaskawy*

1. Bo - że ła - ska - wy, pe - len mi - ło - sier - dzia, a

cia - gle pa - mię - tam o Twych do - bro - dziej - stwach. b

Wi - ny od - pu - szczasz, ży - cie mi ra - tu - jesz, a

ła - ską ob - da - rzasz i Two - im po - ko - jem. b¹

W omawianym zbiorze znajdują się również kompozycje zwrotkowe o budowie 3-częściowej. Przykładem (3) jest m.in. pieśń *Jasnogórska można Pani*. Jej schemat melodyczny można przedstawić jako aa+bb+cc¹. Pieśń wyraźnie nawiązuje do schematu sekwencji, w której melodia poszczególnych wersów jest powtarzana sukcesywnie. Pod względem budowy formalnej sekwencje wyróżniają się charakterystyczną formą muzyczną, polegającą na melodycznej paralelności zwrotek⁹. W przypadku kompozycji ks. Piaseckiego widoczne jest pewne pokrewieństwo. Identyczną melodykę zachowują sąsiadujące ze sobą wersy pierwszy z drugim i trzeci z czwartym.

Przykład 3: Z. Piasecki, *Jasnogórska można Pani*

1. Jas - no - gór - ska mo - żna Pa - ni, Ma - ry - jo.
Świą - ta Ma - tko Chry - stu - so - wa, Ma - ry - jo!
My, Twe dzie - ci i pod - da - ni,
w wia - rę oj - ców za - słu - cha - ni.
Wy - zna - je - my dziś na no - wo
żeś Ty Pol - ski jest Kró - lo - wą, Ma - ry - jo!

2. Hymny

Do grupy form zwrotkowych należą także hymny¹⁰, których teksty zostały zaczerpnięte z *Liturgii Godzin*. Omawiany zbiór zawiera 95 muzycznych opracowań hymnów brewiarzowych. Wszystkie są autorstwa

⁹ P. Wiśniewski, *Sekwencje mszalne - jedna z klasycznych form śpiewów postgregoriańskich*, „Teologia i człowiek” 20 (2012), s. 150.

¹⁰ Hymn (gr. *hymnos*) jest to uroczysta, podniosła pieśń pochwalna o budowie stroficznej bez refrenu, gdzie każda zwrotka wykonywana jest na tę samą melodię. Dzisiaj obecny

ks. Piaseckiego. Hymny stanowią praktycznie 1/5 całego śpiewnika. Ich liczbę w poszczególnych częściach zbioru *Panu memu śpiewać chcę* oraz układ procentowy przedstawia tabela 2.

Tabela 2: Liczba hymnów LG w poszczególnych częściach zbioru

Lp.	Nazwa części	Liczba hymnów LG	%
1.	Śpiewy na okres zwykły	54	57
2.	Śpiewy na Komunię	1	1
3.	Śpiewy uwielbienia	-	-
4.	Śpiewy na adwent	3	3
5.	Śpiewy na Boże Narodzenie	12	13
6.	Śpiewy na wielki post	16	17
7.	Śpiewy na Wielkanoc	3	3
8.	Śpiewy maryjne	6	6
9.	Msze liturgiczne	-	-

Z powyższego zestawienia wynika, że zdecydowanie najliczniejszą grupę hymnów w zbiorze stanowią kompozycje na okres zwykły. Jest to 57% wszystkich hymnów śpiewnika. Natomiast na drugim miejscu pod względem liczebności znajdują się hymny wielkopostne, co stanowi 17% całości.

W zależności od warstwy tekstowej hymny można podzielić na:

- hymny o budowie regularnej, izostroficznej, tzn. o takiej samej liczbie sylab we wszystkich wersach zwrotki, np. 8-8-8-8; oraz
- hymny o budowie nieregularnej, w których liczba sylab w poszczególnych wersach jest różna, np. 10-10-10-5.

Hymny o układzie izostroficznym stanowią zdecydowaną większość w zbiorze ks. Piaseckiego. Niektóre wykazują charakterystyczny układ, np. zwrotki parzyste i nieparzyste mają odmienną melodię. Przykładem (4) utworu o takim układzie jest hymn *Chrystus, Królem czasu*. Kompozycja składa się z sześciu czterowersowych zwrotek. Dodatkowo zmiana

w Liturgii Godzin jako jeden z elementów składowych, a także w liturgii Mszy św. (m.in. hymn *Chwała na wysokości Bogu, Ciebie Boga wysławiamy*). Teksty hymnów, w odróżnieniu od psalmów, nie pochodzą z Pisma Świętego. Stanowią one uwielbienie Boga i przekaz najważniejszych prawd religijnych. Za ojca hymnodii chrześcijańskiej uznawany jest św. Efreem Syryjczyk (306-373), który wykorzystywał hymny w polemice z heretykami, natomiast ojcem hymnów łacińskich jest św. Ambroży (340-397), B. Nadolski, *Leksykon liturgii*, Poznań 2006, s. 522-526; S. Lech, *Hymn w liturgii*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 6, red. J. Walkusz i in., Lublin 1993, kol. 1363.

melodii w zwrotkach parzystych została podkreślona poprzez zmianę tonacji. Zwrotki nieparzyste utrzymane są w tonacji *C-dur*, natomiast pod koniec następuje modulacja do tonacji dominanty (*G-dur*). W niej są utrzymane zwrotki parzyste.

Przykład 4: Z. Piasecki, *Chrystus, Królem czasu*

C-dur

1. Cie - bie o Chry - ste, wy - zna - je - my
Kró - lem cza - su i wie - czno - ści. I Wła - dcą lu - dów
ca - łej zie - mi, dusz i serc naj - wyż - szym Sę - dzią.

G-dur

2. To - bie śpie - wa chór a - nio - łów i wy - chwa - ła
Twój ma - je - stat. I my Cie - bie wy - sła - wia - my
ja - ko Pa - na wszy - stkich rze - czy.

W niektórych hymnach zmianie w poszczególnych zwrotkach ulega także metrum, jak w hymnie *O światłości wiekuista*. Taka praktyka wprowadza różnorodność melodyczną i metro-rytmiczną. Pozwala przezwyciężyć pewną monotonię wykonywania hymnów, które często zawierają większą liczbę zwrotek¹¹.

Interesującym zabiegiem jest wprowadzenie refrenu do kilku opracowań hymnów. Przykładem (5) jest utwór *Pójdźcie wszystkie narody*. Taka praktyka nie jest nowatorska. W przeszłości kompozytorzy tworzyli tzw. hymny z refrenem. To zagadnienie przepracował szczegółowo niemiecki muzykolog P. Wagner. Wskazywał on na hymny procesyjne, w których naczelnym wersem, pełniącym rolę refrenu, wykonywany jest zarówno przed pierwszym, jak również po każdym wersecie hymnu. Jego zdaniem,

¹¹ J. Drewniak, *Ksiądz Zbigniew Piasecki - życie, działalność, twórczość kompozytorska*, Włocławek 2002, s. 60-64.

refren ten może być śpiewany przez wszystkich uczestników liturgii. Przykładem takiej kompozycji jest *Salve festa dies*, w której ta fraza jest powtarzającym refrenem. Innym przykładem jest hymn *Ubi caritas*, w którym pierwszy werset stanowi refren¹². Wprowadzenie refrenu do formy zwrotkowej hymnu stało się praktyką. Historia zna tego typu utwory. Także kompozycje ks. Piaseckiego nawiązują do praktyki komponowania hymnu z refrenem.

Przykład 5: Z. Piasecki, *Pójdźcie wszystkie narody*

R.: Pój - dźcie, wszy - stkie na - ro - dy, wy -
sła - wiać wie - lkość Bo - ga, Je - go świę - ty ma
je - stat i do - broć nie - po - je - tą.

1. Je - zus, Sło - wo Wcie - lo - ne, by
zba - wić świat u - pa - dły, cier - piał za nas na
krzy - żu i u - marł wo - pu - szcze - niu.

3. Psalmi

Szczególnym rodzajem śpiewów refrenowych są psalmy¹³, określane czasem jako śpiewy typu psalmodycznego. Psalmi istnieją od wieków w liturgii *Officium divinum* i liturgii mszalnej, będąc najbardziej charakterystyczną

¹² P. Wiśniewski, *Śpiewy Mandatum w polskich drukach muzyczno-liturgicznych XVII wieku*, Warszawa 2008, s. 109.

¹³ Psalm (z gr. *psalmos* – śpiew przy akompaniamencie instrumentu strunowego zwane go psalterionem). Jest to poetycki utwór modlitewny, o podniosłym charakterze i teocentrycznej treści. 150 psalmów zostało zawartych w Księdze Psalmów Starego Testamentu (Psalterz). Ich autorstwo w całości lub części przypisuje się królowi Dawidowi. Ze względu

formą chorału gregoriańskiego. W liturgii mszalnej były wykonywane jako psalmodia introitalna, offertoryjna i komunijna. Oprócz psalmów wykorzystywano także inne teksty biblijne oraz teksty pisarzy chrześcijańskich. B. Bodzioch zauważa, iż do tego typu kompozycji zaczęto nawiązywać szczególnie po reformie liturgicznej Vaticanum II, co zaowocowało wieloma utworami o takim charakterze w języku polskim. Ich cechą charakterystyczną są krótkie refreny oraz nieregularna budowa tekstu poszczególnych wersów. Niektóre z nich mogą być nawet rytmizowane¹⁴. W zbiorze ks. Piaseckiego znajduje się 45 kompozycji do tekstów psalmowych, jak również kompozycje do innych tekstów biblijnych, zwłaszcza ewangelicznych¹⁵. Ich liczba w poszczególnych częściach zbioru *Panu memu śpiewać chcę* została przedstawiona w tabeli 3.

Tabela 3: Liczba psalmów w poszczególnych częściach wydania

Lp.	Nazwa części	Liczba psalmów
1.	Śpiewy na okres zwykły	10
2.	Śpiewy na Komunię	4
3.	Śpiewy uwielbienia	10
4.	Śpiewy na adwent	5
5.	Śpiewy na Boże Narodzenie	6
6.	Śpiewy na wielki post	10
7.	Śpiewy na Wielkanoc	-
8.	Śpiewy maryjne	-
9.	Msze liturgiczne	-

Ze względu na warstwę tekstową wyróżnia się psalmy m.in. dziękczynne, błagalne, pokutne, pochwalne, żałobne. Każdy psalm zbudowany jest z dwuczęściowych wersów. Były one śpiewane w liturgii hebrajskiej. Od pierwszych wieków również obecne w liturgii chrześcijańskiej. Zbiór psalmów, przeznaczonych do odśpiewania w liturgii określa się mianem psalmodii. W muzyce psalmem określa się utwór, którego tekst został zaczerpnięty z Księgi Psalmów i opracowany muzycznie. Dla wielu kompozytorów różnych epok biblijna Księga Psalmów stanowiła wielkie źródło inspiracji. Psalmi opracowywali m.in. Palestrina, Lotti, Orlando di Lasso. W Polsce jednym z najbardziej znanych opracowań jest zbiór M. Gomółki, *Melodie na psalterz polski*, skomponowany do poetyckiego tłumaczenia biblijnych psalmów J. Kochanowskiego, J. Bisztyga, *Psalm*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 16, red. E. Gigilewicz i in., kol. 814-819. Szerzej o psalmach i hymnach: I. Pawlak, *Formy chorału gregoriańskiego w polskojęzycznych obrzędach po Soborze Watykańskim II*, „Liturgia Sacra” 4 (1998), n. 1, s. 75-88.

¹⁴ B. Bodzioch, dz. cyt., s. 347.

¹⁵ J. Drewniak, dz. cyt., s. 58-60.

Przykładem (6) formy refrenowej typu psalmodycznego jest kompozycja autorska ks. Piaseckiego *Panie, w krzyżu Twoim*, w której kompozytor wykorzystał tekst Psalmu 22.

Przykład 6: Z. Piasecki, *Panie, w krzyżu Twoim*

R: Pa - nie, w krzy - zu Two - im, da - jesz nam zba - wie - nie.

1. Boże mój, Boże, czemuś mnie o - pu - ścił,

a nie ocaliłeś ży - cia me - go?

4. Msze liturgiczne

Kolejną formą muzyczną stosowaną przez ks. Piaseckiego i obecną w jego zbiorze jest msza¹⁶. Zbiór w końcowej swej części zawiera 9 mszy liturgicznych. Te kompozycje jako jedyne w całym zbiorze zostały ponumerowane. Poza Mszą IX, jedyną w języku łacińskim, wszystkie są kompozycjami autorstwa ks. Piaseckiego. Zostały napisane w języku polskim. Msza łacińska, zamieszczona jako ostatnia, to VIII gregoriańska *Missa de Angelis*, zapisana na pięciolinii w modus V. Jako jedyna jest kompozycją czteroczęściową. Zawiera *Kyrie*, *Credo*, *Sanctus* i *Agnus Dei*. Pozostałe msze autorstwa ks. Piaseckiego składają się z trzech części: *Kyrie*, *Sanctus* i *Agnus Dei*. Obok polskich nazw poszczególnych części widnieją nazwy łacińskie.

¹⁶ Msza stanowi jedną z najstarszych cyklicznych form wokalnych lub wokально-instrumentalnych i przeznaczona jest do wykonywania podczas liturgii eucharystycznej. Wyróżnia się w niej dwa rodzaje śpiewów: *Ordinarium missae* (*Kyrie*, *Gloria*, *Credo*, *Sanctus*, *Agnus Dei* oraz *Proprium missae* (*Introitus*, *Graduale*, *Alleluia* lub *Tractus*, *Offertorium* i *Communio*). Msza pełna, która zawiera wszystkie części stałe i zmienne, nazywana jest *solemnis*. Istnieje także tzw. msza krótka, czyli *missa brevis*, złożona z *Kyrie* i *Gloria*, bardzo rozpowszechniona w kręgach protestanckich, T. Maciejewski, *Msza*, w: *Encyklopedia muzyki*, red. A. Chodkowski, Warszawa 1995, s. 583-585.

Są one ujęte w nawiasy. Niektóre kompozycje zawierają także adnotację o przeznaczeniu liturgicznym, np. Msza I jest przeznaczona do wykorzystania w celebracji Eucharystii z udziałem dzieci, Msza VI to msza adwentowa, Msza VII pasyjna, a Msza VIII to msza wielkanocna.

Przykład 7: Z. Piasecki, *Sanctus* z Mszy VIII wielkanocnej

Świe - ty, Świe - ty, Świe - ty, Pan, Bóg Za - stę - pów.
Peł - ne są nie - bio - sa i zie - mia chwa - ty Two - jej.
Ho - san - na na wy - so - ko - ści. Bło - go - sła - wio - ny,
któ - ry i - dzie w i - mię Pań - skie. Ho - san - na na wy - so - ko - ści.

5. Piosenki religijne

Piosenka religijna charakteryzuje się prostotą i łatwą przyswajalnością. W warstwie melodycznej nawiązuje wyraźnie do muzyki świeckiej, często wprost naśladowując muzykę taneczną¹⁷. Funkcje harmoniczne w piosence ograniczają się zwykle do triady harmoniczej, często z subdominantą w punkcie kulminacyjnym. Najczęściej wykorzystywane są akordy durowe i molowe, rzadziej zmniejszone lub septymowe. Sporadycznie są stosowane trójdźwięki z dodaną sekstą i akordy nonowe. Często w piosenkach religijnych występują zmiany trybu z *dur* na *moll* i odwrotnie. Pewien sentymentalizm tych melodii wyraża się w chromatyce, podwyższonych lub obniżonych stopniach skali muzycznej. Charakterystyczną cechą piosenek jest szeroki ambitus oraz skoki melodyczne seksty i septymy, które w opinii K. Mrowca, stanowią cechę muzyki trywialnej¹⁸. Piosenki religijne wykazują charakterystyczne kontrasty rytmiczne: ósemki, półnuty

¹⁷ Piosenka religijna powstała w XX we Francji, a za jej pioniera uważa się A. Duvala SJ. Najogólniej można ją zdefiniować jako krótki utwór słowno-muzyczny, który wyraża treści religijne, P. Wiśniewski, *Piosenka religijna*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. XV, E. Gigilewicz i in. (red.), Lublin 2011, kol. 622.

¹⁸ S. Ziemiański, *Pieśni i piosenki religijne*, w: *Polska muzyka religijna: między epokami i kulturami*, red. K. Turek, B. Mika, Katowice 2006, s. 121.

z kropką, całe nuty połączone łukiem z półnutami z kropką, także synkopy, pauzy na mocnej części taktu, rytmy punktowane oraz zmiany metrum. Wykorzystują różne wartości rytmiczne, najczęściej trzy, a czasem nawet cztery¹⁹.

Wśród kompozycji zawartych w zbiorze *Panu memu śpiewać chcę* znalazło się wiele piosenek religijnych. Przykładem (8) jest utwór *Jezus Chrystus Król wszechświata*, którego autorem tekstu i melodii jest ks. Piasecki. Melodia tego utworu została określona mianem piosenki przede wszystkim ze względu na warstwę rytmiczną. Wykorzystuje ona bowiem aż pięć różnych wartości rytmicznych: ósemka, ósemka z kropką, szesnastka, ćwierćnuta, półnuta z kropką.

Przykład 8: Z. Piasecki, *Jezus Chrystus, Król wszechświata*

R.: Al - le - lu - ja, al - le - lu - ja, al - le - lu - ja.
Je - zus Chry - stus, Król wszech - świa - ta zmar - twych po - wstał.
1. Śmierć zwycię - żył, ży - cie wskrze - sił, dar przyja - zni nam przywró - cił.
R.: Al - le - lu - ja, al - le - lu - ja, al - le - lu - ja.

Zakończenie

Kompozycje zawarte w śpiewniku ks. Piaseckiego *Panu memu śpiewać chcę* nie stanowią muzycznego monolitu. Zbiór jest bardzo zróżnicowany pod względem form muzycznych. Cechuje go różnorodność stylistyczno-formalna. Są stosowane formy pieśni zwrotkowych i refrenowych. Jest też duża liczba hymnów, które stanowią szczególny rodzaj śpiewów zwrotkowych, i psalmów, które należą do grupy śpiewów refrenowych. Zbiór zawiera także kompozycje mszalne na poszczególne okresy roku liturgicznego. Znalazły się w nim również melodie charakterystyczne dla piosenek religijnych.

¹⁹ P. Wiśniewski, dz. cyt., kol. 622.

Summary

The variety of musical forms in Rev. Zbigniew Piasecki's (1916-2011) collection „I want to sing for my Lord”

According to the music, religious folk songs are not a homogeneous material. The repertoire of religious songs disseminated in many editions is characterized by stylistic and formal diversity. The example of such a set is Rev. Zbigniew Piasecki's collection “I want to sing for my Lord”. This article is a presentation of the musical forms included in the collection. At the beginning, the forms of verses and choruses were discussed. Afterwards, differentiation of the verse forms was shown by the presentation of one-, two- and three-part composition. The next step was the presentation of the hymns that are a special kind of the verse songs. Then, the psalms that belong to a group of refrain songs were discussed. The following part of the article presented the liturgical masses. The final part discussed the wide range of religious songs; that can be found in Rev. Piasecki's edition. The variety of the music forms shows the diverse nature of songs included in this edition. However, the further study of the detailed aesthetic and liturgical assessment of the repertoire contained in the collection are required.

Teologiczne Studia Siedleckie
XI (2014)11, s. 183-198

Ks. Jacek WOJDA*

DUCHOWIEŃSTWO POLSKIE I ROK 1905 W ŚWIETLE RAPORTU KONSULA FRANCUSKIEGO D'ANGLADE'A

Treść: Wstęp; 1. Raport G. B. d'Anglade; 2. Kontekst kwerendy archiwalnej; 3. Raport o roli duchowieństwa; 4. Kościół katolicki jako siła społeczna; 5. Sytuacja w diecezji lubelskiej na początku XX wieku; Zakończenie; Summary: Polish clergy and year 1905 in the light of a report of French consul d'Anglade.

Słowa kluczowe: car, duchowieństwo, Kościół, konsul, raport, socjalizm, wolność.

Key words: tsar, clergy, Church, nation, consul, report, socialism, freedom.

Wstęp

Historia mobilizuje do powrotu do minionych dziejów i do myślenia o tym, co dzieje się dziś. Kościół ma szczególnie w niej upodobanie, gdyż wywodzi się z przeszłości i trwa dzięki Tradycji, która mocno splata się

* Autor jest księdzem diecezji siedleckiej, dr historii, adiunkt w Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie (Seksja św. Jana Chrzciciela); wykładowca historii Kościoła w WSD diecezji siedleckiej oraz w Instytucie Teologicznym w Siedlcach. Kierunki badań: historia Kościoła, metodologia historii, patrologia, archeologia, duchowość.

z historią. Duchowieństwo tworzy część Kościoła, która pełni bardzo odpowiedzialną misję apostołską. W dziejach Kościoła w Polsce na różnych jego etapach duchowieństwo odgrywało pierwszoplanową rolę. Konsul francuski w Warszawie w 1905 roku sporządził specjalny ośmiostronicowy raport o duchowieństwie, dostrzegając jego szczególny udział w przemianach społeczno-politycznych owego czasu¹. Tłumaczenie raportu z francuskiego na język polski i jego prezentacja w szerszym kontekście historycznym ma posłużyć lepszemu zrozumieniu historii Kościoła z przełomu XIX i XX w., w szczególności zaś sposób ma wykazać stosunek duchowieństwa wobec rozwijającego się ruchu socjalistycznego w panującej wówczas atmosferze rewolucyjnej.

