

ŚLĄSKIE  
STUDIA  
HISTORYCZNO-  
-TEOLOGICZNE



**Wydział Teologiczny  
Uniwersytetu Śląskiego  
w Katowicach**

---

**ŚLĄSKIE STUDIA  
HISTORYCZNO-TEOLOGICZNE**

---

**t. 40, z. 2**

**Księgarnia św. Jacka • Katowice 2007**

Rada Naukowa: *Marek Czaplński, ks. Józef Kupny, ks. Wincenty Myszor, ks. Remigiusz Sobański, ks. Manfred Uglorz, ks. Jerzy Pałucki*

Redaktor naczelny: *ks. Jerzy Myszor*  
Sekretarz Redakcji: *ks. Artur Malina*

Recenzenci: *ks. dr Wacław Borek (UO – Opole), ks. dr hab. Radosław Chałupniak (UO – Opole), ks. prof. dr hab. Jerzy Cuda (UŚ – Katowice), ks. prof. dr hab. Tadeusz Dola (UO – Opole), ks. prof. dr hab. Ginter Dzierżoń (UO – Opole), prof. dr Marek Inglot SJ (PUG – Rzym), ks. dr Bernard Jurczyk (UO – Opole), ks. dr Grzegorz Kadzioch (UO – Opole), ks. prof. dr hab. Piotr Morciniec (UO – Opole), ks. dr Sławomir Pawiński (UO – Opole)*

Okladka i strona tytułowa: *Marcin Jakimowicz*

Opracowanie redakcyjne: *Danuta Brachaczek*

Wydanie elektroniczne: <http://www.wtl.us.edu.pl/ssht/>

Księgarnia św. Jacka Sp. z o.o.  
ul. Warszawska 58, 40-008 Katowice  
tel.: 0...32 3554800  
faks: 0...32 3558130  
e-mail: [redakcja@ksj.pl](mailto:redakcja@ksj.pl)  
księgarnia internetowa: [www.ksj.pl](http://www.ksj.pl)

PL ISSN 0137-3447

Skład i łamanie: STUDIO NOA, I. Olsza, Katowice, tel.: 0...32 2527662, <http://dtp.studio-noa.com.pl>  
Druk i oprawa: Drukarnia GS Sp. z o.o., 30-701 Kraków, ul. Zabłocie 43

BEATA URBANEK

Uniwersytet Śląski w Katowicach

**CIERPIENIE DUCHOWE MESJASZA W EWANGELII  
ŚWIĘTEGO JANA****1. Zagadnienia wstępne – Mesjasz w IV Ewangelii**

Celem, który przyświecał Janowi podczas komponowania dzieła swojego życia, było, jak to sam określa w epilogu (20,31), doprowadzenie czytelnika do otrzymania daru życia wiecznego, co można osiągnąć przez wiarę w Jezusa – Mesjasza i Syna Bożego. Oba wymienione tytuły są istotne w Janowej chrystologii. Ze względu na temat niniejszej pracy zostanie teraz pokrótce omówiony tylko pierwszy z wymienionych terminów (Χριστός). Występuje on w księdze siedemnaście razy (najczęściej spośród ewangelistów<sup>1</sup>), przy czym ponadto jedynie w tej księdze Nowego Testamentu dwa razy użyta jest grecka transkrypcja słowa hebrajskiego „Mesjasz”, a raczej jego formy aramejskiej<sup>2</sup> (1,41; 4,25), czego nie spotykamy nawet w Septuagincie<sup>3</sup>. Hebrajski rzeczownik מָשִׁיחַ – *namaszczony* zastosowany został przeważnie wobec postaci króla (2 Sm 19,22), także kapłana (Kpł 4,3), proroka (Ps 105,5) i eschatologicznej postaci (1 QS 9,11)<sup>4</sup>. Sens tytułu Μεσσίας pomagają zrozumieć dwa zdania umieszczone w bliskim kontekście: stwierdzenie Andrzeja „Znaleźliśmy Mesjasza – to znaczy Chrystusa” (1,41), oraz Filipa „Znaleźliśmy Tego, o którym pisał Mojżesz w Prawie i Prorocy – Jezusa, syna Józefa, z Nazaretu” (1,45). Tak więc osoba Jezusa zostaje utożsamiona z zapowiadającym Wybawcą, co więcej, przypisana jest jej zaraz w słowach Natanaela (1,49) godność Syna Bożego i Króla Izraela<sup>5</sup>. Również sam Jezus – inaczej niż u synoptyków<sup>6</sup> – od początku nie ukrywa swej tożsamości mesjańskiej, choć bezpośrednio stwierdza ją jedynie w dialogu z Samarytanką (4,25 n.) i pytającymi Go