1. Raport G.B. d'Anglade

Konsul generalny Francji w Warszawie Georges Bosseront d'Anglade², raportem z dnia 15 grudnia 1905 r. informował ministra spraw zagranicznych w Paryżu Maurice Rouvier³, że „gdy Rosja próbowała rusyfikować Polskę, największy opór tym działaniom stawiało duchowieństwo katolickie. Ono wywierało bardzo wielki wpływ na populację dawnego Królestwa. Rosja odebrała Kościołowi prawo prezenty swoich kandydatów na stanowiska kościelne, skasowała zakony i zabroniła księżom opuszczania swych parafii. Wszelkimi możliwymi środkami walczyła przeciwko autorytetowi moralnemu Kościoła, który inspirował i w znacznym stopniu kierował opinią publiczną. Ale Kościół wciąż był potężny i nie ustępował przed siłą. Ludzie Kościoła, zwłaszcza hierarchia, widzieli, że Cesarstwo przygotowuje się do zniszczenia katolicyzmu i narzucenia Polsce prawosławia. Kościół zbuntował kolejne populacje deklarując świętą wojnę przeciwko Carowi i jego urzędnikom. Język rosyjski stał się synonimem prawosławia a język polski synonimem katolicyzmu. Planowana w tym obszarze rusyfikacja okazała się niemożliwa do zrealizowania. Historia trudności między Rosją i Polską jest w rzeczywistości w historią starć między prawosławiem a katolicyzmem.

W następstwie klęsk Rosji w Mandżurii wybuchły w całym Cesarstwie zaburzenia polityczne i społeczne. Polacy jako pierwsze żądanie zgłaszali prawo do wolności religijnej. To żądanie było inspirowane przez duchowieństwo. Ale rząd w Petersburgu stawiał opór, dlatego niezadowolenie ludu szybko się rozpowszechniało i znacznie się zwiększyło.

¹ Archives Diplomatiques, Ministère des Affaires Étrangères (dalej: AD MAE), *Personnel, Dossiers Individuels*, II serie, vol. 223.

² Georges Bosseront d'Anglade urodził się w 1858 roku.

³ B. Yvert (dir.), *Premiers ministres et Présidents du Conseil. Histoire et dictionnaire raisonné des chefs du gouvernement en France (1815-2007)*, Paris, Perrin 2007, p. 349.

Na scenie życia politycznego pojawił się nowy element, mianowicie socjalizm. Ten ruch społeczno-polityczny próbował stać się rzecznikiem ruchu antyrosyjskiego. Bardzo zręcznie próbował buntować ludność, odwołując się do polskiego patriotyzmu. Duchowieństwo w tej sytuacji miało dużo wątpliwości. Obawiano się socjalizmu, który w wielu krajach był nieprzyjazny Kościołowi. Duchowieństwo szukając momentu, aby oprzeć się na ukonstytuowanych władzach, osiągnęło ukaz przyznający wolność religijną Polakom, a w szczególności księżom.

Jednak było już za późno. Agitatorzy socjalistyczni zdobywali przewagę i posuwali się do przodu. Ukaz o wolności religijnej nie przyniósł żadnego efektu. Duchowieństwo uznając swą niezdolność do opanowania sytuacji, zrozumiało, że trzeba, za wszelką cenę, maszerować razem z polskim ludem, aby móc zostać na jego czele i nim kierować. Ogłosiło się w sposób wyraźny duchowieństwem narodowym. W dniach, w których socjaliści organizowali pochody z czerwoną flagą na czele (emblemata dotychczas nieznanymi w tym kraju), księża z ludźmi wychodzili na ulicę. Szli w strojach duchownych. Niesiono chorągwie z emblematami religijnymi i flagi koloru Królestwa Polskiego. Oni także zorganizowali procesje, które miały wyraźnie charakter narodowo polski i antyrosyjski.

Był to zupełny sukces. Rzesze ludzi, przyzwyczajone od tak dawna do podążania w pełnym zaufaniu (na oślep dosł.) za księżmi, odwracały się od czerwonego sztandaru. Ustawiały się zaś w szeregach za krzyżem i polską flagą narodową⁴.

Konfrontacja duchowieństwa z carskim rządem stawała się na nowo coraz bardziej gwałtowna. Mówi się, że arcybiskup Popiel, który z Warszawy wywiera wielki wpływ duchowieństwo całej Polski a nawet w krajach sąsiednich, próbował, wg rad Rzymu, hamować polityczną gorliwość swych księży. Prosił ich, o to, by się nie mieszcili do akcji na ulicach i nie uczestniczyli w manifestacjach publicznych. Mnie się zapewnia, że on chciał przede wszystkim uciec się do środków ostrożności, a także pozyskać sympatię rządu rosyjskiego na okoliczność ewentualnego nastania okresu reakcji.

Mimo tego, jego postawa nie była zrozumiana przez całe duchowieństwo. Księża z Polski, na anonimową inicjatywę, zostali zwołani na kongres, który miał miejsce wczoraj w Warszawie. Na apel organizatorów

⁴ AD MAE, *Correspondance Politique et Commerciale (1896-1918)*, Russie, Politique intérieure, t. 9, Pologne 1904-1905, k. 379A : « La masse de la population habituée depuis si longtemps à suivre aveuglément les prêtres abandonna le drapeau roue pour se ranger derrière la croix et le drapeau national polonais ».

odpowiedziało 417 księży. Kongres otwarty o drugiej godzinie po południu skończył się dopiero o jedenastej godzinie wieczorem. Porozumienie zostało osiągnięte ogromną większością głosów. Księża po potwierdzeniu swojego całkowitego przywiązania do papieża i do swoich biskupów w dziedzinie religijnej, zadeklarowali, że mają prawo jako Polacy do pracy nad poprawą losu swych rodaków. Zdecydowali, że pragną działać na płaszczyźnie demokracji chrześcijańskiej. Żądali dla Polski autonomii administracyjnej i cywilnej z senatem w Warszawie. Żądali też wyborów powszechnych, bezpośrednich i zupełnych, także obecności języka polskiego w szkołach i w administracji. Powzięli postanowienie zorganizowania spotkań diecezjalnych oraz jednego zgromadzenia, podczas którego delegaci mogliby przemawiać w imieniu swoich środowisk. Potwierdzono także wolę pozostania w strukturach partii narodowej.

Ów kongres duchowieństwa jest bardzo ważny, gdyż jest on nową i największą ze wszystkich siłą, która organizuje się i popiera otwarcie rewolucję. Nie wiadomo jaka będzie postawa arcybiskupa Popiela wobec swego duchowieństwa, ale osoby dobrze poinformowane zapewniają, iż w rzeczywistości biskupi i księża pozostają w doskonałej zgodzie. Duchowieństwo będzie nadal odgrywać wielką rolę w Polsce. Jest pewne, że od dzisiaj będzie pracować ze wszystkich sił nad zmianą dotychczasowego stanu rzeczy⁵.

2. Kontekst kwerendy archiwalnej

Relacje o wydarzeniach, przekazywane przez konsula francuskiego, mają szczególny walor historyczny. Raport G. B. d'Anglade, konsula generalnego Francji w Warszawie był informacją dla rządu francuskiego. Był skierowany bezpośrednio do ministra spraw zagranicznych. Konsul donosił swemu zwierzchnikowi o sytuacji w Polsce, pozostającej pod zaborem rosyjskim.

W archiwach ministerstwa spraw zagranicznych w Paryżu/La Courneuve znajdują się różne depesze i raporty dotyczące polityki wewnętrznej Rosji wobec Polski. Dokumenty pochodzące z lat 1896-1903, 1904-1905, 1906-1909, stanowią tomy 8, 9, 10⁶.

W Archiwum dyplomatycznym ministerstwa spraw zewnętrznych, w dziale korespondencji politycznej z lat 1871-1896, pod hasłem: Rosja, t. 16, jest przechowywana *Depesza nr 16* z 14 listopada 1874 r., k. 126-134.

⁵ Tamże, k. 377-380. Tłumaczenie raportu - Autor art.

⁶ AD MAE, *Correspondance Politique et Commerciale (1896-1918)*, Russie, Politique intérieur, t. 8 Pologne 1896-1903, t. 9 Pologne 1904-1905, t. 10 Pologne 1906-1909.

W jej załączniku znajduje się *Pismo* biskupa Walentego Baranowskiego⁷. Od 1857 roku był on biskupem pomocniczym lubelskim. Jednocześnie pełnił, aż do 1863 roku, funkcję proboszcza w Bychawce. W 1869 roku został administratorem skasowanej w 1867 roku diecezji podlaskiej. Dwa lata później został biskupem diecezjalnym lubelskim. Jego pasterzowanie przypadło na trudny czas walki rządu carskiego z unitami⁸. Zmarł w 1879 roku. Jego *Pismo*, opublikowane w *Dzienniku Warszawskim* z dnia 8/20 października 1874 roku, zawiera uzasadnienie jego odmowy przyjmowania greko-unitów z guberni siedleckiej do Kościoła rzymsko-katolickiego. Wiadomość była skierowana *expressis verbis* do unitów.

Usprawiedliwiając swą decyzję jej autor powoływał się na dokumenty papieskie i na decyzje rządu carskiego. Napisał: „nie mam pozwolenia przyjmowania greko-unitów proszących o przyjęcie katolicyzmu rzymskiego (rytu łacińskiego), ani generalnie ingerowania w sprawy religijne greko-unitów⁹”. Jego decyzja, podjęta w Lublinie, nosi datę 3/15 października 1874 roku.

Depesza konsularna zawiera surową ocenę decyzji biskupa. Stwierdza, że była ona niezgodna z wolą papieża. Była nade wszystko nielogiczna, ponieważ unicy są częścią Kościoła katolickiego. Biskup postąpił niegodnie rezygnując z zainteresowania się ich losem¹⁰.

Biskup Baranowski zerwał z tradycyjnymi związkami i zwyczajami współpracy księży katolickich i grekokatolickich. Ulegając naciskom rządu carskiego dał dowód postawy serwilistycznej wobec niego, zachowując stolicę biskupią i oczekując na kolejne łaski ze strony władzy carskiej. Autor depezy porównał jego postawę z zachowaniem księdza Marcelego Popiela (+1903), administratora diecezji unickiej chełmskiej, ślepo posłusznego rządowi¹¹.

Ów duchowny był unickim księdzem z Galicji, który został wprowadzony w 1871 roku przez władze rosyjskie na stanowisko administratora diecezji chełmskiej. Był nim aż do jej kasaty w 1875 roku, w której miał

⁷ AD MAE, *Correspondance Politique des Consuls 1871-1896*, Russie, Consulat Général à Varsovie, vol. 16, „Depesza” nr 16 z 14 novembre 1874, k. 126-134. Załącznik do depezy, „Pismo” biskupa Baranowskiego, k. 135.

⁸ St. J. Dąbrowski, *200 lat Diecezji Lubelskiej w służbie Bogu, Ojczyźnie i Człowiekowi*, Lublin 2005, s. 26-29.

⁹ AD MAE, k. 135.

¹⁰ Zob. A. Szabaciuk, „Rosyjski Ulster”. *Kwestia chełmska w polityce imperialnej Rosji w latach 1863-1915*, Lublin, KUL 2013, s. 128-143.

¹¹ AD MAE, k. 131.

swój udział. Wypełniał wolę władzy np. w istotnej kwestii oczyszczenia obrządku. Jego polityka kościelna doprowadziła do krwawych zajęć jakie miały miejsce w styczniu 1874 roku w Drelowie i w Pratuliniu na Podlasiu. Jednak porównanie biskupa Baranowskiego z ks. Popielem, jakiego używa konsul francuski, jest nieproporcjonalne. Pierwszy działał pod przymusem, drugi z dobrej woli. Opinia dyplomatycznego ośrodka francuskiego o tym epizodzie z historii kościelnej pozwala wyostrzyć spojrzenie na rok 1905, w którym wydany został ukaz tolerancyjny przez cara Mikołaja II.

3. Depesze i raport o roli duchowieństwa

Archiwalia francuskie zawierają liczne dokumenty o sytuacji Kościoła w zaborze rosyjskim przed i w czasie 1905 roku. Przytoczony powyżej raport konsula d'Anglade'a jest poświęcony w całości duchowieństwu. Był on poprzedzony wcześniejszymi depeszami i sprawozdaniami. Ich redaktor dwa razy w miesiącu przekazywał informacje i swoje opinie dotyczące sytuacji Kościoła. Regularna częstotliwość pism konsulatu w Warszawie do ministerstwa w Paryżu świadczy o gorącym klimacie wydarzeń społeczno-politycznych.

Konsul pisał o atmosferze tamtego czasu, o dokonywanych zamachach bombowych¹², o licznych manifestacjach robotniczych, także o walce Polaków o szkolnictwo w duchu polskiej kultury i tradycji. Analizował działalność ruchu robotniczego i partii politycznych, powstających w owym czasie. Pisał też o przemianach w Rosji i perypetiach funkcjonowania Dumy Imperium Rosyjskiego, również o kwestii niepodległości Polski.

Refleksje na temat wolności religijnej w Imperium Rosyjskim, które zagrabiło byłe Królestwo Kongresowe, zawierały konkluzje, że optymizm i ton pojednawczy zawarty w zapewnieniach politycznych, manifestach i odezwach cara i jego urzędników, nie znajdował żadnego potwierdzenia w rzeczywistości. Duchowieństwo prawosławne przekonywało władców Petersburga, aby nie godziły się na żadne zmiany na polu wyznań chrześcijańskich. Chciało zachować status quo prawosławia, zespolonego z władzą cara z Bożej łaski. Jeśli następowała chwilowa odwilż w stosunku do katolików obu obrządków, to była ona wynikiem braku panowania

¹² Wśród nich można odnotować zamach na oberpolicmajstra płk. barona Karla Nolkeny, z 26 marca 1905 roku, który miał miejsce w Warszawie. Baron odbił ręką bombę rzuconą przez bojownika PPS Stefana Okrzeję i tak uszedł z życiem. 19 maja Organizacja Bojowa PPS przygotowała zamach na generał-gubernatora warszawskiego Konstantina Maksymowicza, J. Pająk, *Organizacje bojowe partii politycznych w Królestwie Polskim 1904–1911*. Warszawa 1985, s. 127.

rządu carskiego nad sytuacją militarną czy polityczną w imperium wskutek wojny w Mandżurii¹³. Stabilizacja imperium stanowiła pewnik powrotu do poprzedniej absolutystycznej polityki Imperium Rosyjskiego.

Sprawozdania i raporty, wychodzące z kancelarii konsula francuskiego w Warszawie, nie były wyczerpującymi opracowaniami. Relacjonowały sprawy kościelne na zasadzie wzmianek, zatem pojedynczo, zapewne jeśli uznano to za konieczne. Raport konsula o duchowieństwie i jego roli oraz miejscu w wydarzeniach w Polsce jest sprawozdaniem bardziej całościowym.

4. Kościół katolicki jako siła społeczna

Lektura raportu potwierdza przekonanie ośrodka dyplomatycznego francuskiego o doniosłej roli Kościoła katolickiego. Raport widział go jako wielką siłę moralną i autorytet społeczny w polskim społeczeństwie. Jako jego koryfeusz występował Kościół zdecydowanie w obronie zagrożonej wiary i na rzecz szerszych praw narodu.

Zdaniem konsula francuskiego Kościół jest jedyną siłą, która może przyczynić się do wywrócenia starego porządku rzeczy, tj. absolutyzmu Rosji. Ta zaś poprzez różne działania, w tym rusyfikację, chciała ostatecznie narzucić Polakom prawosławie. Kościół jest też na tyle mocny, aby powstrzymać budowę nowego porządku społecznego przez socjalistów spod czerwonego sztandaru. To dzięki duchowieństwu ludzie opuszczają manifestacje z czerwonym sztandarem. Organizują zaś procesje za krzyżem i polską flagą narodową. Ten sposób oderwania ludzi od manifestacji robotniczo-socjalistycznych był działaniem skutecznym. Był on już stosowany wcześniej, m. in. w przeddzień powstania styczniowego 1863 roku. Tak manifestowano patriotyzm oraz wiarę¹⁴.

¹³ Wojna między Rosją i Japonią toczyła się w okresie od 8 lutego 1904 do 5 września 1905 roku. Skończyła się wielką klęską wojsk rosyjskich. Mandżuria, kraina na północnym wschodzie Chin była miejscem ekspansji Rosji, która nie poprzestała na niej wprowadzając wojska do Korei, która była w strefie wpływów Japonii. Konflikt interesów doprowadził do wojny, w której Rosja oddała dominację Japonii w Korei oraz swoje wpływy we wschodniej Mandżurii. Przedostatnia bitwa lądowa miała miejsce w pod Mukdenem w Mandżurii. Ostatnią była bitwa morska pod Cuszimą, wyspą leżącą między Japonią a Koreą. To wydarzenie zapoczątkowało okres względnej wolności religijnej, J. Pajewski, *Historia Powszechna, 1871-1918*, Warszawa 1996, s. 243-245.

¹⁴ Okazją do budzenia świadomości patriotycznej były m.in. odpusty parafialne, np. odpust Narodzenia Najświętszej Maryi Panny 8 września 1861 roku w Ostrowie Lubelskim z udziałem biskupa podlaskiego Beniamina Szymańskiego. „Wśród chorągwi religijnych widniały sztandary narodowe. Sumę celebrował biskup, a kazania wygłosili kapucyni z Lublina: w kościele o. Fidelis, a na cmentarzu o. Anicet, obaj sławni kaznodzieje.

Raport zawierał ocenę sytuacji w związku z narastającą, od grudnia 1905 roku, falą rewolucyjną na bazie socjalizmu. Przeciwwagą dla tej idei był m.in. zjazd księży, który się odbył w Warszawie 14 grudnia¹⁵. Było to bardzo ważne wydarzenie. Określono bowiem stanowisko Kościoła wobec rozwijającej się rewolucji socjalistycznej. Socjalizm ówczesny nie był jeszcze skonsolidowany ideologicznie, ale przyświecała mu myśl o wyzwoleniu ludu spod wpływów duchowieństwa i wiary. Religia, tak rozumiano, była rzeczywistością alienującą człowieka. Socjalizm, opierając się na poglądach Marksa, stawiał na pierwszym planie wyzwolenie robotników. A religia była dla socjalistów opium dla ludu. Duchowieństwo szukało więc sposobów na rozwiązanie kwestii społecznej po chrześcijańsku. Wielu z nich było działaczami społeczno-politycznymi¹⁶.

W ideologii socjalizmu były różne opinie odnośnie do niepodległości Polski. Jednak międzynarodówka nie uznawała prawa narodów do własnego państwa. Narody miały zniknąć na korzyść robotników – proletariatu. Rok 1905 to szczytowy okres strajków, a grudzień tegoż roku to okres szczytowy wpływów Polskiej Partii Socjalistycznej. Ta partia, kierując się duchem rosyjskich socjalistów marksistowskich, nie przewidywała niepodległości przyszłej Polski. Rewolucja w duchu Lenina nie powiodła się wówczas ani w Moskwie, ani w Warszawie¹⁷.

Socjalizm uwidoczniał się na wielką skalę w latach 1905-1906. Stanowił poważny problem dla Kościoła, który w tym czasie stanął przed wyborem między nacjonalizmem a socjalizmem. Tylko nieliczni wierzący dostrzegali

Przemawiali silnie w stylu religijno-narodowym. Ołtarz ozdobiony był wazonami z kwiatami przybranyymi herbami narodowymi, po obu jego bokach stały chorągwie narodowe”. Natomiast 10 października 1861 roku odbyła się w Maciejowicach uroczystość, na którą przybyły „kompanie z narodowymi chorągwiami ze wszystkich guberni Królestwa Polskiego, a po skończonym nabożeństwie procesja wyruszyła na pole wsi Oronne – Krępy na to miejsce, gdzie Kościuszko ranny spadł z konia i został wzięty do niewoli”, P. Aleksandrowicz, *Diecezja siedlecka, czyli podlaska. W 150 rocznicę erekcji (1818-1868). Przyczynki i materiały do dziejów diecezji siedleckiej czyli podlaskiej*, Siedlce 1971, s. 354.

¹⁵ Zjazd ten odbył się pod auspicjami Ligi Narodowej, B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. 7. *Czasy najnowsze 1815-1914 Okres restauracji, odrodzenia religijnego i centralizmu papieskiego, Kościół wobec kwestii społecznej i nowożytnej kultury, Podział Kościoła bizantyjskiego, Rozbicie w protestantyzmie*, Lublin 1991, s. 417-418. Kumor pisze, że zjazd duchowieństwa odbył się 12 grudnia tegoż 1905 roku w Warszawie. Taką datę znajdujemy także w: Cz. Strzeszewski, R. Bender, K. Turowski, *Historia katolicyzmu społecznego w Polsce 1832-1939*, Warszawa, Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych, 1981, s. 217. Data z raportu, 14 grudnia, świadczy o przyjęcia przez zjazd postanowień, ponieważ jego uczestnicy zaczęli się już przyjeżdżać 12 grudnia.

¹⁶ J. Kłoczowski, *Dzieje chrześcijaństwa polskiego*, Warszawa, Świat Książki 2007, s. 257.

¹⁷ H. Wereszycki, *Historia polityczna Polski 1864-1918*, Ossolineum 1990, s. 216-219.

w socjalizmie zbieżność z chrześcijańskim przesłaniem. Z czasem takie głosy praktycznie zanikły. Wewnątrz ugrupowań socjalistycznych i narodowych dokonywały się rozłamy. Socjalizm nie był zwarty i jednoznaczny w swych poglądach. Niektóre odłamy liczyły nawet na przychylność Kościoła. Kościołowi bardziej odpowiadał nurt narodowy. Dlatego siedział on w kwestiach politycznych po linii opcji narodowej¹⁸. Musiał być jednak w tym działaniu bardzo czujny. Przed rokiem 1905 średnia i wyższa hierarchia duchowna uznawała narodowych demokratów za podejrzanych radykałów. Doradzano nawet, aby od nich stronić a nawet ich zwalczać. Z czasem to stanowisko zostało radykalnie zweryfikowane. Ruchom narodowym udzielono poparcia. Zachęcano do przyłączania się do nich¹⁹.

Raport zauważył, że taka linia nie była popierana przez całą hierarchię kościelną. Niektórzy biskupi dystansowali się od księży angażujących się w sprawy społeczne, zwłaszcza polityczne. Arcybiskup warszawski Wincenty Popiel tonował i hamował polityczną gorliwość swych księży. Ten hierarcha był w swoim działaniu ostrożny. Taką postawę tłumaczy jego dramatyczny życiorys. On od 1863 roku był biskupem płockim. Doświadczył zesłania do Nowogrodu Niżnego. Na zesłaniu przebywał siedem lat, mianowicie od 1868 do 1875 r. Po powrocie został biskupem diecezji włocławskiej. Od 1883 do 1912 roku był arcybiskupem Warszawy. Reprezentował ugodowy kierunek w sprawach politycznych. Miał opinię zbyt uległego wobec władz carskich. Zmieniał swoje poglądy i postawę w zależności od aktualnej sytuacji. W czasie strajku szkolnego w 1905 r. wezwał archidiecezjan do zaniechania strajku, ale też do bojkotu szkoły rosyjskiej. Publicznie apelował do cara Mikołaja II o przywrócenie szkoły polskiej. W 1901 roku wypowiedział się zdecydowanie przeciwko socjalistom, odrzucając ich rewolucyjne metody²⁰.

Dystans hierarchii był z pewnością większy wobec księży angażujących się w ruchy o podłożu socjalistycznym. Z punktu widzenia politycznego, wygraną w kontekście zmian społeczno-politycznych w latach 1905-1907 była Narodowa Demokracja²¹. Partia ta o oficjalnej nazwie Stronnictwo Narodowo - Demokratyczne działała tajnie od 1897 r., legalnie

¹⁸ *Rewolucja 1905. Przewodnik krytyki politycznej*, red. K. Piskała, W. Marc, Warszawa 2013, s. 76.

¹⁹ A. Szwarz, *Rewolucja 1905 roku na ziemiach polskich. Refleksje o historiografii i postawach inteligentnych elit*, „Artes Liberales. Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Humanistycznej im. Aleksandra Gieysztora”, r. I, 2006, nr 1, s. 36.

²⁰ B. Kumor, dz. cyt., s. 368-369.

²¹ Zob. A. Żarnowska, A. Kołodziejczyk, A. Szwarz, P. Tusiński (red.), *Dziedzictwo rewolucji 1905-1907*, Warszawa-Radom 2007.

zaś od 1905 r. Jej droga zaczęła się w Lidze Polskiej (1887-94). Ta z kolei zrodziła Ligę Narodową (1893-1928), działającą we wszystkich trzech zaborach. Jej współdziałaczem był m.in. Roman Dmowski. Z kolei z niej zrodziło się w 1897 r. Stronnictwo Narodowo-Demokratyczne, które stało się partią polityczną, bardzo aktywną od 1905 roku.

Stronnictwo Narodowo - Demokratyczne było nazywane (od dwóch ostatnich liter ND) endecją. Narodowa Demokracja, w swoich założeniach opierała się na narodzie, czyli na ludzie, a nie tylko na szlachcie, dążąc do uzyskania większej przestrzeni życiowej dla Polaków pod zaborami. Ideologia narodowej Demokracji nakazywała uznać Kościół za instytucję narodową, duchowieństwo zaś za kapłanów - obywateli, których obowiązkiem powinno być czynne zaangażowanie w życie narodowe²². Biskupi poparli tę partię w oczekiwaniu na stworzenie innej bliższej duchowi chrześcijańskiemu²³. Proponowała ona inną drogę niż socjaliści z Polskiej Partii Socjalistycznej. Nie popierała akcji zbrojnych, lecz negocjacje. Partia kierowała się pragmatyzmem, który uzależniał prawdziwość tez od praktycznych skutków działania. Chodziło więc o realną zmianę warunków istnienia narodu. Prowadziła organiczną pracę polityczną, mając z czasem swoich członków w rosyjskiej Dumie.

Zdobyła ona zaufanie ziemiaństwa i wielu chłopów-gospodarzy, drobnego i zamożniejszego mieszczaństwa, inteligencji oraz duchowieństwa katolickiego. Czynnikiem sprzyjającym proponowanym przez nią zmianom był lęk przez przemocą rewolucji socjalistów.

Kościół formował postawy narodowo-polityczne swoich członków. Gdy robotnik przybywał ze wsi do miasta, nie miał jeszcze określonej tożsamości politycznej. Mógł stanąć po stronie ruchu narodowego, czy socjalistycznego. Kościół chciał mu pomóc przez działalność społeczno-oświatową, biblioteki, czy gazety. To wszystko przyczyniało się do ocalenia dusz. Celem misji duchowieństwa było formowanie katolików w duchu chrześcijańskim, zawsze związanym z narodem. Rok 1905 i lata następne były decydujące dla przyszłości Polski i Kościoła. Klęska radykalnych ruchów rewolucyjnych była faktem²⁴.

²² I. Zaleska, *Wokół idei stronnictwa katolickiego w Królestwie Polskim*, *Clio* 1(2013), s. 47.

²³ Archiwum Archidiecezjalne w Lublinie, *Okólniki biskupów obcych diecezji. List bpa sandomierskiego S. Zwierowicza z 1 X 1906 r.*, sygn. Rep. 60, XIX-1, k. 355-357. Biskup sandomierski Zwierowicz twierdził, że „powinno ono poprzeć partie stojące na gruncie narodowym do czasu powstania stronnictwa narodowo-katolickiego”, za: I. Zaleska, dz. cyt., s. 48-49.

²⁴ A. Szwarz, dz. cyt., s. 36.

5. Kościół w diecezji lubelskiej w perspektywie wolności i zagrożeń

Biskup i duchowieństwo diecezji lubelskiej miało swój udział w zmaganiu o wolność religijną i prawa polityczne dla Polski. Pójście ludu za duchowieństwem w procesjach przez nich prowadzonych zamiast manifestowania za czerwonym sztandarem miało miejsce od 1905 roku w tej diecezji. Okazją ku temu były organizowane przez biskupa Jaczewskiego wizytacje parafii. Stało się to możliwe po trzydziestoletniej przerwie, w połowie 1905 roku, za pozwoleniem cara. Wówczas wbrew ukazowi z 29 kwietnia 1897 roku budowano dla biskupa łuki triumfalne przyozdobione flagami białą czerwonymi lub białą niebieskimi (flaga maryjna), czasami białym orłem²⁵, śpiewano pieśni patriotyczne i religijne po polsku, banderie imitowały często polskie stroje wojskowe i narodowe²⁶. Biskup Jaczewski kochał Kościół i Ojczyznę. W październiku i listopadzie 1905 roku odbyło się wiele manifestacji religijno-patriotycznych. Zaczynały się najczęściej w kościołach, gdzie śpiewano zakazaną pieśń *Boże coś Polskę*. W procesjach pojawiały się emblematy narodowe, chorągwie z orłem białym z jednej strony, a Matką Boską Częstochowską i z napisem *Boże zbaw Polskę* na stronie drugiej²⁷.

Biskup Jaczewski urodził się w 1832 roku w Gorkach Grubakach, wówczas w diecezji janowskiej, czyli podlaskiej. Był księdzem tej diecezji. W 1867 roku rząd carski zniósł ją, przyłączając jej terytorium do diecezji lubelskiej. W nowej diecezji ks. Jaczewski posługiwał m.in. w seminarium lubelskim. W 1889 otrzymał nominację Stolicy Apostolskiej na biskupa diecezji lubelskiej i był nim do 1914 roku²⁸.

Odegrał on bardzo ważną rolę w przyjmowaniu unitów powracających z prawosławia lub z ukrycia do Kościoła rzymsko-katolickiego²⁹. Miał też swój udział w walce o język polski. Pozytywnie odniósł się do strajków szkolnych³⁰, które miały miejsce również w Siedlcach w la-

²⁵ A. Szabaciuk, dz. cyt., s. 132.

²⁶ General-gubernator warszawski 17 czerwca 1905 roku skierował okólnik do poszczególnych gubernatorów Przywiślańskiego Kraju, w którym powołując się na postanowienia władz z 20 września 1876 roku, zakazał noszenia elementów stroju narodowego, mianowicie: kontusza, żupana, węgierki czy konfederatki, oraz używania emblematów narodowych, A. Szabaciuk, dz. cyt., s. 138.

²⁷ Tamże, s. 141.

²⁸ St. J. Dąbrowski, dz. cyt., s. 31-35.

²⁹ A. Szabaciuk, dz. cyt., s. 128-143.

³⁰ B. Kumor, dz. cyt., s. 366.

tach 1903-1907³¹. Przysłużył się szerzeniu oświaty³². Organizował i spieszył z pomocą ludności dotkniętej represjami za udział w demonstracjach 1905 roku, zaradzając jej biedzie³³. Był oddany sprawie narodowej. Zdecydowanie przeciwstawiał się rusyfikacji³⁴. Był bliski ideom Narodowej Demokracji³⁵, ale zachował odpowiedni dystans, aby jego osoby nie wykorzystano, zwłaszcza środowiska narodowe, dla celów politycznych³⁶. Wspierał walkę z ruchem socjalistycznym³⁷. Swoją postawą pozytywnie oddziaływał na księży, by poprzez służbę Kościołowi owocnie służyli Ojczyźnie.

Duchowieństwo nabierało coraz większej świadomości angażowania się w obronę Kościoła wobec niebezpiecznych prądów. Źródłowy dokument – przywołany raport – świadczy, że pewien ksiądz stanął w 1905 roku na czele pewnej akcji wpisującej się w ruch przeciwko socjalizmowi, związanemu z ośrodkami moskiewskimi i z ateistyczną ideologią Marksa. Tym księdzem, którego nazwiska raport nie podaje był ks. Marian Fulman, kapłan diecezji włocławskiej, późniejszy biskup lubelski. W swojej historii miał roczny pobyt na zesłaniu w Niżnym Nowogrodzie (1895/1896) za udział w patriotycznym Związku Kapłańskim Absolwentów Akademii Petersburskiej³⁸. W 1905 roku przewodniczył kongresowi duchowieństwa, które przybyło ze wszystkich diecezji zaboru rosyjskiego do Warszawy.

³¹ St. J. Dąbrowski, dz. cyt., s. 33.

³² We swojej rodzinnej wiosce w 1900 roku założył szkołę, Z. Rostkowski, *Korytnica -Parafia św. Wawrzyńca*: <http://www.drohiczynska.pl/?action=parafia&id=37> (dostęp: 7.XI.2014).

³³ St. J. Dąbrowski, dz. cyt., s. 34.

³⁴ Miejscowość Górki-Grubaki (powiat węgrowski), w której urodził się późniejszy biskup Jaczewski, panowała atmosfera opcji narodowej, W. Charczuk, *Początki kształtowania się obozu narodowego w siedleckiem, Szkice Podlaskie 5* (1996), s. 91.

³⁵ S. J. Rostworowski, *Antoni Rostworowski – inicjator przedsiębiorczości gospodarczej i społecznik wielkiej miary*, [http://www.sanktuarium-wawolnica.pl/czytelnia/Rostworowski dziedzic Kebła pdf.](http://www.sanktuarium-wawolnica.pl/czytelnia/Rostworowski%20dziedzic%20Kebła.pdf), (dostęp: 8.XI.2014). Bohater artykułu, członek lubelskiego oddziału Narodowej Demokracji, wspierał biskupa Jaczewskiego w budowie seminarium biskupiego, zob. F. Stopniak, *Ks. Franciszek Jaczewski. Biskup lubelski*, Warszawa 1981.

³⁶ A. Szabaciuk, dz. cyt., s. 139. Biskup Jaczewski mógł, w klimacie ukazu tolerancyjnego 1905 roku, wizytować parafie. Towarzyszyły im często akcenty patriotyczne i narodowe. Wznoszono okrzyki: „Niech żyje Polska!”, śpiewano pieśń „Boże coś Polskę” i noszono emblematy narodowe. Biskup Jaczewski sprzeciwiał się łączeniu religii i polityki i z roztrępnym dystansem odnosił się do środowisk narodowych. Natomiast prawosławny biskup chełmski, władca Eulogiusz był mocno zaangażowany politycznie. Był jednym z najwybitniejszych i najbardziej wpływowych nacjonalistycznych polityków rosyjskich, tamże, s. 139.

³⁷ Tamże, s. 117.

³⁸ St. J. Dąbrowski, dz. cyt., s. 35-37.

Uczestniczyło w nim wielu zakonników. Brało w nim udział 417 księży³⁹. W dniu kulminacyjnym 14 grudnia 1905 roku przyjęto wnioski końcowe. Jego przesłaniem było m.in. budowanie jedności duchowieństwa z ruchem narodowym o wymiarach społecznych i politycznych. Uczestnicy zjazdu mieli kultywować ducha chrześcijańskiego i narodowego. Dążyli do upodmiotowienia Polaków w życiu społecznym, politycznym i kulturalnym.

Kongres z grudnia 1905 roku był odważnym wystąpieniem duchowieństwa w obronie zagrożonej wiary i wartości patriotycznych. Odbył się on pod auspicjami Ligi Narodowej⁴⁰. Liga Narodowa, z której zrodziła się partia Narodowej Demokracji, pozostała organizacją tajną. Jej częścią było tajne koło księży Collegium Secretum, swoiste seminarium duchowne dla propagowania ducha Ligi⁴¹. Ks. Fulman oparł się w swoich działaniach na Lidze Narodowej, choć sam nie był jej członkiem, ale sympatykiem⁴².

Zjazd duchowieństwa z grudnia 1905 roku okazał wsparcie dla Narodowej Demokracji. W konsekwencji była ona uznawana za ugrupowanie polityczne chrześcijańskie, lub przynajmniej niesprzeczne z nauką społeczną Kościoła⁴³. Jej cele były zbieżne z duchem katolicyzmu przez fakt przyjęcia w opiekę w lipcu 1905 roku Towarzystwo Opieki nad Unitami, którego celem było podtrzymanie ludności unickiej uciskanej przez upolitycznione prawosławie⁴⁴.

Ksiądz Fulman stał się bliskim współpracownikiem Partii Narodowej Demokracji. W wyborach od I rosyjskiej Dumy Państwowej, Narodowa Demokracja zdobyła 34 mandaty na 36 mandatów poselskich przypadających z terenów byłego Królestwa Polskiego. Wśród nich było dwóch księży: ks. Jan Gralewski, ks. Marian Fulman⁴⁵. Wybory odbyły się w od 6 marca

³⁹ Cz. Strzeszewski, R. Bender, K. Turowski, dz. cyt., s. 216. B. Kumor, dz. cyt., s. 417-418.

⁴⁰ B. Kumor, dz. cyt., s. 417-418.

⁴¹ A.J. Papierkowski, *Działalność społeczna duchowieństwa katolickiego na przykładzie diecezji plockiej w latach 1863-1914, Notatki Plockie 49* (2004), s. 5. Collegium Secretum zostało założone w Warszawie w 1896 r. przez działacza Ligi Aleksandra Zawadzkiego i ks. Bronisława Mariańskiego z diecezji plockiej. Działo do 1900 roku. Jego celem było refleksja nad programem Ligi i angażowanie w jej prace coraz większej liczby członków.

⁴² Cz. Strzeszewski, R. Bender, K. Turowski, dz. cyt., s. 216.

⁴³ Tamże, s. 217.

⁴⁴ Działo ono już od 1903 roku z inspiracji Ligi Narodowej. <https://tadeuszczerwik.wordpress.com/2012/10/18/towarzystwo-opieki-nad-unitami-tonu/>, *Narodowa Demokracja*, http://www.w-sercu-polska.org/joomla/index.php?option=com_content&view=article&id=394:narodowa-demokracja&catid=9:mysl-narodowa&Itemid=5, (dostęp: 10.XI.2014).

⁴⁵ Cz. Strzeszewski, R. Bender, K. Turowski, dz. cyt., s. 249. R. Bedner, *Narodowa Demokracja*, http://www.w-sercu-polska.org/joomla/index.php?option=com_content&

do 20 kwietnia 1906 roku. Wszystkich mandatów było 497⁴⁶. Ks. Marian Fulman stał się ambasadorem Kościoła i spraw Polski jako członek Narodowej Demokracji.

Kilkanaście lat później, 11/12 grudnia 1917 roku, biskupi metropolii warszawskiej zgromadzeni na konferencji zaproponowali kandydaturę ks. Mariana Fulmana na wakujące od około trzech lat po śmierci biskupa Jaczewskiego biskupstwo lubelskie, a ks. Henryka Przeździeckiego, kapłana archidiecezji warszawskiej, na ordynariusza diecezji podlaskiej, która miała być wskrzeszona⁴⁷. Byli to duchowni jednego ducha. Ks. Przeździecki udzielał się na polu kościelno-społecznym. Jako profesor metropolitalnego seminarium warszawskiego współredagował materiały dla polskich posłów do Dumy w Petersburgu dla obrony Kościoła. Był to dokładny wykaz rządowych zarządzeń antykościelnych. W maju 1905 roku wygłaszał mowę do robotników w kościele św. Floriana na Pradze w Warszawie⁴⁸. W latach 1905-1906 współpracował w opracowaniu zasad działania Chrześcijańskiej Demokracji. Był także współorganizatorem Pierwszego Zjazdu Demokracji Chrześcijańskiej, który odbył się 19 i 20 kwietnia 1906 roku⁴⁹. Miała to być ruch bliższy Kościołowi niż Narodowa Demokracja, ale uległ jej wpływow⁵⁰.

view=article&id=394:narodowa-demokracja&catid=9:mysl-narodowa&Itemid=5 (dostęp: 10.XI.2014).

⁴⁶ I. Zaleska, *Wokół idei stronnictwa katolickiego w Królestwie Polskim*, *Clio* 1(2013), s. 49; N.V. Riasanovsky, *Histoire de la Russie, dès origines à 1996*, Paris, Editions Robert Laffont 2001⁶, s. 443. Wg Walsch było 497 członków I Dymy; *Duma Państwowa Imperium Rosyjskiego*, http://pl.wikipedia.org/wiki/Duma_Państwowa_Imperium_Rosyjskiego, podaje liczbę 478, zaś *Koło Polskie w Dumie*, http://pl.wikipedia.org/wiki/Koło_Polskie_w_Dumi, podaje, że w Dumie było 499 deputowanych (dostęp: 10.XI.2014).

⁴⁷ R. Dmowski, *Okoliczności przeniesienia stolicy diecezji podlaskiej z Janowa Podlaskiego do Siedlec*, w: *V wieków dziejów Siedlec*, red. D. Gregorczyk, P. Matusak, Siedlce 2011, s. 89.

⁴⁸ *Do robotników. Dwa przemówienia ks. prof. H. Przeździeckiego w kościele św. Floriana na Pradze d. 6 i 20 maja 1905 r.*, za: R. Dmowski, *Unitis viribus: Diecezja Podlaska w II Rzeczypospolitej*, Warszawa 2013, s. 120.

⁴⁹ Tamże, s. 120-121.

⁵⁰ Są to początki formowania się Chrześcijańskiej Demokracji w zaborze rosyjskim. To katolickie stronnictwo polityczne miało wiele frakcji. Było potocznie określane chadecją. Ówczesni papieże nie akceptowali systemu demokratycznego. Dopiero Leon XIII swoją encykliką *Rerum novarum* (1891) poparł rozwój stowarzyszeń i związków zawodowych oraz ich działalność społeczną. Z nich z czasem powstały ugrupowania polityczne endecji, która starała się kierować katolicką nauką społeczną. W zaborze rosyjskim przyjęła ona nazwę Stowarzyszenie Robotników Chrześcijańskich (1906). Papież Leon XIII użył w encyklice *Graves de communi re* z 18 stycznia 1901 roku słowa demokracja chrześcijańska. Miało ono jednak sens społeczny a nie polityczny. Określało zorganizowaną dobroczynną akcję

Obydwaj nominaci, czynnie działający w obronie wiary i na rzecz niepodległości Ojczyzny, przyjęli święcenia biskupie 17 listopada 1918 r. w Warszawie. Sakry udzielił im arcybiskup Aleksander Kakowski. Był to wymowny akt współdziałania obu diecezji dla dobra Kościoła i Polski.

Biskup Marian Fulman podkreślał wielką rolę swego poprzednika, biskupa Jaczewskiego. Jego doczesne szczątki przeniósł z cmentarza przy ul. Lipowej w Lublinie do podziemi katedry lubelskiej. Tak zmanifestował nie tylko duchową jedność z swoim przednikiem na stolicy biskupiej, ale także eklezjalną wolę kontynuacji jego troski o Kościół i Naród.

Zakończenie

Raport o duchowieństwie z 1905 roku jest ważnym dokumentem Konsulatu Generalnego Francji w Warszawie dla Ministerstwa Spraw Zagranicznych w Paryżu. Opisuje on sytuację Kościoła katolickiego na przełomie XIX i XX wieku. Jego lektura pozwala poznać wrażliwość dyplomacji francuskiej na sytuację katolików w tym okresie i zrozumieć doniosłość wydarzeń z 1905 roku. Kościół w Polsce, szczególnie pod zaborem rosyjskim, był skrupowany w swym działaniu. Skorzystał z 'odwilży' roku ukazu tolerancyjnego.

Duchowieństwo katolickie aktywnie działało przeciw nurtom rewolucyjnym, inspirowanym przez socjalizm. Księża starali się przekonywać lud, że rewolucja niesie zniszczenie. Trzeba dokonywać zmian respektując naukę Kościoła. Ta droga prowadzi do skutecznej obrony Ojczyzny. Organizowano także publiczne manifestacje w formie procesji z emblematami religijnymi i narodowymi. Natomiast zjazd duchowieństwa w Warszawie w grudniu 1905 roku na czele z ks. Marianem Fulmanem stanowił instytucjonalny element w konfrontacji dwóch nurtów: narodowego i socjalistycznego. Zjazd ten był widziany jako akt rewolucyjny o charakterze chrześcijańsko-narodowym. Miał on znaczący wpływ na przyszłość Kościoła i budzące się nadzieje na polepszenie sytuacji Polski.

Raport naświetlił syntetycznie pozycję Kościoła w tej epoce bogatej w wydarzenia. Duchowieństwo zajęło w sytuacji zagrożenia zdecydowane stanowisko. Raport zauważa ostrożność w działaniu niektórych hierarchów. Prezentując postać arcybiskupa Warszawy Wincentego Popieła podkreślił jego ostrożną postawę wobec sprawy narodowej. Stał on ponad podziałami, chociaż nie sprzeciwiał się inicjatywom niższego duchowieństwa.

katolików, B. Kumor, dz. cyt., s. 298-299; *Chrześcijańska demokracja*, <http://encyklopedia.pwn.pl/haslo/chrzescijanska-demokracja;3886163.html#t1>, (10.11.2014).