<sup>1</sup> U Marka 6 razy, w Mt 10, a Łk 12.

<sup>2</sup> *Exegetical Dictionary of the New Testament*, vol. 2, Grand Rapids 1991, s. 412.

<sup>3</sup> Typowym słowem użytym do przekładu rdzenia מָשִׁיחַ jest czasownik χρίω. A. S. van der Woude, χρίω, [w:] *Theological Dictionary of the New Testament*, red. G. Kittel, G. Friedrich, vol. 9, Grand Rapids 1973, s. 509–510.

<sup>4</sup> J. F. A. Sawyer, *Mesjasz*, [w:] *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B. M. Metzger, M. D. Coogan, Warszawa 1999, s. 512–513; *The Dictionary of Classical Hebrew*, ed. D. J. A. Clines, vol. 5, Sheffield 2001, s. 520–522.

<sup>5</sup> Por. L. Stachowiak, *Ewangelia wg św. Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań–Warszawa 1975, s. 408.

<sup>6</sup> Np. tzw. sekret mesjański w Ewangelii Marka (np. 1,44; 5,43; 7,36).

Żydami (10,24 n.), powołując się także ogólnie na zapowiedzi Starego Testamentu: „Gdybyście jednak uwierzyli Mojżeszowi, to byście i Mnie wierzyli. O Mnie bowiem on pisał” (5,46)<sup>7</sup>.

Cechy zapowiadanej i obiecaney osoby, która miała nadejść w pełni czasów, można z łatwością zauważyć w Janowym opisie głównego bohatera księgi. Mimo iż podane niżej teksty nie są cytowane przez ewangelistę, musiał je przecież znać<sup>8</sup>. Już w Prologu („Słowo stało się ciałem” 1,14) znajdujemy aluzję do narodzin, przepowiedanych przez proroków Izajasza (7,14; 9,5; 11,1), Micheasza (5,2), Jeremiasza (23,5) i Natana (2 Sm 7,14). W Pwt 33,7 czytamy o nieokreślonej bliżej związanej z Judą postaci: „doprowadź go do jego ludu”, a Jan pisze: „przyszło do swojej własności” (1,11a).

Aspekt królewkości Mesjasza, zapowiadany w Jr 23,5 („zakróluję będąc królem”) oraz w innych tekstach (np. Mi 5,1 – „Ten, który będzie władał w Izraelu”), przejawia się w Janowej Ewangelii najmocniej w opisie męki (rozdz. 18–19). Centralną jego część zajmuje fragment 19,1-3 opisujący – na poziomie historycznym – naigrywanie się żołnierzy poprzez nałożenie korony cierniowej i płaszczu purpurowego oraz słowa: „Witaj, Królu Żydowski!” oraz policzkowanie. Jednak, jak to często dzieje się w tej księdze, wydarzenie to ma swój drugi poziom interpretacyjny. W sensie teologicznym następuje tu proklamacja królewskiej godności Jezusa<sup>9</sup>, co dodatkowo autor podkreśla, pomijając znane przez synoptyków szczegóły o pluciu, biciu trzcinaą po głowie oraz o zdjęciu płaszczu<sup>10</sup>. Także napis na krzyżu (19,19) oraz wypowiedzi Pilata (19,14.15.22) to potwierdzają. Interesująca jest interpretacja wersetu 19,13: „Gdy więc Pilat usłyszał te słowa, wyprowadził Jezusa na zewnątrz i zasiadł na trybunale (ἐκάθισεν ἐπὶ βήματος), na miejscu zwanym Lithostrotos, po hebrajsku Gabbata”, opierająca się na przechodnim rozumieniu czasownika καθίζώ, czyli *posadzić*, często w miejscu związanym z władzą lub autorytetem jak to ma miejsce w omawianym tekście. Chodziłoby więc o to, że Chrystus sprawuje królewski sąd<sup>11</sup>. Tak więc spełniają się również starotestamentalne obietnice o nadejściu sprawiedliwego sędziego z księgi proroka Izajasza 11,3-4. Jezus sam mówi o swojej władzy sądenia, którą otrzymał od Ojca: „Ojciec bowiem nie sądzi nikogo, lecz cały sąd przekazał Synowi” (5,22). Z nadejściem Jego osoby nastąpiły eschatologiczne czasy „wydawania słusznego wyroku” (Iz 11,4b): „A sąd polega na tym, że światło przyszło na świat, lecz ludzie bardziej umiłowali

<sup>7</sup> Na temat idei mesjańskich u Jana zob. L. S t a c h o w i a k, *Godność mesjańska Jezusa w Ewangelii Janowej*, [w:] *Mesjasz w biblijnej historii zbawienia*, red. S. Łach, M. Filipiak, Lublin 1974, s. 363–373.

<sup>8</sup> Jan posiada swój własny repertuar cytatów i sposób ich zastosowania, bardziej ogólny i aluzyjny niż Mateusz (A. P a c i o r e k, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, Lublin 2000, s. 78, 79).

<sup>9</sup> Por. I. de la P o t t e r i e, *Studi di cristologia giovannea*, Genova 1986, s. 156; tenże, *Męka Jezusa Chrystusa według Ewangelii Jana*, Kraków 2006, s. 17–27. Dlatego pominięto w analizie fragment Ewangelii opisujący mękę, mimo jej oczywistego z natury rzeczy integralnego związku z cierpieniem duchowym, gdyż wydaje się, iż w koncepcji teologicznej autora natchnionego jest on opisem wywyższenia i intronizacji Jezusa na krzyżu.

<sup>10</sup> Mogłoby z tego wynikać, że Jezus u Jana wisi na krzyżu w owym płaszczu.

<sup>11</sup> I. de la P o t t e r i e, *Studi di cristologia giovannea...*, s. 163, 164.

ciemność anizeli światło, bo złe były ich uczynki” (3,19). Mówiąc o swej „godzynie uwielbienia”, Jezus ogłasza sąd nad władcą tego świata, który ma zostać wyrzucony precz (12,31), czyli ukarany i unieszkodliwiony.

Owo zaprowadzenie sprawiedliwości na ziemi w zapoczątkowanych nadejściem Mesjasza czasach ostatecznych nie dokonało się bezboleśnie. Zwycięstwo nad szatanem dokonało się przez mękę, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa. Wydaje się, iż wiele uwagi poświęca się aspektowi fizycznemu cierpienia Zbawiciela, a mniej aspektowi duchowemu, moralnemu<sup>12</sup>. Tej więc tematyce zostanie poświęcona główna część niniejszego artykułu.

## 2. Duchowy wymiar cierpienia Mesjasza

Życie każdego człowieka nie jest pozbawione trudności. Stary Testament, ujawniając nieco Boże zamiary dotyczące posłania Mesjasza, nie ograniczył się jedynie do zapowiedzi jego sprawiedliwego panowania nad Izraelem i narodami (Rdz 49,10), radości z powodu jego narodzin oznaczających nastanie pokoju, prawa i sprawiedliwości (Iz 9,2-6), czy też stwierdzenia, że w jego imieniu – czyli również osobie – realizować się będzie Boża obecność pośród swego ludu: עֲמַנּוּ אֵל (Iz 7,14), także poprzez spoczęcie na nim Ducha JHWH (Iz 11,2). Wiele razy spotyka się w Starym Testamencie teksty, które w perspektywie całości objawienia odnieść należy do Mesjasza, a które mówią o jego cierpieniu, zarówno fizycznym, jak i duchowym. W szczególności są to tak zwane pieśni o Słudze JHWH z księgi proroka Izajasza<sup>13</sup> (pieśń trzecia i czwarta<sup>14</sup>) oraz Psalm 22.