Ówczesny biskup lubelski Franciszek Jaczewski był bardziej skoncentrowany na sprawach kościelnych, zwłaszcza na trosce o unitów, wykorzystujących ukaz tolerancyjny, by wrócić do Kościoła katolickiego. Akcenty narodowe towarzyszyły wizytacjom pasterskim biskupa w diecezji. Pasterz swoim zachowaniem unikał prowokacji wobec rządu. Biskup Franciszek Jaczewski zmarł 23 lipca 1914 r. Rok 2014 jest setną rocznicą jego odejścia do wieczności.

Summary

Polish clergy and year 1905 in the light of a report of French consul d'Anglade.

Among documents which were sent by General Consulate of France in Warsaw to Ministry of Foreign Affairs in Paris, on the turn of the 19th century, we can find report about priesthood. It bears a date 15 December 1905 y. and his author is Consul General, Georges Bosseront d'Anglade, and addressee, minister of Foreign Affairs in France, Maurice Rouvier.

We can find the way of understanding events which have place in Near-Vistula Country by French diplomatic service, to lay emphasis on engaging of catholic priesthood in them. The country was under influence of revolutionary ferment, which rose from Marxism. Priests of the Catholic Church in Poland stand on the side of arising national movement against revolutionist socialism. The last, mentioned, had not pellucid views neither on the Church nor on the status of Poland on the territory of Polish Kingdom. Means of expression were processions with national and religious emblems and assembly of priesthood in Warsaw in December 1905y.

Report stress high clergy presence during very important events for the future of nation and life of the Church on territories annexed by the Russia. Report shows that Wincenty Popiel, Warsaw metropolitan, kept distance in relation to priesthood's growing enthusiasm towards national environment. Calling, Lublin Bishop Jaczewski, non citing in document, lets remember him in 100 anniversary of his death (died 23 VII 1914). Report, provides a background for better understanding of his bishop's service, by laying particular stress on historical turning-point of 1905 y.

Ks. Łukasz GOMÓŁKA*

SPORT W NAUCZANIU KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO

Treść: Wstęp; 1. Teologia a sport; 2. Sport w Kościele pierwszych wieków; 3. Sport w Kościele współczesnym; 4. Sport w wypowiedziach papieży XX wieku; Zakończenie; Summary: Sport in the teaching of the Catholic Church.

Słowa kluczowe: działalność sportowa, kultura fizyczna, sprawność fizyczna, sport, teologia, nauczanie Kościoła, igrzyska olimpijskie, ludzkie ciało, nagroda nieprzemijająca.

Key words: sport activity, physical culture, physical fitness, sport, theology, teachings of the Catholic Church, Olympics, human body, imperishable prize.

Wstęp

Bóg kieruje do każdego człowieka propozycję zbawienia. Stanowi ono główny cel życia ludzkiego w ziemskiej rzeczywistości. Współczesna teologia określa je jako trwanie w komunii z Bogiem (KKK 1023). Człowiek powinien dążyć do tej jedności ze swoim Stwórcą. Aby być zbawionym

* Autor, ur. 1979 r, jest księdzem diecezji siedleckiej, doktorantem prawa kanonicznego na KUL i prefektem alumnów w WSD diecezji siedleckiej.

musi przyjąć propozycję, jaką składa mu Pan Bóg. Łączy się to z podjęciem określonych Jego wymagań. Jedno z podstawowych wymagań Boga względem człowieka zawarte w Piśmie Świętym brzmi: *Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną* (Rdz 1,28). W świetle biblijnego przesłania człowiek jest stworzony i powołany do tworzenia. Pozytywna odpowiedź człowieka, istoty rozumnej i wolnej, na to wezwanie jest jego drogą ku zbawieniu.

Realizacja Bożego wezwania przez ludzi tworzy kulturę¹. Ona zaś składa się z przedsięwzięć i wytworów, które prowadzą do zmiany oblicza tego świata, umacniają autonomię osoby, przyczyniają się do jej rozwoju duchowego, intelektualnego oraz moralnego². Posiada więc wiele płaszczyzn.

Jednym ze zjawisk kulturowych o szerokim zasięgu jest sport. Jest on dziedziną życia, która bardzo szybko się rozwija. Jego niemal stała obecność w środkach masowego przekazu włącza go w zakres kultury masowej charakterystycznej dla współczesnego społeczeństwa. Tu ukażemy relację, jaka zachodzi między teologią a sportem. Wychodząc od pojęć *teologia* i *sport*, dokonamy analizy stanowiska Kościoła katolickiego wobec rzeczywistości sportowej. Ponadto spróbujemy ustalić, jaka działalność sportowa może służyć ewangelizacji.

1. Teologia a sport

Termin *teologia*, pochodzący od greckich słów *logos* – słowo, pojęcie, nauka, i *Theos* – Bóg, oznacza naukę o Bogu. Przedmiotem teologii jest Bóg oraz Jego stworzenie pozostające w relacji do Niego jako czystego bytu i przyczyny zaistnienia stworzeń. Ze względu na przedmiot materialny teologia dzieli się na wiele dziedzin szczegółowych, którym wewnętrzną jedność zabezpiecza wspólny przedmiot formalny, czyli wspólny punkt patrzenia na wszystkie dziedziny teologii. Jest nim światło Bożego Objawienia³.

Różne są sposoby systematyzowania teologii. Często przyjmuje się podział na teologię historyczną, teologię systematyczną i teologię praktyczną. Teologia historyczna obejmuje historię i teologię biblijną, historię Kościoła, patrystykę, historię dogmatów i historię teologii. Teologia systematyczna porządkuje prawdy objawione zawarte w artykułach wiary,

¹ Por. Z. Dziubiński, *Postawy ludzi Kościoła katolickiego wobec kultury fizycznej*, w: *Teologia i filozofia sportu*, red. Z. Dziubiński, Warszawa 1997, s. 313.

² Por. H. Skorowski, *Problematyka praw człowieka*, Warszawa 1996, s. 90-91.

³ Zob. R. Kamiński, *Teologia pastoralna*, t.1, Lublin 2000, s. 15.

stanowiących treść Pisma Świętego i Tradycji. Jej zadaniem jest wyjaśnianie zdefiniowanych treści prawd wiary oraz wyprowadzanie nowych z Bożego Objawienia. Teologia praktyczna prowadzi refleksję naukową nad działalnością zbawczą Kościoła, który urzeczywistnia się w określonej sytuacji historyczno-społecznej⁴.

Teologia, dotykając wszystkich wymiarów ludzkiej egzystencji, zajmuje się również kulturą fizyczną, czyli wytwarzaniem sposobów utrzymania zdrowia, dochodzenia do zdrowia, uszlachetniania zdrowia, które jest niezbędne do kształtowania ludzkiej osobowości, zdolnej do realizacji postawionych celów, także sprostania wyzwaniom przyszłości⁵. W podobnym kontekście sportem zajmuje się teologia⁶.

Ze względu na cele uprawiania sportu wyróżnia się dwa jego gatunki: sport zawodowy, uprawiany dla dochodów i dla sławy, oraz sport rekreacyjny, uprawiany dla zdrowia, relaksu, poprawienia tęczy fizycznej oraz sprawności duchowej.

2. Sport w Kościele pierwszych wieków

Sport jest starą i ważną dziedziną życia ludzkiego. Jednak na akceptację ze strony chrześcijaństwa czekał on stosunkowo długo. Wiązało się to z tym, że w starożytności sport był sposobem kultu bóstw pogańskich⁷. C. Paleologos, znawca starożytnego sportu, podkreśla, że młodzi atleci po zakończeniu zawodów biegowych zapalali drzewko na ofiarę boga Gajosa⁸. Z biegiem czasu praktyki sportowe były rozwijane i zostały przekształcone w igrzyska olimpijskie. Pierwsza taka impreza sportowa odbyła się w Olimpii w Grecji. Odtąd igrzyska były rozgrywane co cztery lata. W starożytnej Grecji termin *olimpiada* oznaczał właśnie czteroletni okres między kolejnymi igrzyskami. Pierwsze udokumentowane igrzyska odbyły się w roku 776 przed Chr. Na czas ich trwania zaprzestawano wojen. Podczas trwania konfliktów ogłaszano *pokój boży* i wojny były wstrzymywane na dwa miesiące. Igrzyska trwały pięć dni. Po 393 roku, kiedy rozegrano ostatnie igrzyska ery starożytnej, pamięć o greckiej kulturze fizycznej

⁴ Tamże.

⁵ Zob. J. Kosiewicz, *Kultura w perspektywie aksjologicznej*, w: *Aksjologia sportu*, red. Z. Dziubiński, Warszawa 1993, s. 86-89.

⁶ Tamże, s. 59.

⁷ Zob. B. Urbanowski, *Etyka i mitologia sportu*, w: *Chrześcijańska etyka sportu*, red. Z. Dziubiński, Warszawa 1993, s. 85 - 87.

⁸ Tamże, s. 86.

zamierała. Rozwój chrześcijaństwa oraz ewolucja koncepcji *piękna i dobra* wypierały dotychczasowy grecki ideał sprawności fizycznej. Z czasem zakazano organizowania igrzysk. Ten fakt jednak nie dowodzi, że uprawianie sportu było niezgodne z chrześcijańską moralnością. Nigdzie w Piśmie Świętym nie ma takiego zakazu. Również nauka Kościoła, rozwijająca się od pierwszych wieków chrześcijaństwa nie sformułowała takiego stanowiska.

Starożytni myśliciele doceniali w sporcie wartości fizyczne. Podkreślali także jego wartości duchowe. Jednak najistotniejszym elementem filozofii sportu, celem sportu, jest zdobycie nagrody. Temu celowi, zatem zwycięstwu, jest podporządkowana determinacja zawodnika, jego wysiłek i trud, jak również sportowa rywalizacja. Święty Paweł, który w czasie swojej misjonarskiej posługi w Helladzie i Koryncie nie jeden raz obserwował zmagania sportowe, ich cel poszerzył, wskazując na wieniec nieprzemijający⁹. Ten wieniec w życiu ziemskim ma kształt dobra, prawdy i piękna, sprawiedliwości oraz przyjaźni z Bogiem. Pisał do chrześcijan w Koryncie: *Czyż nie wiecie, że gdy zawodnicy biegną na stadionie, wszyscy wprawdzie biegną, lecz jeden tylko otrzymuje nagrodę? Przeto tak biegnijcie, abyście ją otrzymali. Każdy, kto staje do zapasów, wszystkiego sobie odmawia, oni, aby zdobyć przemijającą nagrodę, wy zaś nieprzemijającą* (1 Kor 9,24-26).

Apostoł Narodów był zapewne nieraz świadkiem tzw. igrzysk istmijskich, które odbywały się w różnych miastach, niedaleko od jego stacji misyjnych. Jako człowiek wykształcony, znający dobrze kulturę judaistyczną, także grecką i hellenistyczną, potrafił ze zmagani sportowych wyciągać wnioski nade wszystko dla swego życia osobistego oraz dla apostołskiego posłannictwa. W biegu po wieniec laurowy, który musiał odbywać się wg określonych zasad, a nagrodę otrzymywał tylko zwycięzca, które w pełni te zasady respektował, widział metaforę swego apostołskiego biegu życia, który wymaga ascezy i wewnętrznej dyscypliny. *Ja, przeto biegnę nie jakby na oślep, walczę nie tak, jakbym zadawał ciosy w próżnię, lecz poskrapiam moje ciało i biorę je w niewolę, abym innym głosząc naukę, sam przypadkiem nie został uznany za niezdatnego* (1 Kor 9,27).

Podobne rady dawał swemu uczniowi, Tymoteuszowi, którego ustanowił biskupem Efezu. Uczył go: *Sam zaś ćwicz się w pobożności! (...) Pobożność zaś przydatna jest do wszystkiego, mając zapewnienie życia obecnego i tego, które ma nadejść. (...). Nauka to zasługująca na wiarę i godna całkowitego uznania. Właśnie o to trudzimy się i walczymy, ponieważ złożyliśmy nadzieję w Bogu żywym, który jest Zbawcą wszystkich ludzi, zwłaszcza wierzących* (1 Tm 4,7-10).

⁹ Zob. Z. Łyko, *Elementy filozofii sportu w aspektach kulturowo-moralnych*, w: *Aksjologia sportu*, dz. cyt., s. 38.

Dla św. Pawła zapasy były synonimem walki o duchowe wartości i najwyższe ideały życia. Wykorzystuje też zbroję gladiatora, by wyznawcom Chrystusa powiedzieć o konieczności przewycięzania zła dobrem. *Obleczcie pełną zbroję Bożą, byście mogli się ostać wobec podstępnych zakusów diabła. Nie toczymy bowiem walki przeciw krwi i ciału, lecz przeciw Zwierzchnościom, przeciw Władzom, przeciw rządcom świata tych ciemności, przeciw pierwiastkom duchowym zła na wyżynach niebieskich. Dlatego weźcie na siebie pełną zbroję Bożą, abyście w dzień zły zdołali się przeciwstawić i ostać, zwalczycywszy wszystko. Stańcie więc [do walki] przepasawszy biodra wasze prawdą i obłókłszy pancerz, którym jest sprawiedliwość, a obuwszy nogi w gotowość [głoszenia] dobrej nowiny o pokoju. W każdym położeniu bierzcie wiarę jako tarczę, dzięki której zdołacie zgasić wszystkie rozżarzone pociski Złego. Weźcie też hełm zbawienia i miecz Ducha, to jest słowo Boże* (Ef 6,11-17).

W podobny sposób sprawę sportu widział św. Ignacy Antiocheński, który żył w II wieku. Zachęcał on swego przyjaciela Polikarpa: *Spotęguj tępo swojego biegu, bądź jak prawdziwy atleta, bo tam gdzie większy jest trud, tam też większa jest nagroda. Ćwicz się tedy w uczciwości jak atleta Boży*¹⁰. Porównanie rozwoju życia chrześcijańskiego do wzrostu sprawności fizycznej przetrwało przez średniowiecze, aż do czasów Dantego (+1321). To on nazywał św. Dominika świętym atletą¹¹. Aprobata sportu w chrześcijaństwie jest obecna w codziennej praktyce chrześcijan, jak również w nauczaniu pasterzy Kościoła.

Na przestrzeni wieków pojawiały się jednak w Kościele także głosy niechętnie sportowi, zwłaszcza wśród pisarzy wczesnochrześcijańskich. Ich krytyka sportu nie była jego odrzuceniem. Chodziło raczej o pouczenia o błędnych przejawach rywalizacji sportowych, także wobec błędnych poglądów Marcjasza i marcjonistów, Apellasa i jego uczniów na ludzkie ciało, w którym upatrywali wroga zbawienia¹². Obiektem krytyki była tradycja olimpizmu przeniknięta politeizmem i związany z nim kult ciała ludzkiego. Ówczesna tradycja igrzysk sportowych była formą kultu pogańskiego, co w oczywisty sposób stało w sprzeczności z zasadami wiary chrześcijańskiej. Błędny pogląd na temat ciała ludzkiego przeciwstawiali się Ojcowie Kościoła, mianowicie: św. Ireneusz (+202), św. Justyn (+167), także św. Augustyn (+430).

¹⁰ M. Mylik, *Filozoficzne podstawy sportu*, Warszawa 1997, s. 14.

¹¹ Tamże 14.

¹² Tamże 15.

3. Sport w Kościele współczesnym

W pierwszej połowie V wieku zaprzestano organizacji igrzysk olimpijskich. Jednak idea olimpizmu przetrwała. Olimpią zajął się francuski benedyktyn Bernard de Montfaukon, który w latach 1698-1707 odbył podróż po Peloponezie. W liście z 14 czerwca 1723 roku, adresowanym do biskupa Korfu kardynała Quirni, zaproponował jej odszukiwania¹³. Ta myśl została zrealizowana 40 lat później, gdy rozpoczęto wykopaliska archeologiczne. Szeroko zakrojone prace odsłaniały powoli tajemnice Olimpii. Te wykopaliska spowodowały ogólne zainteresowanie greckimi igrzyskami oraz związanymi z nimi ideałami wychowawczymi. Podkreślano niektóre helleńskie ideały człowieka, wzory życia oparte na pięknie moralnym, doskonałości ducha, fizycznej sprawności i urodzie ciała. Równoległe do ujawniania spuścizny archeologicznej odradzała się idea olimpijska, której towarzyszył rozwój kultury fizycznej. Zainteresowanie antykiem zdynamizowało studia nad Pismem Świętym, które zaowocowały m.in. nowymi interpretacjami dotyczącymi wartości ludzkiego ciała.

Te idee zaczęli propagować chrześcijańscy pedagodzy, zwłaszcza z kręgu kultury anglosaskiej. Angielski kanonik C. Kinsley i jego podopieczni głosili pozytywny wpływ sportu na moralność i podkreślali nieocenioną rolę kultury fizycznej w rozwoju duchowym człowieka. Zyskali przez to miano *muskularnych chrześcijan*. Takie rozumienie sportu przejął ks. T. Arnold angielski pedagog, który jako dyrektor Rugby School w latach od 1828 do 1841, wykorzystał gry zespołowe jako środek wychowawczy i dyscyplinujący. Uważał, że kluczem do reform wychowawczych są gry ruchowe. On zastosował idee chrześcijańskie w kształtowaniu fizycznej strony człowieka. Określił potrójną rolę sportu: fizyczną, moralną i intelektualną. Od jego czasów sport stał się ważnym elementem stylu życia anglosaskiej młodzieży w szkołach i na uniwersytetach¹⁴.

Angielski teolog I. H. Gladstone zwrócił uwagę na fragment Pierwszego Listu do Koryntian, w którym św. Paweł zadaje pytanie: *Czy nie wiecie, żeście świątynią Ducha, i że Duch Święty mieszka w was?* (1 Kor 6,19). Odczytał myśl Apostoła Narodów, że ciało człowieka jest własnością Boga. Dlatego należy o nie dbać. W Stanach Zjednoczonych zaczęto sprawność fizyczną, która zawsze była ceniona, łączyć z religią. W tym duchu działał orędownik sportu francuski dominikanin ojciec H. Didon. Od 1890 roku był dyrektorem Kolegium Św. Tomasza z Akwinu w Arcueil. Rok później

¹³ Zob. E. Kałamacka, *Międzynarodowa Akademia Olimpijska spadkobierczynią przeszłości*, w: *Teologia i filozofia sportu*, red. Z. Dziubiński, Warszawa 1997, s. 294.

¹⁴ Tamże, s. 296.

poznał Pierre de Coubertin. O. H. Didon w swojej szkole, aby uatrakcyjnić gimnastykę nadał jej formę małych olimpiad. Były one rozgrywane, co pewien czas, a zwycięzców nagradzano złotymi, srebrnymi i brązowymi medalami. W marcu 1891 roku zorganizował pierwsze zawody Stowarzyszenia Lekkoatletycznego Kolegium Alberta Wielkiego razem z zawodami de Coubertina. Z tej okazji o. Didon ofiarował członkom stowarzyszenia czarno-białą flagę, kolory dominikańskie, i przekazał im dewizę, która w niedługim czasie stała się dewizą Igrzysk obowiązującą do dziś: *citius, altius, fortius*, czyli szybciej, wyżej, mocniej¹⁵.

Działalność tych ludzi zinstytucjonalizował baron Pierre de Coubertin (1863-1937). Ten historyk i pedagog, znawca antyku, jest uważany za ojca nowożytnego ruchu olimpijskiego. Z jego inicjatywy 23 czerwca 1894 r. została założona międzynarodowa organizacja o nazwie Międzynarodowy Komitet Olimpijski, MKOl. Pierwszym jej prezesem został wybrany Grek Demetrius Vikelas, który był organizatorem pierwszej Olimpiady. Odbyła się ona w 1896 r. w Atenach. Baron Pierre de Coubertin był drugim przewodniczącym Międzynarodowego Komitetu Olimpijskiego. Urząd sprawował w latach 1896-1925. Był gorącym rzecznikiem międzynarodowej, sportowej rywalizacji. Wznowione po piętnastu stuleciach igrzyska odbywają się co cztery lata¹⁶.

Arystokrata i pedagog Pierre de Coubertin uważał sport nie tylko za środek hartowania ciała, ale przede wszystkim za uniwersalną metodę wychowania współczesnego człowieka w duchu pokoju. W 1949 roku powołano Międzynarodową Akademię Olimpijską, która upowszechniała nie tylko ideę olimpizmu ale też opracowywała zasady ruchu olimpijskiego i stała na straży wysokich wartości ideałów olimpijskich¹⁷. Akademię stanowili historycy, psychologowie, filozofowie, pedagodzy, teoretycy kultury, prawnicy, lekarze, trenerzy oraz teologowie. Organizowano wiele różnych sesji specjalistycznych. Zadbano o to, aby przynajmniej jedno wystąpienie było poświęcone problematyce powiązania sportu z religią. W 1978 roku jednym z wykładowców był przedstawiciel Stolicy Apostolskiej, mianowicie członek Świętego Oficjum, kardynał A. Samoe¹⁸. Na tych spotkaniach podkreślano, że harmonijny rozwój ciała wymaga odwagi, dyscypliny oraz wytrwałości. Zwracano uwagę na integralny rozwój osoby oraz sens sportowego współzawodnictwa w kontekście ideałów sportowych. Te wartości są pomocne w życiu wewnętrznym człowieka, ale również w wypełnieniu obowiązków społecznych, rodzinnych i religijnych.

¹⁵ Zob. *Citius, altius, fortius*, „Wiadomości” nr 433, X (2007), s. 20-22.

¹⁶ Zob. Z. Zachora, *Olimpizm i powrót do źródeł*, w: *Chrześcijańska etyka sportu*, dz. cyt., s. 97.

¹⁷ E. Kałamacka, dz. cyt., s. 299.

¹⁸ Tamże s. 300.