Wszelki ból fizyczny ma wpływ na stan psychoduchowy osoby, lecz zwrócona teraz zostanie uwaga na te fragmenty powyższych tekstów, które traktują o aspekcie moralnym cierpienia. Wprost mówi o tym tekst z czwartej pieśni (Iz 53,11): מַעֲמַל נַפְשׁוֹ יִרְאֶה – „po cierpieniu swej duszy zobaczy”. Powodem owej udreki jest podejmowanie ze Sługą sporu (50,7-9), dręczenie go (53,7), wzgardzenie, oddzielenie od ludzi oraz nierozpoznanie jego tożsamości (53,3-4)<sup>15</sup>. Bolesne jest także uznanie go za przestępcę (53,12), bezbożnego – czyli drwiącego ze spraw

<sup>12</sup> Na wymiar ten, obecny w Liście do Hebrajczyków, zwraca uwagę A. Jankowski (*Chrystus Kapłan wydoskonalony przez cierpienie. Dane z Listu do Hebrajczyków na tle paralel nowotestamentowych*, [w:] *Kapłaństwo służebne w życiu i nauczaniu Jana Pawła II. Sympozjum naukowe z okazji 50-lecia święceń kapłańskich Jana Pawła II*, red. J. Szczurek, Kraków 1997, s. 101–103).

<sup>13</sup> Na temat mesjańskiego sensu tych tekstów zob. np. J. Synowiec, *Oto twój król przychodzi. Mesjasz w pismach Starego Przymierza*, Kraków 1992, s. 173–175 oraz L. Stachowiak, *Problematyka „Pieśni o Słudze Jahwe” u Deuteroizajasza [Iz 42,1-7; 49,1-9; 50,4-9; 52,13-53,12]*, [w:] tenże, *Księga Izajasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1996 (Pismo Święte Starego Testamentu, t. 9, cz. 2), s. 343–354.

<sup>14</sup> Iz 53 nie jest cytowany w ewangelicznych opisach męki, zdaje się jednak stanowić tło dla tej tradycji. (S. Mędała, *Stary Testament a męka Chrystusa*, [w:] *Męka Jezusa Chrystusa*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1978, s. 10).

<sup>15</sup> Zakrycie twarzy to znak izolacji w społeczeństwie (L. Stachowiak, *Księga Izajasza...*, s. 222).

Bożych – (53,9), a nadto fałszywa opinia, iż dosięga go sprawiedliwa kara Boża (53,4)<sup>16</sup>.

W Ewangelii według świętego Jana obecne są stwierdzenia wskazujące na ten rodzaj cierpienia. Żegnając się ze swoimi uczniami, Chrystus – w kontekście nakazu trwania w miłości Jego i miłowania się nawzajem – jakby podsumowując reakcje ludzi na Jego przyjście, mówi, że świat Go nienawidzi (15,18.23.24)<sup>17</sup>. Użyty tu czasownik *μισέω* występuje w wersach 18 i 24 w czasie *perfectum*, czyli wskazuje na czynność rozpoczętą w przeszłości, której skutki nadal trwają, natomiast w w. 23 – w formie imiesłowu czasu teraźniejszego, tak więc oznacza czynność rozciągniętą w teraźniejszości. Ów stan sam Jezus wyjaśnia odniesieniem do Starego Testamentu, mówiąc: „Stało się to, aby się wypełniło słowo napisane w ich Prawie: Nienawidzili Mnie bez powodu (Ἐμίσησάν με ὧνεόν)” (15,25). Jest to nawiązanie do Psalmu 69,5<sup>18</sup>: „Licniejsi są od włosów mej głowy nienawidzący mnie bez powodu (מִן־הַשָּׂעִרִים – οἱ μισοῦντές με ὧνεόν). Znaczenie czasownika *μισέω*: *nienawidzić, nie cierpieć, czuć odrazę, gardzić, lekceważyć*, którego LXX użyła tu do przetłumaczenia hebrajskiego *שָׂעִרִים*<sup>19</sup>, wskazuje na silne uczucie niechęci, postawę dezaprobaty, odseparowania się czy wręcz wrogości osoby wobec czegoś lub kogoś, posuniętej czasem aż do pragnienia pozbycia się przedmiotu nienawiści. Przysłówek *ὧνεόν*: *za darmo, bez powodu, niesłusznie, na darmo* pokazuje bezpodstawność tej postawy. Jezus jest niewinny, a nienawidzony jest za to, że świadczy o świecie, iż jego uczynki są złe (7,7).