4. Sport w wypowiedziach papieży XX wieku

Idea olimpizmu wskrzeszona na przełomie XIX i XX wieku była w dużej mierze zasługą klimatu, jaki tworzyli m.in. katolicycy wychowawcy duchowni i pedagodzy świeccy. Oni wskazywali, że problem Boga, Jego natury, stosunku do rzeczy stworzonych, jest bardzo ważny dla właściwego spojrzenia na ludzkie ciało¹⁹. Prężnie rozwijający się sport znalazł odbicie w wypowiedziach hierarchów Kościoła katolickiego. Pierwszym papieżem, który wypowiedział się na temat sportu był Pius X (+1914). Zwracając się do młodzieżowych towarzystw sportowych mówił w październiku 1905 roku: *młodzi powinni kochać sport, bo jest on dobry dla ich duszy i ciała, czujemy się sami młodzi, kiedy widzimy młodzież biegającą*²⁰. Ten papież przy innej okazji powiedział: *Podziwiam was, chwale i błogosławię wasze ćwiczenia. Błogosławię i życzę, by wasze usiłowania zostały spełnione. Chwałę i błogosławię wasze dzieło, bo ćwiczenie cielesne jest odpoczynkiem dla ducha, a gdy oddajecie się waszym zabawom unikacie lenistwa, które jest początkiem wszelkich występków. Ćwiczcie się w braterskich zawodach, ale zarazem w cnocie. Zalecam przy tym wszystkim czystą intencję, bo w zachowaniu należytej miary jest cnota*²¹.

Nauczanie o sporcie zostało włączone przez Piusa XI do katolickiej nauki społecznej. Ks. Achille Ratti bardzo interesował się sportem. Jako młody ksiądz wspinał się na szczyty gór. Dał się poznać jako wysokiej klasy alpinista. Tryskął młodzieńczą werwą. Jako Pius XI (+1939) po raz pierwszy użył w oficjalnym dokumencie wyrażenia *kultura fizyczna*. To wyrażenie wybrzmiało w encyklice *Divini illius magistri – O chrześcijańskim wychowaniu młodzieży*, ogłoszonej 31.12.1929 roku²².

Chrześcijańskie zasady etyki sportu sformułował Pius XII (+1958). Kierując w 1955 roku słowa do sportowców, mówił o tym, że Kościół nie może zaniedbać troski o ludzkie ciało, a co za tym idzie, o kulturę fizyczną²³. Stwierdził, że w sporcie powinno się stosować zasady i normy wynikające z Ewangelii. Dzięki temu przed sportem otworzą się nowe widnokręgi. Zostanie on rozświetlony mistycznym światłem Chrystusa. Papież wyraził przekonanie, że sport hartuje i wzmacnia ciało, wychowuje ducha i przygotowuje

¹⁹ Tamże, s. 289.

²⁰ *Sport w świetle wypowiedzi papieży XX wieku*, w: *Informator mistrzostw Polski seminariów duchownych w pilce nożnej*, Siedlce 1997, s. 2.

²¹ Tamże, s. 3.

²² Pius XI, Encyklika, *Divini illius magistri*, http://www.nonpossumus.pl/encykliki/Pius_XI/divini_illius_magistri/ (26.11.2014).

²³ M. Mylik, *Filozoficzne podstawy sportu*, s. 15.

do wielkich zwycięstw. Według Piusa XII sport ma także wartość intelektualną, gdyż przyzwyczajają człowieka do refleksji, do rozwagi, także mądrego gospodarowania własnymi siłami. W walce sportowej trzeba rozpoznać taktykę przeciwnika, a dzięki skupieniu, w odpowiedniej chwili wykorzystać rezerwy energii i sprawności, by udowodnić swoją przewagę.

Praktykowanie kultury fizycznej usprawnia też wolę. Sportowiec musi się dobrze przygotować, być wytrwały mimo niekorzystnego wyniku, być odporny i pogodnie znosić niewygody. Musi być odważny oraz przyzwyczajony do przewycięzania samego siebie. Etyka sportowca przedstawiona przez Piusa XII mówi także o tym, że wychowanie sportowe usprawnia człowieka do wypracowania i korzystania z cnót. Rzetelność zakazuje posługiwania się oszustwem. Cnoty uległości i posłuszeństwa, zwłaszcza trenerowi, pomagają w owocnej współpracy. Skromność uzdalnia do pozostania w cieniu dla dobra drużyny. Wierność zaś pomaga w wypełnianiu podjętych zobowiązań. Sport uczy także szacunku dla zwyciężonych, pogody ducha w razie niepowodzenia. Uczy również sprawiedliwości, zwłaszcza w ocenie przeciwnika sportowego. Papież zachęcał do uprawiania sportu w połączeniu z modlitewnym oddaniem siebie całemu Panu Bogu²⁴.

Tematyki sportowej nie pominął również Jan XXIII (+1963). Mimo swojego podeszłego wieku, przerwał wakacje w Castel Gandolfo, aby w przeddzień otwarcia XVII Igrzysk Olimpijskich w Rzymie w 1960 r. powitać ponad cztery tysiące sportowców z całego świata, którzy przybyli na Plac Świętego Piotra. Papież powiedział wówczas: *Należy więcej cenić należyne ćwiczenia cielesne niż nagrodę w zawodach. Prawo zdrowego wychowania rodzinnego i kształtowania młodzieży żąda czujności, by w grach sportowych mieć na względzie nie tylko ciało i nie uważać go za najwyższe dobro człowieka. Trzeba się starać, by zapał do sportu nie stał się przeszkodą do spełniania obowiązków, jak to się czasem zdarza. Niemniej jest rzeczą pewną, że należy zawsze cenić sobie i gorąco zalecać godziwe ćwiczenia fizyczne i szlachetne gry sportowe*²⁵. Przy tej okazji Jan XXIII mówił o zaletach sportu. Powiedział, że w stosunku do ciała zaletami tymi są: zdrowie, siła, zwinność, zgrabność, wdzięk i piękno, a w stosunku do duszy: wytrwałość, męstwo i sprawność w podejmowaniu wyrzeczeń.

Powszechnie znane jest pozytywne odnośnienie się do sportu świętego Jana Pawła II²⁶. Wynikało ono z tego, że Karol Wojtyła już w dzieciństwie polubił aktywność ruchową i sport. W uprawianiu różnego rodzaju sporu

²⁴ Tamże.

²⁵ *Sport w świetle wypowiedzi papieży XX wieku*, dz. cyt., s. 3.

²⁶ Zob. Jan Paweł II, *Kościół broni wartości sportu*, OsRomPol 11 (1990) nr 5, s. 32.

widział szansę na zachowanie kondycji, sprawności, zdrowia, a także kontaktu z naturą. Młodego Karola sportową pasją zaraził ojciec, który był porucznikiem w Legionach Polskich. To właśnie od ojca późniejszy papież nauczył się chodzenia po górach i aktywnego życia²⁷.

Jan Paweł II chętnie spotykał się z działaczami sportowymi i sportowcami. Podczas tych spotkań mówił o miejscu jakie sport zajmuje w chrześcijaństwie. Jedno z ważniejszych przemówień na ten temat wygłosił w czasie inauguracji stadionu olimpijskiego w Rzymie 31 maja 1990 roku. Obiekt ten został zbudowany z okazji Mistrzostw Świata w Piłce Nożnej *Italia 90*. Nawiązując do turnieju piłkarskiego papież stwierdził, że dla wszystkich ludzi sport jest płaszczyzną porozumienia, także tym, co ludzi wzajemnie zbliża i pozwala nawiązać więzi oparte na lojalnym współzawodnictwie i szczerzej przyjaźni²⁸.

Jan Paweł II w sporcie dostrzegał nie tylko wartości fizyczne, lecz także duchowe. Podczas jubileuszu sportowców 1983 roku nawiązał do słów św. Pawła, który powiedział, że gdy zawodnicy biegną na stadionie, wszyscy wprawdzie biegną, lecz jeden tylko otrzymuje nagrodę. *Przeto tak biegnijcie, abyście ją otrzymali. Każdy, który staje do zapasów, wszystkiego sobie odmawia; oni, aby zdobyć przemijającą nagrodę, my zaś nie przemijającą. Ja przeto biegnę nie jakby na oślep; walczę nie tak, jakbym zadawał ciosy w próżnię, lecz poskrabiam moje ciało i biorę je w niewolę, abym innym głosząc naukę, sam przypadkiem nie został uznany za niezdarnego (1Kor 9,25)*. Papież dał taki komentarz do tej wypowiedzi Apostoła Narodów: *W tych słowach można znaleźć elementy potrzebne do określenia nie tylko antropologii, ale i etyki sportu, a także teologii, która uwydatnia całokształt jego wartości*²⁹.

Zakończenie

Chrześcijaństwo przyjmuje i doskonali wartości ludzkie. Docenia znaczenie sportu. Zajmowanie się tą dziedziną życia jest wyrazem troski o godność i wolność człowieka oraz troski o integralny jego rozwój. Określenie sportu zostało sformułowane w *Manifeście sportowców*, ogłoszonym z okazji jubileuszu 1983 roku. Jest ono zgodne z chrześcijańską wizją człowieka i świata, bo *sport pozostaje w służbie człowieka, nie zaś człowiek w służbie*

²⁷ Zob. J. Derbich, *Wartość sportu w życiu i nauczaniu Jana Pawła II*, w: *Aksjologia sportu*, dz. cyt., s. 52.

²⁸ Jan Paweł II, dz. cyt., 32.

²⁹ Jan Paweł II, *Tak biegnijcie abyście otrzymali nagrodę*, *OsRomPol* 5 (1984), s. 4.

*sportu; dlatego godność osoby ludzkiej stanowi cel i miarę każdej działalności sportowej (...). Sport to lojalna i szlachetna konfrontacja, miejsce spotkania, więź solidarności i przyjaźni (...). Sport może być autentyczną kulturą, kiedy środowisko, w którym jest uprawiany oraz samo jego uprawianie będą otwarte i wrażliwe na powszechne ludzkie wartości, niezbędne dla zrównoważonego rozwoju człowieka we wszystkich jego wymiarach*³⁰.

Chrześcijaństwo akceptuje przede wszystkim sport amatorski, uprawiany masowo. Wyrazem tego są powstałe i powstające chrześcijańskie organizacje sportowe, np. Salezjańska Organizacja Sportowa, Katolicka Organizacja Sportowa, Katolickie Stowarzyszenie Sportowe Rzeczypospolitej Polskiej czy Stowarzyszenie Parafiada. Mają one na celu wykorzystywanie kultury fizycznej do odkrywania przez ludzi, szczególnie młodych, prawdy o sobie, o świecie i o Bogu. W ten sposób kultura fizyczna staje się narzędziem ewangelizacji.

Summary

Sport in the teaching of the Catholic Church

This article is an attempt at analysis of the catholic Church's position on sport activity. The starting point is a brief discussion of the relation between theology and sport. Next, there are given reasons why Church of first centuries was reluctant to sport activity. But already St. Paul referred to sport competition in order to show what is the meaning of christians' life. In the next part, there are presented examples of how truly interested in sport were both laity and clergy catholics in the eighteenth and nineteenth centuries. Since the beginning of twentieth century sport activity has been mentioning in the statements of the Church authorities. This paper is also showing an attitude of Popes of twentieth century to sport activity. In conclusion, there is pointed out how sport can be useful for man and what kind of sport can be an effective tool for evangelization.

³⁰ Tamże.

Ks. Grzegorz STOLARSKI*

**TOMASZA Z AKWINU KONCEPCJA
STWORZENIA JAKO METAFIZYCZNA
TEORIA POCHODZENIA
BYTU PRZYGODNEGO**

Treść: Wstęp: 1. Pochodzenie bytu w filozofii starożytnej; 2. Kontekst filozoficzny Tomasza z Akwinu teorii stworzenia, 2.1. *Koncepcja bytu przygodnego*, 2.2. *Racja ostateczna bytu przygodnego*; 3. Tomasza z Akwinu teoria stworzenia, 3.1. *Ex nihilo*, 3.2. *Stworzenie nie jest zmianą*, 3.3. *Natura Stworzyciela*, Zakończenie; Summary: *Thomas Aquinas conception of creation as a metaphysical theory of origins of contingent being.*

Słowa kluczowe: creatio ex nihilo, metafizyka, Stworzyciel, filozofia Boga, byt, Tomasz z Akwinu, emanacjonizm, przygodność bytu.

Key words: Creatio ex nihilo, metaphysics, Creator, philosophy of God, being, Thomas Aquinas, emanationism, contingency of being.

* Autor, ur. 1964, dr filozofii, absolwent KUL i Uniwersytetu we Fryburgu, adiunkt w Instytucie Nauk Społecznych i Bezpieczeństwa Uniwersytetu Przyrodniczo-Humanistycznego w Siedlcach, wykładowca WSD diecezji siedleckiej oraz nauczyciel filozofii w Katolickim LO w Siedlcach.

Wstęp

Analiza koncepcji stworzenia świata wydaje się należeć do domeny teologii. Pojęcie stworzenia pojawiło się bowiem pod wpływem oddziaływania przekazu biblijnego, oddziałującego na przekonania wielkich religii monoteistycznych: judaizmu, chrześcijaństwa, islamu. Traktowanie koncepcji stworzenia jako operatywnej na terenie szeroko rozumianej nauki wydaje się anachroniczne a nawet niewłaściwe. Przykładem jest tu spór ewolucjonizmu z kreacjonizmem, głośny zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych, a ostatnio także w Europie¹. Zażenowanie, jakie ten spór może budzić, nie bierze się z powagi roztrząsanego problemu, ale z faktu, że jest on ostatecznie rozstrzygany przez urzędników instytucji politycznych.

Przedmiotem niniejszego opracowania jest teoria stworzenia, która pojawiła się nie jako religijna czy też teologiczna koncepcja wyjaśniająca pochodzenie świata w oparciu o Objawienie, ale jako filozoficzne wyjaśnienie problemu pochodzenia bytu. Pojawiła się ona, niewątpliwie z inspiracji religijno-teologicznych, w XIII wieku za sprawą przede wszystkim Tomasza z Akwinu. Z tego też powodu to właśnie dzieła tego mistrza potraktujemy jako przewodnik w tej materii.

1. Pochodzenie bytu w filozofii starożytnej

Jakkolwiek na dojrzałą filozoficzną koncepcję stworzenia trzeba było czekać aż do średniowiecza, to problem pochodzenia bytu ma swój rodowód w metafizycznym sposobie wyjaśniania rzeczywistości, jaki pojawił się w starożytnej filozofii greckiej, przede wszystkim za sprawą wielkich klasyków – Platona i Arystotelesa. Dlatego uzasadnione wydaje się przynajmniej szkicowe przedstawienie stanu problematyki i innych, konkurencyjnych wobec teorii stworzenia, rozwiązań problemu.

W starożytnej filozofii greckiej od samego jej początku pojawiają się próby niemitologicznego wyjaśnienia pochodzenia rzeczywistości – *physis*. Najpierw poszukiwano jednego elementu, z którego wyprowadzano

¹ W sporze tym kreacjonizm kojarzony jest ze stanowiskiem fundamentalnego odłamu protestantyzmu, interpretującemu dosłownie przekaz biblijny oraz negujący wnioski teorii naukowych, określających wiek świata i człowieka na Ziemi. Więcej na ten temat, zob. M. Heller, *Filozofia przypadku. Kosmiczna fuga z preludium i codą*, Kraków, Copernicus Center Press 2012, s. 218-233; J. Życiński, *Bóg i ewolucja. Podstawowe pytania ewolucjonizmu chrześcijańskiego*, Lublin, TN KUL 2002, s. 20-39; A. Maryniarczyk, *Dlaczego kreacjonizm*, w: *Ewolucjonizm czy kreacjonizm*, red. P. Jaroszyński, in., Lublin, Fundacja „Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej” 2008, s. 42-48.

całe bogactwo rzeczywistości. Rozwiązania tego typu nie dawały odpowiedzi na pytanie o istnienie rzeczywistości. Stanowisko takie ma charakter monistyczny².

Poglądy pierwszych *fizyków* przedsokratejskich odnoszą się do wyjaśnienia postaci rzeczywistości, a nie jej istnienia. To Parmenides pierwszy zwrócił uwagę na problem bycia. Bez względu na to, czy zdawał on sobie sprawę z konsekwencji swego rozwiązania, postawił w centrum wyjaśnienia filozoficznego element nie *fizyczny*, ale abstrakcyjny – *metafizyczny*. Zwrócił tym uwagę na egzystencjalną stronę zagadnienia – bycie, dochodząc do uznania istnienia wiecznego, niezmiennego Bytu, który nie utożsamia się jednak ze światem doświadczenia, *physis*. Jego analiza bytu uwyraźniła problem metafizyczny: byt nie może powstać z nie-bytu, nie może zatem być efektem jakiegoś powstawania, zmiany. Doprowadziło go to do zakwestionowania wszelkiej zmienności i uznania prawdziwego bytu za niezmienny i wieczny.

Grecka myśl filozoficzna nie wyzwoliła się z przekonania o wieczności świata także wtedy, gdy za sprawą Platona, weszła na tory metafizyki – *drugie żeglowanie*. Stanowisko Platona nie jest już jednak monistyczne. Dla wyjaśnienia zmiennej rzeczywistości *physis* przyjmuje on jej zależność od świata pozafizycznego, niewidzialnego. Świat fizyczny ma status *pośredni* między prawdziwym bytem, jakim są wieczne i niezmiennie idee, a całkowitym nie-bytem. Platon nie akceptuje radykalnej tezy Parmenidesa, uznającej to, co zmienne za pozór bycia, a więc niebyt. Świat materialny, zmienny nie jest niebytem, ale nie jest też prawdziwym, absolutnym bytem. Posiada on byt jedynie poprzez uczestnictwo, partycypację – *methexis*, w świecie idei, czyli w bycie prawdziwym, absolutnym³.

Powstanie świata fizycznego jest efektem porządkującego działania siły sprawczej – Demiurga, który wykorzystując jako wzorzec niezmienny świat idei, porządkuje chaotyczną materię-przestrzeń – *chora*, nadając jej kształt *physis*⁴.

Wprowadzenie do wyjaśnienia metafizycznego czynnika sprawczego w postaci Demiurga jest wyraźnym przełomem. Nosi on znamiona bytu rozumnego i wolnego, choć interpretatorzy Platona skłonni są rozumieć jego opis z *Timajosa* na sposób mitologiczny i paraboliczny⁵. Jest jednakowoż spoza świata fizycznego – nie stanowi żadnej siły kosmicznej – nie utożsamia się także z ideami. Jego rola jest jednak porządkująca: nie sprawia

² L.J. Elders, *Filozofia Boga. Filozoficzna teologia św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa, Ag. Wyd. Katolików MAG 1992, s. 280.

³ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, Lublin, RW KUL 1996, t. 2, s. 160-161.

⁴ Platon, *Timajos* 27e – 28b.

⁵ L. J. Elders, dz. cyt., s. 282.

on ani idei, ani materii. Mają one istnienie absolutne, niezależne w swym istnieniu. Stanowią one dla świata fizycznego niezależną od Demiurga odpowiednio przyczynę wzorczą i materialną.

Podobny dualizm w rozumieniu bytu absolutnego w istnieniu prezentuje Arystoteles. Odrzuca on istnienie świata idei, rozumiejąc porządek świata fizycznego jako efekt określonej struktury materialnych i zmiennych substancji, czyli bytów w pełnym tego słowa znaczeniu⁶. Charakterystyka substancji jako bytu *par excellence* wskazuje nade wszystko na jej samodzielność w istnieniu, choć jej zmienność wskazuje na konieczność uznania jakiejś przyczyny sprawczej jej istnienia. Arystoteles sprowadza jednak zaistnienie substancji do momentu przyjęcia formy substancjalnej przez określoną porcję materii, niejako *wyprowadzenia* jej z uprzedniej możliwości. Powstanie substancji, podobnie jak jej zniszczenie, jest wydarzeniem momentalnym, choć ma charakter naturalnej zmiany. Arystoteles odróżnia zmiany substancjalne, jak powstawanie i ginięcie substancji, od zmian akcydentalnych, które polegają na nabywaniu lub traceniu przez substancję przypadłościowych cech. Oba typy zmian są ruchem w podstawowym znaczeniu i domagają się proporcjonalnej przyczyny. Prowadzi to Arystotelesa do uznania Pierwszego Motoru wszelkiego ruchu, zmiany, – Pierwszego Poruszyciela.

Pierwszy Poruszyciel jest radykalnie inny niż substancje materialne. Jest wieczny i niematerialny, jest niezmienny i jest czystym aktem⁷. Będąc pierwszą przyczyną sprawczą ruchu, zmienności świata jest jednocześnie swoim celem tego ruchu, jako że porusza On świat na zasadzie pociągania bytów niższych jako przedmiot ich pożądania i cel. W ten sposób może poruszać, sam będąc nieporuszony⁸.

Będąc zasadą ruchu świata, Pierwszy Poruszyciel nie jest jego sprawcą. Świat jako całość ma istnienie wieczne, od niczego nie pochodzące. Sugeruje to istnienie odwiecznej pra-materii jako tworzywa zmienności świata. Analiza ruchu, jaką przeprowadza Arystoteles, pokazuje, że coś może wyłonić się z możliwości tylko poprzez działanie uprzedniego aktu, zatem niemożliwe jest, aby możliwość historycznie wyprzedzała akt. Zatem niemożliwe jest, aby obecny stan świata w akcie poprzedzał jakiś stan możliwości, chaos z którego wyłonił się kosmos, ani zgoła nicość. Świat jest zatem od zawsze i od zawsze panuje w nim ruch generowany ostatecznie przez Pierwszego Poruszyciela⁹.

⁶ Arystoteles, *Metafizyka* IV, 2, 1003b 5-10.

⁷ Tamże, XII, 6-7.

⁸ Tamże, XII, 6.

⁹ Tamże, XII, 6.

Twierdzenia Arystotelesa o wieczności świata i ruchu przyczynią się do ugruntowania się w metafizyce tezy, że z nicości nic nie powstaje – *ex nihilo nihil fit*. Będzie to później przedmiotem licznych dyskusji, także w kontekście teologicznego twierdzenia o stworzeniu świata z niczego.