W czym przejawia się owa nienawiść? Przede wszystkim w radykalnym odrzuceniu przez „świat” osoby Jezusa, jako posłanego od Boga Mesjasza. Mowa jest o tym już w Prologu. Mimo iż Słowo przyszło do swojej własności, swoi Go nie przyjęli (1,11), a świat Go nie poznał (1,10). Świadcstwo Jezusa, choć poświadczane przez Ojca, nie jest przyjmowane (3,11.32). Nie wierzą w Niego Żydzi (5,38), ani nawet bracia (7,5). Jest wystawiany na próbę, aby mieli Go o co oskarżyć (8,6), a za swoją działalność prześladowany (5,16; 15,18). Spotyka się z różnego rodzaju fałszywymi oskarżeniami i obelgami: że jest opętany przez złego ducha i odchodzi od zmysłów (8,48; 10,20), określony jest jako grzesznik (9,24) i Samarytanin (8,48), co oznaczało bałwochwalcę<sup>20</sup>. Dar życia, jaki przyniósł człowiekowi (5,40), jest lekceważony. Zostaje zdradzony przez jednego z Dwunastu

<sup>16</sup> Mędała (*Stary Testament...*, s. 11) zwraca uwagę na fakt, że człowiek cierpiący, chory był uważany za grzesznika. Świetnie widać to na przykładzie Hioba.

<sup>17</sup> O nienawiści wobec siebie mówi też Jezus w 7,7. W Ewangeliiach synoptycznych nie pojawia się przypisanie komuś uczucia nienawiści wobec Chrystusa. Zapowiada on jednak, że Jego uczniowie będą znenawidzeni (Mk 13,13 i par.; Łk 6,22). W przypadku czwartej Ewangelii można by uznać, że narracja opowiada jednocześnie o życiu Jezusa, jak i o problemach wspólnoty Janowej, w tym przypadku o jej konflikcie z judaizmem. Takie dwuplanowe widzenie dzieła proponują m.in. L. Martyn (*History and Theology in the Fourth Gospel*, New York Evanston 1968) i R. E. Brown (*The Community of the Beloved Disciple*, New York 1979).

<sup>18</sup> Ten sam Psalm (w. 10) jest też cytowany w J 2,17, a w. 22 tego utworu spełnia się podczas męki Jezusa na krzyżu (19,29).

<sup>19</sup> J. H. Thayer, *Thayer's Greek-English Lexicon of the New Testament*, Peabody 2000, s. 415.

<sup>20</sup> A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, s. 328.