Obie koncepcje wielkich metafizyków starożytności – Platona i Arystotelesa – pokazują, że grecka filozofia nie zdobyła się na spójną teorię stworzenia. Koncentrując się przede wszystkim na zagadnieniu zmienności i tożsamości bytu, zakłada wieczny charakter tych procesów. Jakkolwiek zdawano sobie sprawę z ontologicznej kruchości konkretnych bytów w doświadczeniu, to ich pochodzenie nie zostało wyraziście postawione. Stąd konieczność uznania wieczności świata i swoistej konieczności jego istnienia. Świat zatem jako całość w swym istnieniu nabral znaczenia absolutnego.

Widać to jeszcze wyraźniej w innej koncepcji starożytnej, opozycyjnej wobec platońsko-arystotelesowskiego *projektu metafizycznego*, mianowicie wypracowanej w szkole stoickiej. W opozycji do metafizyki Akademii i Liceum stoicy odrzucali ontologiczne rozumienie bytów niematerialnych, uznając *fizyczny* charakter całego świata. W koncepcjach stoików świat ma wyraźnie absolutny i autokreacyjny charakter: jest wieczną zmieniającą się na podobieństwo ognia materią, rządzoną przez wewnętrzny jej Rozum – *Logos*. Nie ma on osobowego charakteru, choć jego zadaniem jest porządkowanie zmiennego świata wedle ściśle określonego porządku. Nie jest On stwórcą świata, ale wewnętrzną racją jego uporządkowania. W historycznym procesie dookreśla on różne postacie świata i różnicuje go na wiele różnych rzeczy. Jest jakby zarodkiem wszystkiego, zawierając w sobie wiele racji załączkowych, *logoi spermatikoi*, z których rozwijają się rzeczy w wiecznym procesie powstawania i ginięcia¹⁰.

Emanacjonizm stał się najbardziej wpływowym sposobem wyjaśniania pochodzenia bytu w późnej starożytności. Dojrzała metafizyczna koncepcja emanacji jako procesu *wypływu* (gr. *apporeusis*, łac. *emanatio*) bytu z Pierwszej Zasady powstała w łonie nurtu neoplatońskiego filozofii starożytnej, głównie za sprawą Plotyna¹¹. Przyjął on, że wszelki byt wywodzi się z pra-zasady, absolutnej Jedni, będącej poza wszelkim bytem, stawaniem się, określeniem. Z Jedni wywodzi się wszystko w procesie stopniowego wypływania coraz to nowych stopni bytu, hipostaz, aż do świata

¹⁰ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, Lublin, RW KUL 1999, t. 3, s. 386.

¹¹ Plotyn, *Enneady* V, 1, 6. Koncepcja emanacji ma swoje pozafilozoficzne źródła w różnych mitologiach kosmogonicznych starożytnego Wschodu. W filozofii greckiej nie miała wcześniej jednoznacznych konotacji, zob. A.Z. Zmorzanka, *Emanacja*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin, Pol. Tow. Tomasza z Akwinu 2002, t. 3, s. 124.

materialnego, stanowiącego kres emanacji. Wpływ ten jest procesem koniecznym w tym znaczeniu, że wynika z *natury* samej Jedni, której *dobroć* polega na udzielaniu się, *wylewaniu* poza siebie. Jest to proces stopniowy, gdyż każdy stopień bytu, każda hipostaza, będąc coraz mniej doskonałym ujawnieniem się Jedni, sama staje się miejscem kolejnej emanacji niższego, mniej doskonałego poziomu. Materia jest czystą *zewnętrznością* i kresem emanacji najniższym poziomem, niezdołnym już do dalszego wpływu¹².

Emanacjonizm stał się najpowszechniejszym stanowiskiem filozoficznym późnej starożytności w kwestii pochodzenia bytu. Posiadał zwolenników wśród gnostyków, twórców średniowiecznej mistyki żydowskiej, kabały. Arabska filozofia średniowieczna, jakkolwiek znajdująca się pod wpływem pism Arystotelesa, w kwestii stworzenia posługiwała się elementami koncepcji emanacjonizmu. Odwoływali się do niego również niektórzy pisarze chrześcijańscy, m.in.: Orygenes, Ariusz, Dionizy Areopagita, dla wyrażenia relacji między Osobami Boskimi, bądź dyskusji o stworzeniu świata¹³.

2. Kontekst filozoficzny Tomasza z Akwinu teorii stworzenia

Metafizyczna teoria stworzenia jako teoria pochodzenia bytu powstała ostatecznie w XIII wieku, pod wpływem odrodzenia, jakie miało miejsce w filozofii chrześcijańskiej pod wpływem ponownego odkrycia starożytnych dzieł filozoficznych, przede wszystkim Platona i Arystotelesa. Jej najbardziej adekwatną wersję dał Tomasz z Akwinu. Było to możliwe dzięki jego specyficznej metafizycznej analizie rzeczywistości i wyjątkowej teorii bytu.

Tomasz zajmuje się szerzej problemem stworzenia w trzech swoich wielkich dziełach – *Summie contra gentiles* (II 15-21), *Summie Teologicznej* (I, 45) i *Kwestiach dyskutowanych De potentia* (3,1-8)¹⁴. Są to zasadniczo dzieła teologiczne, ale sposób argumentacji w interesującej nas kwestii ma charakter metafizyczny: chodzi w nim o wskazanie racji ostatecznej i wystarczającej dla rzeczywistości, która z racji swej struktury jawi się jako mnoga – pluralizm metafizyczny – i niekonieczna w swym istnieniu – przygodność. Każde ze wspomnianych dzieł Tomasza ma swoją wewnętrzną logikę, wyznaczoną jego treścią i celem. W każdym z nich problematyka

¹² Plotyn, *Enneady* IV, 3, 17.

¹³ A.Z. Zmorzanka, *Emanacjonizm*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, dz. cyt., s.125

¹⁴ Skróty cytowanych dzieł św. Tomasza: *Scriptum super Sententiis – In Sent.*; *Summa contra gentiles – ScG*; *Summa Theologiae – ST*; *Quaestiones disputatae De potentia – De Pot.*

stworzenia przedstawiona jest wedle nieco innego porządku¹⁵. Można jednak, dla celów analizy metafizycznej, przedstawić argumentację Tomasza tak, by ukazać filozoficzny kontekst jego nauki o stworzeniu. Jest to o tyle uprawnione, że sam Tomasz w całej swej argumentacji o stworzeniu, które jest przecież jedną z fundamentalnych prawd wiary, nie odwołuje się do autorytetu Objawienia, ale wskazuje nade wszystko argumenty natury filozoficznej. Dlatego przyjmujemy następujący porządek argumentacji:

1. Ukazanie, przez charakterystyczną teorię bytu, ontologicznego pluralizmu i przygodności bytów zmiennych, danych w doświadczeniu;
2. Wskazanie istnienia Bytu Pierwszego – Absolutnego – jako racji ostatecznej, wyjaśniającej istnienie i naturę bytu zmiennego i niekoniecznego; oraz
3. Wskazanie stworzenia jako *sposobu* przyczynowania Absolutu.

2.1. Koncepcja bytu przygodnego

Przygodność bytów danych w doświadczeniu da się skonstatować już na poziomie poznania zdroworoządkowego. Doświadczamy bytowej *kruchości*, niekonieczności istnienia tego, czego doświadczamy, łącznie z istnieniem nas samych. Podobnie wielość bytów stanowi oczywiste i powszechne doświadczenie: każdy byt jest faktycznie odrębny od drugiego, nawet jeśli byłyby one do siebie ludzako podobne.

Na poziomie poznania filozoficznego pluralizm i przygodność bytu zostaje opisana poprzez analizę wewnętrznej struktury bytowej. Tomasz idzie w tych analizach drogą wyznaczoną przez klasyków metafizyki, zwłaszcza przez Arystotelesa, choć w najważniejszym momencie, wykracza poza jej ustalenia. Oryginalność Tomasza koncepcji bytu ujawnia się w dwóch zasadniczych tezach, związanych z rozumieniem roli istnienia w bycie, mianowicie: a. Istnienie jest aktem bytu, doskonałością wszystkich doskonałości, oraz b. Istnienie nie wynika z istoty bytu.

Oba twierdzenia mają doniosłe znaczenie dla zrozumienia Tomaszowej koncepcji stworzenia. Nie chodzi tutaj tylko o subtelne scholastyczne rozróżnienia, ale o sposób rozumienia rzeczywistości. Klasyczna metafizyka od czasów Arystotelesa, ujmuje byt, *to on, ens*, jako coś, jakaś zdeteminowana forma materia, co jest, bytuje. Problemem jest, jak należy rozumieć samo bycie bytu – *esse*, ściślej: co sprawia, że byt bytuje, co jest jego racją. Filozoficzna myśl grecka nigdy nie podjęła wyraźnie analizy bycia

¹⁵ Zestawienie porządku kwestii o stworzeniu w różnych dziełach Tomasza – zob. M. Olszewski, *Wprowadzenie do kwestii III. Stworzenie i stworzenia*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane. O mocy Boga*, (pr. zb.), t. 2, Kęty-Warszawa, wyd. Marek Derewiecki – Instytut Tomistyczny 2009, s. 12-14.

w kategorii istnienia. Arystoteles wskazał na rację wewnętrzną bytu, jaką jest forma, oraz rację zewnętrzną – czyli sprawcę tego, że forma uzyskuje swą aktualność, realność – staje się aktem bytu. Stoicy uznawali, że coś uzyskuje swój byt, gdy rozwiną się jej racje załączkowe. U neoplatoników, podobnie jak u Platona, coś istnieje na mocy koniecznego uczestnictwa w bycie wyższym, ostatecznie – w Jedni. We wszystkich tych odpowiedziach nie występuje pytanie o samo istnienie rzeczywistości – dlaczego istnieje raczej coś niż nic?¹⁶ Z tego też powodu powszechnie przyjmowano wieczność istnienia świata jako całości. Sugerowało to absolutny, boski, sposób istnienia świata.

Sytuacja zmieniła się wtedy, gdy na filozofię zaczęła oddziaływać myśl inspirowana przekazem biblijnym, przede wszystkim za sprawą chrześcijaństwa, a później także islamu. Pisarze inspirowani Biblią wskazywali na pochodny, zawisły od Boga sposób istnienia świata. Bez względu na to, czy istnieje on odwiecznie, czy też ma początek w czasie, jego istnienie nie jest oczywiste, nie jest konieczne, ale zależne.

Konfrontacja myśli biblijnej z koncepcjami greckiej filozofii pokazała problem istnienia rzeczywistości jako fundamentalne pole sporu. Przedstawienie tego problemu w kategoriach greckiej filozofii okazało się trudne do tego stopnia, że wielu myślicieli średniowiecza uznało kwestię stworzenia świata jako twierdzenie wyłącznie z zakresu wiary, mogące być rozpatrywane tylko w zakresie teologii.

Widać to na przykładzie filozofów islamskich, którzy chcąc pozostać wiernymi tezom metafizycznym Arystotelesa i neoplatonizmu, popadali w konflikt z religią¹⁷. Jednakowoż to właśnie w obszarze filozofii islamskiej podjęto po raz pierwszy analizę bytu w kategoriach istnienia. Wpływ myślicieli islamskich na średniowiecze chrześcijańskie jest niekwestionowany. Ich autorytet u pisarzy scholastycznych sprawił, że w średniowieczu upowszechniła się koncepcja rzeczywistości, *bytu*, określana potem mianem *esencjalizmu*. Sam termin jest wieloznaczny i nie ma tu miejsca na rozważenie wszystkich jego znaczeń. Będziemy więc go tu używać na oznaczenie takiej koncepcji bytu, w której wewnętrzną racją bycia czegoś jest posiadanie niesprzecznej wewnętrznie treści, istoty (łac. *essentia*)¹⁸.

¹⁶ L.J. Elders, *La metaphysique de Saint Thomas d'Aquin dans une perspective historique*, Paris, J. Vrin 1994, s. 196.

¹⁷ Zob. T. Stefaniuk, *Filozofia islamska – kreacjonizm czy emanacjonizm*, w: *Ewolucjonizm czy kreacjonizm*, red. P. Jaroszyński, in., Lublin, Fundacja „Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej” 2008, s. 269-271.

¹⁸ Znakomitym przewodnikiem po drogach esencjalizmu pozostaje, E. Gilson, *Byt i istota*, tłum. P. Lubicz i J. Nowak, Warszawa, IW PAX 1963.

Źródła takiego esencjalizmu są w interpretacji metafizyki Arystotelesa, jakiej dokonał Awicenna (*Ibn Sina*). Arystotelesowską naukę o bycie potencjalnym, jako uprzedniego względem bytu w akcji, ujął on w swojej koncepcji trzech stanów natury, istoty. Konkretnie istniejąca substancja, np. ten oto koń, urzeczywistnia w realnym świecie naturę, istotę, konia. Jest to pierwszy stan tej natury. Gdy owa natura staje się przedmiotem intelektualnego poznania, ujawnia się ona w swym drugim stanie – jako treść pojęcia *koń*. Wreszcie, i to jest u Awicenny kluczowe, można rozpatrzeć naturę konia w sobie samej, bez odniesienia do realnego, ani poznawczego stanu rzeczy. Uzyskujemy trzeci stan natury – jako pewien niesprzeczny zestaw swoistej treści – *koniowości*, możliwy do zaistnienia.

Ów trzeci stan natury jest dla każdego bytu fundamentalny, ponieważ wyznacza warunki możliwości zaistnienia czegokolwiek. *Natura trzecia* nie istnieje w świecie, ani w intelekcie, ale nie jest też nie-bytem. Jest tym, co potencjalnie może zaistnieć. Tu ujawnia się rola Stworzyciela, którego rolą jest sprawienie realnego zaistnienia takiej możliwości.

Koncepcja Awicenny łączy w sobie trzy nurty myślenia: arystotelesowską koncepcję bytu potencjalnego, neoplatońską teorię emanacji i muzułmańską religię, uznającą istnienie Boga-Stworzyciela. Wpłynęło to na swoiste rozumienie działania stwórczego Boga. Jego działanie ogranicza się do jednorazowego nadania istnienia światu, przy czym trudno jest tu mówić o wolnym sposobie działania. Bóg Awicenny działa na podobieństwo neoplatońskiej Jedni: jako Byt Konieczny mocą swej natury, a więc nie – wolnie, ustanawia możliwą naturę jako istniejącą realnie¹⁹. Nie ma więc użyczenia istnienia innemu bytowi na mocy wolnego dekretu, bo istnienie nie jest tu aktem bytu, ale tylko urealnieniem natury, posiadającej już swój byt możliwy.

Inny wielki filozof arabski – Awerroes, miał krytyczny pogląd na koncepcje Awicenny, jednak jego wierność paradygmatowi myślenia starożytnych Greków doprowadziła go do uznania twierdzeń sprzecznych z Koranem, mianowicie: wieczności świata, preegzystencji materii, zaprzeczeniu wolności Boga w stworzeniu, emanacyjnej koncepcji stwarzania pośredniego²⁰.

Myśliciele chrześcijańscy, opierający się na autorytecie Arabów, mieli kłopot w adekwatnym wyrażeniu idei stworzenia świata. Duns Szkot (+1308), krytyczny wobec rozwiązań Tomasza z Akwinu, rozwija teorię bytu Awicenny w swej koncepcji *instantiae naturae*. W pierwszej instancji natury wszystkie możliwe do pomyślenia, niesprzeczne, byty

¹⁹ E. Gilson, dz. cyt., s. 112.

²⁰ T. Stefaniuk, dz. cyt., s. 267.

są produkowane przez Intelpekt Boski i uzyskują w ten sposób byt intelektualny – *esse intelligibile*. Odpowiada to stanowi natury trzeciej u Awicenny. W drugiej instancji natury *esse intelligibile* zostaje skorelowane z Boską Wszecnością, przez co byty uzyskują status bytu możliwego, *esse possibile* – czegoś, co może być obiektywnie realizowalne. W kolejnej instancji natury byt logicznie możliwy przedstawia się Bożej Woli, która decyduje, który zbiór współmożliwych bytów uzyska status bytu realnego – *esse reale*²¹. Przy takiej koncepcji bycie, *esse*, bytu wyznaczone jest fundamentalnie przez niesprzeczność treści, realne zaś istnienie – jedynie pewnej *odmiany*, modus, bytu. Stworzenie nie jest więc radykalnym powołaniem do istnienia całego bytu stworzonego, ale urealnieniem jednej z uprzednich możliwości. Zaciera się tak ważne dla Tomasza przeciwstawienie istnienia i nicości²².

Tomasz z Akwinu, mimo uznawania autorytetu Arystotelesa i Awicenny, od pierwszego swego dzieła *De ente et essentia* przyjął inną perspektywę. Dla uwyrażenia pluralizmu bytowego i przygodności bytów materialnych przyjął, że bycie każdego bytu *rozpoczyna się* nie wtedy, gdy uzyskuje on jakąś formalną rzeczywistość, niesprzeczność treści, ale wtedy, gdy zaistnieje. Ujmując to w kategoriach arystotelesowskiej metafizyki, uznał, że bycie musi być aktem istnienia bytu. Istnienie bytu jest urzeczywistnieniem się, aktem, treści stanowiących ów byt. O czymś mówi się, że jest nie dlatego, że jest tym czy tamtym, ale dlatego, że istnieje. W ten sposób istnienie jest czymś najbardziej wewnętrznym i intymnym w bycie, inaczej niż w koncepcjach esencjalistycznych, gdzie istnienie jest tylko ostatecznym, *zewnątrznym* uzupełnieniem bytu²³.

Uznanie *esse* za akt zaistnienia bytu zmienia radykalnie perspektywę rozumienia rzeczywistości. Istnienie bytu nie pochodzi bowiem z żadnego związku formalnego, niesprzeczności. Innymi słowy, żaden, choćby najbardziej wzniosły, układ treści bytowej nie stanowi jeszcze o byciu czegośkolwiek. Żeby o czymkolwiek orzec, że bytuje, orzec byt, najpierw musi

²¹ S. Knuuttila, *Being qua Being in Thomas Aquinas and John Duns Scotus*, w: *The Logic of Being*, red. S. Knuuttila, J. Hintikka, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht 1986, s. 211.

²² Więcej na ten temat, zob. Gilson, dz. cyt., s. 114-116. Wbrew powszechnemu mniemaniu koncepcja Dunsza Szkota oddziaływała na dalsze losy metafizyki silniej niż Tomaszowa. Odnajdujemy ją u Suareza, Leibniza, w pewnej mierze Hegla. Wybrzmiewa ona także we współczesnej filozofii analitycznej, inspirowanej dziełami Gottlieba Fregego, który istnienie pojmował jako predykat drugiego rzędu: stwierdzić, że coś istnieje to stwierdzić, że pewno pojęcie posiada egzemplifikację, zob. J. Wojtysiak, *Istnienie. Podstawowe koncepcje*, w: *Studia metafizyczne II*, red. A. B. Stępień, J. Wojtysiak, Lublin, TN KUL 2002, s. 229.

²³ „Esse jest actualitas omnium actuum i perfectio omnium perfectionum” De Pot. 7, 2 ad 9; ST I, 75, 5. Inne świadectwa tekstowe egzystencjalnej koncepcji bytu – zob. E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, IW PAX Warszawa 1960, s. 62-64.

to zaistnieć, stać w akcie bycia czyli w istnieniu. W danej w doświadczeniu rzeczywistości nie ma zatem niczego, z czym istnienie byłoby związane na mocy konieczności. W tym kontekście Tomasz formułuje osławioną tezę o realnej różnicy istnienia i istoty – treści – w bycie. Nie analizując tej problematyki szczegółowo, ma ona zresztą przebogata literaturę, ograniczymy się do konstatacji, że uznanie, iż istnienie nie wynika z żadnego układu treściowego prowadzi do konieczności wskazania zewnętrznej racji zaistnienia czegośkolwiek. W ten sposób koncepcja bytu prowadzi Tomasz do konieczności wskazania ostatecznego powodu, dla którego jest to, co jest i to, co jest, jest takie właśnie jakie jest²⁴.

Z odkrytej w analizie poznawczej struktury bytu, w której zostaje odróżnione to, że on istnieje od tego, że jest czymś, wynika konieczność uznania stworzenia za ostateczną rację wyjaśniającą byt. Opisanie istnienia jako najgłębszego aktu bytu pokazuje, że byt ostatecznie jest tym, czym jest przez zaistnienie. Ono właśnie jest jakby *formalną* racją wszelkich innych determinacji. Jako, że tak pojęty byt nie istnieje przez siebie, konieczne jest nade wszystko wyjaśnienie jego istnienia.

2.2. Racja ostateczna bytu przygodnego

Drugim kontekstem filozoficznym Tomaszowej teorii stworzenia jest wskazanie na ostateczną rację istnienia bytów przygodnych i mnogich. Tomasz czyni to w kilku swych dziełach, choć najbardziej zwięzły charakter ma tzw. pięć dróg z jego *Summary Teologicznej*²⁵. Dla naszej refleksji znaczenie ma przede wszystkim druga i trzecia droga. Druga droga wskazuje na konieczność przyjęcia Pierwszej Przyczyny uzasadniającej istnienie łańcuchów przyczynowych w świecie; trzecia droga zaś wskazuje na Byt Konieczny jako rację istnienia bytów przygodnych.

W kontekście zarysowanej powyżej koncepcji bytu przygodnego i mnogiego teoria stworzenia jawi się jako ukazanie *sposobu działania* Pierwszej Przyczyny i Bytu Koniecznego.

3. Tomasza z Akwinu teoria stworzenia

Analiza stworzenia, jaką przeprowadza Tomasz, koncentruje się wokół kilku zasadniczych problemów. Tu zajmiemy się najważniejszym zagadnieniem dla problemu pochodzenia bytu, mianowicie rozumieniem formuły *creatio ex nihilo*.

²⁴ ScG II, 31.

²⁵ ST I, 1, 3

3.1. *Ex nihilo*

Tomasz, podejmując temat stworzenia z *niczego*, opowiada się bardzo radykalnie za tym, że akcji kreacyjnej nie można rozumieć jako jakiegoś porządkowania uprzednich elementów rzeczywistości. Akcja stwórcza Stworzyciela nie może być przeto rozumiana na podobieństwo zmian naturalnych. Teza taka, zbieżna z treścią prawdy wiary o stworzeniu, ustawiała dyskusję o tym, na czym polega stworzenie, na torach zdecydowanej polemiki z powszechnym od czasów Parmenidesa przekonaniem metafizycznym, że z niczego nic nie powstaje. Trudnością z jaką musiał zmierzyć się Tomasz była ogólna opinia, która pod wpływem starożytnych teorii filozoficznych, traktowała powstawanie bytów jako zmianę o charakterze przypadłościowym: najpierw jako skutek pewnych zewnętrznych stanów, później – jako aktualizację uprzedniej możliwości²⁶. Taki stan rzeczy wpłynął, zdaniem Tomasza, na ukształtowanie się opinii, że cokolwiek powstaje, musi powstać z czegoś uprzedniego oraz – że nic nie powstaje z niczego²⁷. Powodowało to ponadto, że wyjaśnianie pochodzenia bytów ograniczono do wskazywania przyczyn najbliższych, zaniehbując odpowiedź na pytanie o ostateczną i powszechną przyczynę bytu. Z tego powodu kategorie, wypracowane w filozofii starożytnej, okazały się dalece niewystarczające w analizie problemu powstawania bytu.

Ta niewystarczalność ujawniła się już we wspomianej koncepcji bytu, w której istnienie zostało pojęte jako jego akt. Prowadziło to do konkluzji w postaci koncepcji stworzenia, analizowanej w polemice z rozwiązaniami filozofii starożytnej. Widać to wyraźnie w pierwszym z artykułów *De potentia* poświęconych stworzeniu (III, 1), którego ogromna większość jest poświęcona przedstawieniu argumentów przeciwnych stworzeniu z niczego i polemice z nimi²⁸.

Określenie *ex nihilo* uwydatnia dwa momenty: a. wykluczenie cokolwiek poprzedzającego; b. pierwszeństwo co do natury, nie co do czasu, czy trwania, nie-bytu względem bytu rzeczy stworzonej²⁹. Adekwatne rozumienie formuły *ex nihilo* jest możliwe tylko przy konsekwentnej

²⁶ ScG II, 37.

²⁷ Tamże.

²⁸ Zob. De Pot. 3, 1: Czy Bóg może stworzyć coś z niczego. W artykule tym jest wymienione 17 zarzutów przeciw jego tezie, zob. M. Olszewski, *Wprowadzenie do artykułu 1: Czy Bóg może stwarzać*, w: św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane*, dz. cyt., s. 43-44.

²⁹ „Ad rationem creationis pertinet duo. Primum est ut nihil praesupponit in re quae creari dicitur (...) Secundum est, ut in re quae creari dicitur, prius sit non esse quam esse: non quidem prioritatem temporis vel durationis (...) sed prioritatem naturae”. In II Sent. 1, 1, 2 corp.

koncepcji bytu – tego, co jest. Analiza transcendentnego pojęcia bytu pokazuje, że jego negacja nie *zachowuje się* tak jak negacja pojęć kategoryalnych. Negacja pojęcia *zielony* daje pojęcie *nie-zielonego*, które posiada określoną treść. Negacją pojęcia *byt* jest *nie-byt*, który jednakże nie ma żadnej treści, nie jest zatem, ściśle rzecz biorąc, pojęciem. Niebytu nie da się pojąć, nie da się zatem go opisać, a terminy *nicość*, *nic*, są jedynie językowymi określeniami na oznaczenie całkowitego braku bytu. Nie można zatem, bez sprzeczności, stwierdzić, że niebyt to *coś*, jakaś treść, nie istniejącego.

Jak zatem należy rozumieć formułę *stworzyć z niczego*? – Określenie *stworzyć z* sugeruje istnienie jakiegoś uprzedniego substratu, z którego miałyby powstać to, co stworzone. Sugestia ta wynika ze wspomianej skłonności traktowania stworzenia jako zmiany fizycznej. Tymczasem istnienie nie ma substratu, z którego mogłoby powstać – co miałyby nim być? Stworzenie nie jest bowiem przejściem ze stanu x do stanu y, jako, że nie ma tu uprzedniego stanu x. Przeciwnością istnienia jest po prostu jego brak, nie-istnienie, nie-byt. Brak istnienia nie jest istnieniem czegoś-innego. Stworzyciel stwarzając nie jest zatem aktywną przyczyną jakiejś zmiany, ruchu, przejścia od jednego stanu do drugiego. Stworzenie nie jest zmienianiem bytu, wyprowadzaniem nowej formy z formy, czy form już istniejących. Stworzenie jest sprawieniem zaistnienia bytu, jest wyprowadzaniem z niebytu do bytu *eksnihilacją*³⁰. *Stworzyć z niczego* znaczy więc po prostu *nie stworzyć z czegoś*³¹.

Dla uwidocznienia sensu formuły *ex nihilo* warto zwrócić uwagę na jeden z argumentów przytoczonych we wspomnianym już artykule *De potentia* (3, 1, vid. 7). Opiera się ona na analizie terminu *ex*. Zarzut ten sugeruje, że przyimek ten oznacza pewien związek przyczynowy: coś dzieje się z, *ex*, czegoś lub coś jest relacją czegoś z, do czegoś. Tomasz wskazuje jednak na jeszcze inny sposób rozumienia tego terminu, pokazując, że *ex* znaczy tu relację następstwa. Należałoby ją zatem rozumieć: z' w następstwie nie-bytu – byt³².

Dla pozbycia się fałszywych konotacji terminu *creare*, Tomasz używa innego określenia na oznaczenie akcji stwórczej – *producere*, rezerwując określenie *stworzenie* do określenia bytowej zależności bytu stworzonego. Działanie

³⁰ Termin zaczerpnięty od: K.W. Kemp, *Ewolucja i stworzenie*, w: *Ewolucjonizm czy kreacjonizm*, dz. cyt., s. 346.

³¹ E. Gilson, *Tomizm*, dz. cyt., s. 179. Autor dla uchwycenia sensu wyrażenia ‘stworzyć z niczego’ trafnie przywołuje porównanie do sytuacji, gdy ktoś bez żadnej racji wytwarza stan rozpaczy, co określa się wyrażeniem ‘robi tragedię z niczego’.

³² De Pot. 3, 1 ad 7.

stworcze Stworzyciela zostaje więc oddane określeniem *productio in esse*, a stworzenie *creatio* – to termin określający samą zależność bytu stworzonego od Stworzyciela – *creatio ut ipsa dependentia esse creati ad principium*³³.

Tomasz precyzuje tę charakterystykę, twierdząc, że stworzenie rzeczy jest jej *produkcją* w bycie, w całej jej substancji: *zatem to, co jest stworzone, nie jest uczynione przez ruch czy przez zmianę; co bowiem jest uczynione przez ruch lub zmianę, uczynione jest z czegoś uprzednio istniejącego: zachodzi to w szczególnym wytwarzaniu niektórych bytów; nie może jednak zachodzić w tworzeniu [in productione – G.S.] całego bytu przez powszechną przyczynę wszystkich bytów, którą jest Bóg. A więc Bóg, stwarzając, tworzy rzeczy z wykluczeniem ruchu*³⁴.

Termin *productio* wyraża dobitniej sens stwarzania, jeśli uwzględnić jego źródłosłów – *ducere pro* – czyli *wprowadzanie*. Stworzenie jest *wprowadzaniem* do bytu czegoś, czego jeszcze nie ma, czyli też zarazem *wyprowadzaniem* czegoś z niebytu³⁵.

Określenie stworzenia w kategoriach *wprowadzenia* czegoś do bytu, do istnienia ukazuje również kolejną konsekwencję: cały byt jest stworzony. Jeśli istnienie bytu jest jego aktem, to powołanie do istnienia jest sprawieniem również całego *wyposażenia* bytu: jego istoty. Dlatego jakkolwiek przedmiotem stworzenia jest byt samoistny – substancja, to przedmiotem formalnym właściwym stwarzania jest akt istnienia bytu substancjalnego. Poprzez ten akt substancja jest tym czym jest, jest także podmiotem bytów niesamodzielnych – przypadłości, o których można powiedzieć, że w akcie stworzenia są one *współ-stwarzane* – *concreatae*³⁶.

3.2. Stworzenie nie jest zmianą

Stworzenie z niczego pokazuje, że działania Stworzyciela nie można opisywać w kategoriach zmian naturalnych. Stworzyciel jako Pierwsza Przyczyna działa inaczej niż byty stworzone. Tomasz w *De potentia* uzasadnia, że Stworzyciel jest w akcie swego Bycia inaczej niż byty stworzone.

³³ A. Maryniarczyk, dz. cyt., s. 79-80.

³⁴ ST I 45, 3 corp. (tłum. własne): „...quia quod creatur, non fit per motum, vel per mutationem. Quod enim fit per motum vel mutationem, fit ex aliquo praeexistenti; quod quidem contingit in productionibus particularibus aliquorum entium. Non autem potest hoc contingere in productione totius esse a causa universalis omnium entium, quae est Deus. Unde Deus creando producit res sine motu”, zob. *In II Sent.* 1, 1, 2 corp.: „Hoc autem creare dicimus scilicet producere rem in esse secundum totam suam substantiam”.

³⁵ A. Maryniarczyk, dz. cyt., s. 80.

³⁶ ST I, 45, 4 corp. W odpowiedzi na pierwszy zarzut, precyzując to, co jest przedmiotem stworzenia Tomasz posługuje się przykładem przedmiotu wzroku: stworzenie ma

Stworzenia są ograniczone uwarunkowaniami swego bytu, formą, która determinuje czymś, coś jest i jak proporcjonalnie do niej działa. Dlatego działanie stworzeń zakłada konieczność uprzedniego podłoża, jakiejś *materii*, Stworzyciel jest Aktem Czystym, którego dynamizm nie jest Jego przypadłością, ale stanowi Jego naturę. Będąc Aktem Pełnym, bez ograniczenia czymkolwiek, może też cokolwiek powoływać do istnienia. Stwarzanie ma więc totalny charakter: stwarza wszystko od początku, bez konieczności uprzedniego materiału, bo zarówno ów materiał, jak i determinującą go formę stwarza wraz ze stwarzanymi rzeczami³⁷.

W tej perspektywie błędem byłoby traktowanie stwarzania jako tworzenia, zmiany w sensie fizycznym. Przyjęcie takiego punktu widzenia prowadzi do nierozwiązywalnych trudności i było powodem odrzucenia kreacjonizmu z zakresu wyjaśnienia filozoficznego. Tomasz zwraca więc szczególną uwagę na to, by wyzwolić koncepcję stworzenia ze skojarzeń związanych ze zmianami fizycznymi.

Analiza zmiany pomaga w uchwyceniu tych różnic. Zmiana, ruch, w sensie fizycznym może być dwojaka: substancjalna – powstawanie/ginięcie – *generatio/corruptio*, lub akcydentalna – przetwarzanie – *transformatio*. Powstawanie substancji zakłada istnienie czegoś, co jest jego warunkiem – jakiejś *materii*. Substancja powstaje na bazie uprzednich różnie uformowanych *materii*. Transformacja zaś jest przyjmowaniem nowej formy przez byt, istniejący uprzednio inaczej. Bliższe podobieństwo do aktu stworzenia wykazuje powstawanie substancjalne, bo w jego efekcie powstaje coś rzeczywiście nowego – nowa substancja. Powstawanie jednakowoż, pozostaje również zmianą w sensie fizycznym: zachodzi jako aktualizacja uprzedniej możliwości. Tymczasem stwarzanie nie zakłada żadnej uprzedniej możliwości³⁸.

Postrzeganie stawania się bytu wyłącznie jako efektu zmian fizycznych było cechą filozofii greckiej. W konsekwencji bez względu na różnorakie i często przeciwne sobie ścieżki, jakimi szła ta filozofia, jej konkluzja dotycząca istnienia świata jest dość zbieżna: świat nie ma poza sobą powodu swego istnienia, zatem – istnieje wiecznie.

Tomasz nie widzi sprzeczności w możliwości od-wiecznego istnienia świata, choć sam uznaje takie stanowisko za mało wiarygodne. Jeśli jednak nawet przyjąć taką możliwość, to nie przekreśla ona faktu stworzenia.

za przedmiot formalny akt istnienia, choć stwarzany jest przez to, cały byt-substancja podobnie jak przedmiotem formalnym wzroku jest kolor, choć w spostrzeżeniu widziany jest cały byt kolorowy (ST I, 45, 4, ad.1).

³⁷ *De Pot.* 3, 1; M. Olszewski, dz. cyt., s. 46.

³⁸ *De Pot.* 3, 2.

Nie jest ono bowiem jakimś procesem trwającym w czasie, ale *sprawianiem* zaistnienia bytu. Tomasz przenosi akcent z kwestii czasowego trwania świata na problem jego bytowej zależności od Stworzyciela – Dawcy istnienia³⁹.

3.3. Natura Stworzyciela

Ujęcie stworzenia w kategorii metafizycznej pochodzenia bytu od swej Przyczyny Powszechnej pozwala na sformułowanie kilku filozoficznych konstatacji, dotyczących natury Stworzyciela.

Przede wszystkim trzeba podkreślić Jego absolutną transcendencję wobec świata. W świecie bytów stworzonych żaden nie ma proporcjonalnego do Stworzyciela sposobu bytowania, bo żaden nie jest Czystym Aktem. Jeśli byt przygodny jest takim właśnie ze względu na tę różnicę, to pochodzenie jego bytu może być ostatecznie wyjaśnione przez udzielenie istnienia przez Byt, który nie jest przygodny, który nie ma żadnego odpowiednika w świecie. Jest to Byt radykalnie inny. Tomasz wyjaśnia to w kategoriach istnienia: Stworzyciel stwarza właśnie dlatego, że sam jest Istnieniem Samoistnym, *Ipsum Esse Subsistens*.

Kolejną kluczową sprawą w rozumieniu *natury* Stworzyciela jest uznanie wolności Jego działania stwórczego. Tomasz rozważa kwestię wolności stworzenia w dyskusji ze stanowiskami powiązаныmi z emanatyzmem, np. filozofów arabskich. Analiza wolności Stworzyciela jest o tyle trudna, że można użyć tu wyłącznie języka analogii. Prostota Stworzyciela nakazuje ogromną ostrożność w określaniu Jego *natury*. Jeśli zostaje poruszona kwestia wolności w stwarzaniu, to wobec płynącego z koncepcji emanacjonistycznej wniosku o konieczności procesu emanacyjnego. Jednia, z której wypływa wszelki byt, jest swoiście ponad bytem i poza wszelkimi określeniami, także rozumności i wolności. Emanacja jest konsekwencją takiego Jej stanu: nie jest w żadnym razie konsekwencją jakiegoś *wyboru*. Jeśli można robić porównanie do świata zmiennego, to proces emanacyjny przypomina działanie człowieka cnotliwego, który nie waha się w wyborze dobrego czynu, ale czyni to niejako *automatycznie*, na mocy samej natury, wzbogaconej cnotą. Super-Dobroć Jedni sprawia, że *wylewa* się ona w naturalny dla siebie sposób. Można zatem powiedzieć, że *chcąc* swojej natury, *chce* Ona także tego procesu, ale nie w tym znaczeniu, że *chce* także skutków tego procesu – bytów pochodnych, aż do ich kresu – materii.

³⁹ A. Maryniarczyk, dz. cyt., s. 76

Stworzenie nie ma charakteru emanacji w tym znaczeniu, że Stworzyciel powołuje do istnienia byt pochodny, bo *chce* nie tylko swego dzieła stwarzania, ale także jego skutków. W tym znaczeniu stwarzanie jest dziełem wolnym – nie wynika z *natury* Stworzyciela, ale z *wolnego* dekretu o powołaniu do istnienia bytu pochodnego.

Tomasz musi się zmierzyć z trudnością, którą podnosili już teologowie islamscy: jeśli świat jest dziełem wolnego dekretu Stworzyciela, stwarzanie nie jest tożsame z naturą Stworzyciela, ale jest jakby jego działaniem, którego nie było przed momentem stworzenia. Stworzenie świata zmieniałoby zatem Byt Pierwszy w Stworzyciela, tymczasem Byt Pierwszy jest niezmienny. Odpowiedź Tomasza pozwala na uwolnienie się od wyobrażeń przestrzennych w ujmowaniu stworzenia. W Stworzycielu, jako bycie doskonale prostym, nie ma zdwojenia na naturę i działanie, jak to jest w każdym bycie pochodnym działającym. Nie jest to działanie podobne do rzeźbiarza. Ten przed podjęciem czynności rzeźbienia pozostaje sobą, co do swej natury, podobnie – po zakończeniu działania. Sama czynność rzeźbienia jest zmianą przypadłościową w rzeźbiarzu, która nie zmienia go istotnie, ale wskazuje na jego złożoność. Podobnie podjęcie decyzji o rzeźbieniu jest taką zmianą. W działaniu Stworzyciela jest inaczej. Działanie Bytu Prostego nie jest zmianą przypadłościową, bo w Nim nie ma nic przypadłościowego i wszystko jest tożsame z Jego naturą. Jego aktywność określamy *działaniem* przez analogię do działania ludzkiego, ale ściśle rzecz biorąc Jego działanie jest tożsame z Jego naturą. Stworzyciel jest zawsze, co do swej natury Stworzycielem. Czy to znaczy, że świat – skutek Jego Bycia-Działania jest proporcjonalnie odwieczny? Tomasz daje odpowiedź negatywną. Stworzyciel pozostaje stwórcielem także wtedy, gdy nie ujawnia się jeszcze w czasie skutek działania stwórczego. Jest tak dlatego, że działanie stwórcze dokonuje się na mocy *decyzji* Jego woli. Tomasz argumentuje: *Właściwym skutkiem woli jest, by było to, czego wola chce. Jeśliby zaś było coś innego niż to, czego wola chce, nie byłby to skutek właściwy przyczynie, lecz obcy. Wola, jak powiedzieliśmy, tak jak chce, by coś było takie a takie, tak też chce, by to było w tym a tym czasie. Stąd też do tego, aby wola była wystarczającą przyczyną, nie potrzeba, by skutek istniał wtedy, gdy istnieje akt woli, lecz żeby istniał w czasie wyznaczonym przez wolę*⁴⁰.

Można zatem powiedzieć, że do działania stwórczego należy i to, żeby jego skutek – byt pochodny zaistniał, jak i to, by zaistniał w określonym czasie. Stworzyciel jest beczasowo Stworzycielem, lecz *chce*, by skutek jego działania stwórczego zaistniał w określonym czasie. Tomasz odwołuje

⁴⁰ ScG II, 35.

się tu do obrazu lekarza, który nakazuje choremu wypić lekarstwo w określonym czasie. Celem działania lekarza jest uzdrowienie pacjenta, dlatego nakazuje mu nie tylko wypicie leku, ale, by uczynił to w określonym czasie. Decyzja lekarza dotyczy zatem i samego leku i czasu, w którym należy ten lek przyjąć. Stworzyciel wolą swoją decyduje o udzieleniu bytu stworzeniu i o tym, że ma to nastąpić w określonym czasie. *Decyzja* ta jest – proporcjonalnie do natury Stworzyciela – odwieczna i tożsama z Jego naturą⁴¹.

Zakończenie

Tomasz, argumentując za koncepcją stworzenia jako teorii fundamentalnie metafizycznej, wykazał się wielką oryginalnością, ale też odwagą intelektualną. Musiał bowiem zmierzyć się z jednej strony z autorytetem pisarzy chrześcijańskich, traktujących problem jako element doktryny wiary, z drugiej strony – z autorytetem filozofów greckich, nade wszystko Arystotelesa, których twierdzenia wykluczały możliwość powstawania czegoś z nie-bytu, *ex nihilo nihil* – z niczego.

U Tomasza metafizyka jest wpisana w jego teologię, mimo tego, że jak mało kto w jego epoce, i nie tylko wtedy, respektował on autonomię dyscyplin naukowych. *Materia* teologii stworzenia jest u Akwinaty metafizyka pochodzenia bytu przygodnego. Stworzenie jest u niego sposobem w jaki byt mnogi i przygodny uzyskuje swe istnienie od Pierwszej Przyczyny Powszechnej. Pierwotne doświadczenie bytu zmiennego i materialnego zostaje zanalizowane metodą metafizyczną, co prowadzi najpierw do uznania specyficznej struktury bytów danych w doświadczeniu, a dalszą konsekwencją jest konieczność wskazania adekwatnej racji ich istnienia. Ta analiza prowadzi go ostatecznie do uznania konieczności bycia stworzonym jako adekwatnego wyjaśnienia natury i istnienia tych bytów.

Działanie Pierwszej Przyczyny jest radykalnie różne od działania bytów stworzonych, dlatego nie da się go ująć metodami przyrodzawstwa. Pierwsza Przyczyna jest radykalnie transcendentna wobec *physis*, zatem żadna *fizyka* jej nie opisze. Przekonują się o tym filozofujący przyrodzawcy, którzy usiłują wytworzyć jakąś teorię pochodzenia bytu w oparciu o różne hipotezy przyrodzawcze. Chcąc racjonalnie uzasadnić swoje twierdzenia muszą uczynić z elementów owych hipotez kategorie metafizyczne; np. chcąc wyjaśnić pochodzenie bytu za pomocą teorii ewolucji muszą przyrodzawcy wyjść poza empiryczne ustalenia i takie kategorie jak dobór naturalny czy mutacje genetyczne uczynić uniwersalnymi

⁴¹ ScG II, 35.

zasadami całej rzeczywistości. Jednak wtedy te kategorie przestają spełniać rolę, którą miały w przyrodzawczych hipotezach, i stają się narzędziami metafizycznych spekulacji⁴².

Metafizyka stworzenia jest też ukazaniem relacji, jakie wytwarza akcja stwórcza Stworzyciela. Tomasz bowiem, krytykując traktowanie stworzenia jako zmiany, *mutatio*, przenosi akcent na relację zależności stworzenia od Stworzyciela⁴³.

Summary

Thomas Aquinas conception of creation as a metaphysical theory of origins of contingent being

This paper presents Thomas Aquinas' concept of creation as a metaphysical theory of the origin of being. The concept of creation was investigated mostly as a theological problem but in Aquinas' thought (also when it is used in the theological context of his works) it is understood as a metaphysical explanation of existence and plurality of contingent beings.

Creation is a way of explanation how the First Cause acts and how this action results in the existence of numerous accidental beings. Creation is not a natural transformation or a production of something on the basis of the previous elements. It is a "production" in being (*productio in esse*) with no previous conditions (*creatio ex nihilo*). The formal end of the creative action is the act of existence (*ipsum esse*) of accidental beings.

The creation of accidental beings generates mutual relations of the Creator and the created beings.

⁴² E. Martinez, *Czy Bóg gra w kości?*, w: *Ewolucjonizm czy kreacjonizm*, dz. cyt., s. 117-120.

⁴³ Na temat stworzenia jako relacji, zob. G. Emery, *La relation de creation*, „Nova et Vetera” (Fribourg) 88 (2013), nr 1, s. 22-23; G. Stolarski, *Tomasza z Akwinu metafizyka stworzenia jako constitutio ipsa dependentia*, „Roczniki Filozoficzne” 62 (2014), nr 2, s. 97-113.

RECENZJE

Janusz Mariański, *Praktyki religijne w Polsce w procesie przemian. Studium socjologiczne*, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Sandomierz 2014, ss. 392.

W latach 70 tych XX wieku, większość socjologów zwłaszcza z kręgu Europy zachodniej, skłaniała się do stwierdzenia, że wraz z postępującą globalizacją wszelkich sfer społecznego życia, nieuchronnym, wkraczającym w nie procesem jest sekularyzacja. Ideologowie tego procesu, dostrzegali w niej konieczny postęp ludzkości wchodzącej na drogę prawdziwej wolności. Punktem dojścia tych procesów miała być całkowicie zsekularyzowana cywilizacja, indyferentna i neutralna wobec wszelkich treści religijnych. Teorie sekularyzacyjne prognozowały coraz większy rozdział między religią a społeczeństwem, w kierunku zlikwidowania wpływu religii na życie publiczne, ograniczając je jedynie do życia prywatnego indywidualnej osoby. Punktem znaczącym w rozwijaniu tych koncepcji stała się teoria *Invisible religion* stworzona przez Thomasa Luckmanna, ograniczająca religijność człowieka, chociaż pod pewnymi zastrzeżeniami, do sfery prywatnej. Także i w naszym społeczeństwie formułowane były tezy o związku modernizacji społeczno-politycznej i gospodarczej ze zmianami religijności. Konfrontacja tendencji narodowo-tradycyjnej i orientacja na modernizację miała doprowadzić do upodobnienia się stylu życia i postaw Polaków do wzorców zachodnioeuropejskich, zwłaszcza w środowiskach młodzieżowych. W okresie transformacji ustrojowej i jej utrwaleniu, katolicyzm polski znalazł się na polu napięć między sekularyzacją a ewangelizacją dlatego trudno opisać go w kategoriach jednorodnego faktu społecznego. W konsekwencji tych sprzecznych oddziaływań społeczno-kulturowych należy przyjąć wielopłaszczyznową interpretację

procesów przemian polskiej religijności. Analizowanie praktyk religijnych, ich zakres i intensywność ukazuje, w najbardziej wyrazisty sposób, społeczny wymiar wiary religijnej zjednoczonej z kulturowymi tradycjami. Socjologiczna perspektywa badania religii i Kościoła, pozwala uchwycić ważne aspekty zjawisk religijnych i kościelnych w perspektywie społeczno-kulturowej. Janusz Mariański zwraca uwagę na uczestnictwo katolików w praktykach religijnych obowiązkowych i nieobowiązkowych oraz ich wewnętrzne i zewnętrzne uwarunkowania. We wszystkich tych przypadkach ustala poziom uczestnictwa w kulcie oraz jak on różnicuje się ze względu na cechy demograficzne i społeczne. Interesującym zagadnieniem omawianym w publikacji jest dynamika praktyk religijnych, co pozwala zdiagnozować przyczyny zmian aktywności religijnej polskiego społeczeństwa. Podjęta analiza praktyk religijnych i ich uwarunkowań społeczno-kulturowych wydaje się być ważnym elementem składowym całościowej diagnozy religijno-moralnej polskiego społeczeństwa.

Wśród różnorodnych rytuałów religijnych w Kościele katolickim szczególnie ważną rolę odgrywają praktyki niedzielne i wielkanocne. Są one zewnętrznym przejawem religijności, a absencja w nich pociąga za sobą na ogół ważne konsekwencje w innych wymiarach religijności i kościelności. Okazywanej religijności nie można utożsamiać ani redukować jedynie do kultu liturgicznego i prywatnej pobożności. Religia uzewnętrznia się w praktykach religijnych, a wiara jest integralnie związana z obrzędami liturgicznymi. Praktyki religijne jako czynności nakazane lub zalecane przez Kościół są ważnym, ale nie najważniejszym wykładnikiem religijności w ujęciu socjologicznym i nie dają adekwatnego obrazu życia jednostki lub grupy społecznej. W społeczeństwach ponowoczesnych i pluralistycznych, w których człowiek nie spotyka się z kontrolą i presją społeczną, spełnianie obowiązków religijnych wymaga na ogół osobistego zaangażowania i jest znakiem żywotności religijnej. Poprzez obiektywne i widzialne rytuały pogłębia się proces integracji społecznej, grupa religijna do pewnego stopnia potwierdza swoją tożsamość i trwałość. W społeczeństwie polskim, ze względu na procedury socjalno-wychowawcze stosowane w rodzinie, nakazy rytualno-kultowe są dla większości Polaków najlepiej przyswajaniem składnikiem postaw religijnych, przez co zbliżają się one do typu postaw behawioralnych. Udział w ceremoniach o znaczeniu symbolicznym był w Polsce zjawiskiem zawsze powszechnym zarówno w środowiskach miejskich i wiejskich.

Od początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku dokonywały się w Polsce radykalne zmiany społeczno-polityczne, gospodarcze i społeczno-kulturowe. Wraz z tymi procesami modernizacji społecznej wysuwano

hipotezy, że w naszym kraju nastąpią procesy osłabienia religijności i więzi z Kościołem, a Polska systematycznie utraci swój katolicki charakter. Mimo dynamicznych przemian społecznych i kulturowych, Polacy nie odwrócili się od religii, a główne wskaźniki religijności pozostały na względnie stałym poziomie, chociaż od kilku lat wyraźnie słabną. Autor dostrzega, że praktyki religijne chociaż są realizowane na wysokim poziomie, to może dokonywać się w wymiarach indywidualnych erozja tradycyjnych wierzeń religijnych i norm moralnych. Katolicyzm w Polsce nacechowany jest w dalszym ciągu znacznym przywiązaniem do praktyk religijnych, jednak konfrontacja tradycyjnego katolicyzmu z zesekularyzowaną Europą wytacza nowy kontekst społeczno-kulturowy przemian polskiego katolicyzmu.

Współcześnie klasyczne wymiary kościelności oraz subiektywna religijność często nie korespondują ze sobą. Uczęszczanie do kościoła młodych ludzi jest uwarunkowane wieloma czynnikami, do których można zaliczyć między innymi socjalizację religijną w rodzinie oraz społeczne wsparcie ze strony znajomych i przyjaciół. Wraz z osłabieniem uwarunkowań rodzinnych i koleżeńsko-przyjacielskich, uczestnictwo w praktykach religijnych traci swoją oczywistość kulturową. Wierzenia religijne i praktyki kultowe, dla wielu stanowią odrębne wymiary religijności, jednak w procesach recesji i erozji religijnej często idą w parze jako współzależne i komplementarne. Spadek zaangażowania w praktykach religijnych lub ich zanik, można tłumaczyć kryzysem Kościoła jako instytucji. W badaniach socjologicznych praktyki religijne należą do najczęściej stosowanych wskaźników pomiaru zinstytucjonalizowanej religijności. Zmniejszenie się udziału wiernych w praktykach obowiązkowych oznacza zawsze jakiś sygnał zmian w tradycyjnej religijności. W warunkach polskich, odchodzenie od praktyk religijnych jest niemal równoznaczne z osłabieniem wiary, a w konsekwencji z jej utratą. Wysoki zaś poziom praktyk religijnych wiąże się na ogół z deklarowanym zaufaniem do Kościoła, religijnością rozumianą jako sposób życia lub z przejawami doświadczenia religijnego. W społeczeństwie polskim religijność zawsze silniej manifestowała się na płaszczyźnie praktyk religijnych niż w dziedzinie doktryny religijnej i moralnej. Obowiązkowe praktyki, mimo tendencji spadkowych, wciąż utrzymują się na stosunkowo wysokim poziomie. Na podstawie analiz uzyskanych wyników badań, Janusz Mariański stawia określone wnioski: nie potwierdza się hipoteza, że ze zmianą kontekstu społeczno-kulturowego i kształtowaniem się społeczeństwa bardziej pluralistycznego pojawi się fala gwałtownej laicyzacji w formie radykalnego spadku udziału katolików w obowiązkowych praktykach religijnych; nakaz uczestniczenia we mszy św. niedzielnej zadeklarowała połowa respondentów, jednak dla trzeciej części ankietowanych nakaz ten stracił moc obowiązującą; w pierwszej

dekadzie XXI wieku odnotowany został spadek niemal we wszystkich wskaźnikach zaangażowań kultowych; stan praktykujących systematycznie lub niesystematycznie w niedzielę, ustalony o deklaracje badanych, odbiega od wskaźnika ustalonego w oparciu o bardziej obiektywne dane, powodem czego może być wstyd lub zażenowanie wobec ankietującego; w oparciu o uzyskane dane trudno mówić o wyraźnym spadku praktyk wielkanocnych; wysoki stan praktyk religijnych może ulec w przyszłości pewnemu osłabieniu, gdy zmienią się poza religijne motywacje, zwłaszcza naciski środowiska rodzinnego. Podsumowując wyniki badań, Autor wskazuje, że w społeczeństwie polskim dominuje nadal religijność kościelna przekazywana przez rodzinę i kościół, chociaż dostrzegalne są w niej elementy o charakterze niekonsekwencji, wybiórczości i selektywności.

Praktyki religijne o charakterze nadobowiązkowym, dotyczą tych zagadnień religijnych, które nie są ściśle wymagane przez Kościół, a jedynie proponowane i pochwalane. Wspólną ich cechą jest wyjście poza nakazy Kościoła. Mogą być praktykowane indywidualnie, w rodzinie, parafii, regionie czy narodzie i są z reguły zjawiskami trwałymi, nawet jeśli częściowo zmienia się treść i hierarchia celów tych praktyk. Rytualizm, przejawiający się w nich jest dominującą cechą polskiej religijności, zwłaszcza w środowiskach wiejskich. Pełnią one ważną funkcję integracyjną w społeczeństwie i w kształtowaniu tożsamości osobowej. Przede wszystkim symbolizują one związek z *sacrum* i przynależność katolików do wspólnoty Kościoła. Niektórzy socjologowie stawiają tezę, że w Polsce następuje oddzielenie rytuałów od wierzeń religijnych, a rytuał wydaje się nie wymaga wiary religijnej, a w niektórych przypadkach następuje wręcz oddzielenie od Transcendencji i sfery sakralnej. Autor przyjmuje hipotezę, że w okresie dotychczasowych przemian społecznych związanych z transformacją ustrojową, utrzymuje się w Polsce tendencja do respektowania przekazywanych z pokolenia na pokolenie praktyk i zwyczajów religijnych o charakterze nadobowiązkowym. Zniesienie totalitarnej władzy i dwie dekady transformacji ustrojowej nie doprowadziło do gwałtownej laicyzacji społeczeństwa. Nie potwierdziły się także upowszechniane przez niektórych socjologów zachodnich prognozy o wyraźnym spadku poziomu praktyk religijnych w społeczeństwie polskim. Praktyki religijne o charakterze nadobowiązkowym w swej częstotliwości różnicują się ze względu na płeć badanych, wiek, stan cywilny, wykształcenie i wykonywany zawód. Wysokie wskaźniki deklarowanych praktyk i zwyczajów religijnych w rodzinie nie odnoszą się do wszystkich członków rodziny, lecz odnotowują ich obecność w życiu codziennym tylko niektórych ich członków. Niektóre praktyki i zwyczaje pobożnościowe są bardziej częścią etosu społecznego i okazją do manifestowania uczuć rodzinnych niż wyrazem

religijnego zaangażowania. Modlitwę codzienną, częściej odmawiają kobiety, osoby starsze, legitymujące się niższym wykształceniem, robotnicy, rolnicy, osoby bierne zawodowo i o gorszej sytuacji materialnej. Badania wskazują, że jedna trzecia ankietowanych zerwała tradycyjną praktykę modlitwy indywidualnej. Wysoki stan uczestnictwa w niektórych praktykach nadobowiązkowych nie zawsze świadczy także o osobowej i pogłębionej religijności. Motywacje leżące u ich podłoża są zróżnicowane od ściśle religijnych, poprzez religijno-narodowe, do społecznych lub politycznych. Autor prognozuje, że prawdopodobnie na skutek przemian społeczno-kulturowych, z którymi związany jest proces sekularyzacji powoli będzie zmieniał się stosunek Polaków do rytuałów, praktyk i zwyczajów religijnych. Być może zmiany już zachodzące są bardziej widoczne w aspekcie jakościowym niż w wymiarach ilościowych. Praktyki nadobowiązkowe wynikające z kontekstu społeczno-religijnego i z motywacji osobowo-religijnych mają jednak szansę przetrwania w społeczeństwie pluralistycznym. Przeprowadzone badania socjologiczne i sondaże opinii publicznej dowodzą, że współczesne społeczeństwo polskie nie jest oderwane od tradycyjnych wzorców i modeli życia religijnego. Rola i wpływ oraz znaczenie rytuałów i praktyk religijnych w społeczeństwie polskim w XXI wieku będzie zapewne kształtował się odmiennie w warunkach oddolnej i spontanicznej sekularyzacji niż w warunkach wymuszonej i represywnej laicyzacji systemu totalitarnego.

W społeczeństwie polskim, zdaniem Janusza Mariańskiego, dominuje jeszcze religijność kościelna, przekazywana przez dwie podstawowe instytucje socjalizacji i wychowania, jakim są rodzina i Kościół. Silne procesy sekularyzacji i nieco słabsze indywidualizacji społecznej zderzają się z silnym i wielopłaszczyznowym oddziaływaniem ewangelizacyjnym Kościoła i jego instytucji. Zewnętrzne i wewnętrzne uwarunkowania religijności, współcześnie, nie zawsze mają moc oddziaływania na wierzących. Jako potwierdzenie takiego stanu, Autor przywołuje, stawianą przez siebie w połowie lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku hipotezę, że przyływ religijności społeczeństwa polskiego bardziej spowodowały przyczyny społeczno-polityczne niż wewnętrzkościelne, a jeśli te ostatnie nie będą zintensyfikowane, a działanie pierwszych ustanie, wówczas odpływ wiernych będzie równie szybki jak obserwowany pod koniec XX wieku przyływ religijności. W ostatnich dwóch dekadach rzeczywiście obydwa typy uwarunkowań straciły na sile, a czynniki społeczno-kulturowe do pewnego stopnia wpływają na osłabienie religijności. Wyniki badań uzyskane przez Janusza Mariańskiego pozwalają twierdzić, że w przewidywalnej przyszłości katolicyzm polski, nawet jeśli nieco osłabnie, nie straci swojej żywotności, chyba że nastąpią nadzwyczajne okoliczności i zmiany

społeczno-kulturowe czy społeczno-polityczne. Badania ujawniają nadal znaczny poziom zaufania społecznego względem Kościoła katolickiego w naszym kraju. Z końcem pierwszej dekady XXI wieku sytuacja zmienia się na gorsze, gdyż zaufanie do Kościoła podlega ustawicznym wahaniom. Wydaje się, że obecnie wchodzimy w okres obniżenia się autorytetu społecznego Kościoła, co jest związane z licznymi kontrowersjami i nagłościami przez media skandalami. Mimo pewnych negatywnych zmian w postawach Polaków wobec Kościoła katolickiego i więzi z parafią, dominującą pozostaje religia katolicka jako ważny segment kultury większościowej. Ten czynnik makrospołeczny sprawia, że zmiany w praktykach religijnych nie przebiegają w sposób gwałtowny lecz spowolniony. Generalnie można uznać, że Polacy są jednym z najbardziej katolickich narodów Europy, o szczególnie wysokich odsetkach deklaracji wyznania katolickiego, praktyk religijnych oraz zaufania do instytucji Kościoła. Wskaźników tych nie osłabił znacząco okres transformacji ustrojowej związany z szybką modernizacją i wzrostem gospodarczym. W naszym kraju udało się dokonać połączenia nowoczesnego społeczeństwa z masowością i powszechnością praktyk religijnych. Jednak wyniki badań wskazują, że związek ten podlega pewnemu osłabieniu, czego wyrazem jest powolny spadek udziału Polaków w praktykach religijnych obowiązkowych i nadobowiązkowych.

W warunkach dyferencjacji strukturalnej i funkcjonalnej oraz postępującej pluralizacji społeczno-kulturowej i indywidualizacji strukturalnej następowały w minionych dekadach znaczące procesy transformacyjne religii. Przynależność religijna stawała się coraz bardziej sprawą indywidualnego wyboru. Pochodzenie społeczne, tradycja, status społeczny i inne motywacje społeczno-kulturowe traciły na znaczeniu jako wyznaczniki religijności. Także sekularyzacja stała się niezbędnym faktem, bez którego nie mogą obejść się osoby odpowiedzialne za życie społeczne i religijne, jeżeli chcą poznać działania zbiorowe i dokładnie określić oddziaływania społeczne. Do niedawno przyjmowano powszechnie tezę, że między modernizacją społeczną a religijnością istnieje współzależność, najczęściej jednokierunkowa, im więcej modernizacji tym mniej religijności. W badaniach zewnętrznych uwarunkowań praktyk religijnych nakładają się na siebie procesy modernizacji, integracji europejskiej, globalizacji i transformacji ustrojowej, a uzyskane badania wskazują, że następuje powolna erozja tradycyjnych przekonań religijnych i więzi z Kościołem. Religijne postawy młodzieży są coraz bardziej zróżnicowane i ambiwalentne często połączone z elementami nieortodoksyjności. Wskazując, że dokładne scenariusze zmian religijności trudne są do określenia, Autor podkreśla, że nie można ich pozostawić przypadkowi czy nieuchronnemu losowi. Sam Kościół musi oscylować między instytucją moralną i wspólnotą mistyczną

jako wspólnotą wiary, duchowości i zaufania. Kościół przyszłości musi prowadzić ustawiczny dialog między przeszłością, teraźniejszością i przyszłością, a katolicyzm nie musi być pojmowany jako połowicznie nowoczesny czy antynowoczesny, lecz jako kompatybilny z nowoczesnością z zachowaniem swoich istotnych treści.

Podsumowując wyniki badań i sondaży, Janusz Mariański ukazuje konkretne procesy sekularyzacyjne, które bez wątpienia dokonują się także w społeczeństwie polskim. Przypuszcza, że w nadchodzących latach jeszcze wyraźniej będą one zaznaczać się, a religia i Kościół katolicki nie utrzymają w dotychczasowych kształtach swojej dominującej pozycji w obszarze światopoglądowym. Słuszność hipotez stawianych przez Autora potwierdziły dane Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego SAC opublikowane na początku lipca 2014. Odnotowuje się w społeczeństwie polskim także powolne kształtowanie się różnic pokoleniowych w postawach i zachowaniach religijnych między młodzieżą a dorosłymi. Polaryzacja praktyk religijnych ze względu na wiek respondentów nie jest zjawiskiem nowym, lecz we współczesnym społeczeństwie dostrzegane jest nasilenie tego procesu. Dostrzegalne są także zjawiska związane z pojawieniem się religijności luźno związanej z Kościołem lub nawet kształtującej się poza jej widzialnymi strukturami. Podstaw takich postaw należy szukać w skrajnych formach religijności selektywnej, budowanej pod wpływem liberalnych i postliberalnych nurtów przenikających z krajów Europy zachodniej oraz nowych nurtów religijnych. Badania dotyczące praktyk religijnych polskiego społeczeństwa, pozwalają Autorowi konstatować tezę głoszącą erozję tradycyjnych przekonań religijnych i więzi z Kościołem. Hipotetycznie zakłada, że zmiany w religijności Polaków będą zmierzać nie tyle w kierunku sekularyzmu, ile raczej w zakwestionowaniu Kościoła jako instytucji religijnej i społecznej zarazem. Wiodącą tendencją tych przemian będzie bardziej religijność selektywna, odchodzenie od Kościoła instytucjonalnego niż ateizm i odrzucenie Transcendencji. Nieuprawnionym jest jednak wygłaszanie hipotez o petryfikacji polskiego katolicyzmu, chociaż podlega on ustawicznym, lecz powolnym transformacjom, a czynnikami tych przemian są uwarunkowania zewnętrzne i wewnętrzne wobec Kościoła.

Dogłębna analiza zróżnicowanych środowisk polskiego społeczeństwa oparta na danych, uzyskanych przez różne ośrodki badawcze, daje możliwość zapoznania się z faktycznym stanem zmian dotyczących religijności polskiego społeczeństwa. Autor stawia tezy odnoszące się do rzeczywistości i hipotezy zmian umotywowane badaniami empirycznymi, unikając jednocześnie formułowania nieuzasadnionych hipotez i niemożliwych

do weryfikacji wyobrażeń, intuicji i przypuszczeń. Solidne badania empiryczne najnowszych danych, konfrontowane z wynikami uzyskanymi w 1998 roku, odpowiadają na stawiane w okresie polskiej transformacji ustrojowej podstawowe pytania: jak szybko zachodzą procesy sekularyzacyjne, w jakim kierunku i jakie obejmują obszary. Ze względu na aktualność podejmowanych zagadnień i osadzenie ich w przestrzeni polskiego społeczeństwa podlegającego różnorodnym transformacjom recenzowana publikacja jest cennym kompendium wiedzy dla znawców problemu, jak także dla ludzi poszukujących odpowiedzi na temat religijności i moralności w perspektywie modernizującego i globalizującego się świata. Szczególnym zaś źródłem wiedzy dla zajmujących się obecnym stanem, prognozowaniem oraz umacnianiem roli Kościoła w polskim społeczeństwie.

Ks. Mariusz Konieczny, KUL