(13,21), wypiera się Go Piotr (18,17.25-27). Ma świadomość, że zostanie opuszczony (16,32). W czwartej Ewangelii brak jest natomiast opisu procesu Jezusa przed Sanhedrynem i oskarżenia Go o bluźnierstwo, który przekazują pozostali ewangelisti (Mk 15,53-64 i par.). Dzieje się tak prawdopodobnie dlatego, że sąd ten odbywa się niejako poprzez całe życie publiczne Chrystusa i groźba pojmania (7,30.44; 8,20; 10,39) oraz śmierci pojawia się wielokrotnie (7,19.25; 8,37.40.59; 10,31; 11,8), aż staje się formalną decyzją Wysokiej Rady: „tego więc dnia postanowili Go zabić” (11,35). Mesjasz jest w ciągłej kontrowersji z Żydami<sup>21</sup>, a spór ten dotyczy, jak się wydaje, nie tyle – jak u synoptyków – konkretnych przepisów Prawa czy przestrzegania zwyczajów religijnych, ale samej osoby Jezusa, tego kim jest. Najwyraźniejsze jest to w rozdziale ósmym, gdzie Jezus ogłasza, że jest światłością świata (w. 12) oraz powołuje się na prawdziwość swojego świadectwa związaną z jednością z Ojcem. Pokazuje też Żydom, w sposób bardzo bezpośredni, ich trwanie w niewoli grzechu i płynącą z niej konsekwencję – śmierć, jeśli w Niego nie uwierzą (ww. 24.34). W końcu zatwardzałość ich serc wyjaśnia tym, że diabła mają za ojca (w. 44), a Boga nie znają (w. 55), choć nazywają Go swoim Ojcem (w. 41). Najistotniejsze jest jednak to, że Jezus trzykrotnie w tym rozdziale (ww. 24.28.58) stosuje do siebie formułę ἐγὼ εἰμι w formie absolutnej. Nie jest ona tutaj prostą identyfikacją osoby, ale wskazuje bardzo mocno na związek Chrystusa ze sferą boską. Pochodzi ona ze starotestamentalnego samookreślenia Boga יהוה אֱנִי oraz אֱנִי יהוה, które LXX przełożyła na ἐγὼ εἰμι<sup>22</sup>. Ponadto kontekst, w jakim Jezus używa tej formuły (skutkiem niewiary w to, że „On jest”, jest śmierć z powodu własnych grzechów – w. 24) oraz „Zanim Abraham stał się, Ja jestem” – w. 58), a także reakcja, jaką wywołała wśród słuchaczy („Porwali więc kamienie, aby je rzucić na Niego” – w. 59a) są szczególne. Jest to otwarty konflikt pomiędzy światłością a ciemnością, prawdą (w. 32) a kłamstwem (w. 44), życiem (ww. 12.51) a śmiercią (ww. 21.24), wolnością, którą przynosi Syn (ww. 32.36), a niewolą grzechu (w. 34). Z kolei w rozdziale dziesiątym (ww. 24–31) występuje swego rodzaju proces, podobny do opisanych przez autorów pozostałych Ewangelii. Żydzi pytają Jezusa wprost o Jego godność mesjańską (w. 24), On zaś ją potwierdza, powołując się również na czyny spełniane w imię Ojca (w. 25), z którym stanowi On jedno (w. 30). Wypowiedź ta staje się powodem oskarżenia o bluźnierstwo i pragnienia wykonania płynącej z niego kary śmierci (w. 33). Urzędowo ów wyrok powtórzony jest już bez udziału Mesjasza przez Sanhedryn (11,47-53).

Drugi tekst, który mówi wprost o cierpieniu duchowym Mesjasza (12,27), używa czasownika ταρασσω. Termin ten pojawia się w Ewangelii Jana sześciokrotnie. Raz w swym dosłownym znaczeniu: *mącić, wzburzać, mieszać* (o wodzie sadzaw-

<sup>21</sup> W Ewangelii Jana termin ten oznacza ludzi, z którymi spotykał się Jezus, oraz typ osób odrzucających Jego osobę. (P. Szeffler, *Żydzi*, [w:] *Egzegeza Ewangelii św. Jana*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1992, s. 346).

<sup>22</sup> L. S t a c h o w i a k, *Ewangelia wg św. Jana...*, s. 241. Więcej na temat tej formuły w Janowej Ewangelii zob. S. R a b i e j, „*Ja jestem*” w *Ewangelii św. Jana znakiem boskiej godności Jezusa*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1988, 35, z. 2, s. 183–192; J. G n i l k a, *Teologia Nowego Testamentu*, Kraków 2002, s. 319–328.

ki owczej 5,7<sup>23</sup>), w pozostałych przypadkach w sensie przenośnym, oznaczając w stronie pasywnej silne wewnętrzne poruszenie, wzburzenie człowieka o charakterze raczej negatywnym. Dwukrotnie Jezus mówi do swoich uczniów: „Niech się nie trwoży (ταρρασέσθω) wasze serce” (14,1.27), obiecując im dar pokoju oraz miejsce w niebie. Chodzi zatem o to, by apostołowie przestali się lękać, by zostawili już niepokój swoich serc. Pozostałe trzy przypadki użycia czasownika odnoszą się do naznaczonych silnymi przeżyciami emocjonalnymi sytuacji z życia Jezusa<sup>24</sup>. Gdy Chrystus przybył do Betanii i zobaczył Martę płaczącą oraz płaczących Żydów, którzy z nią przyszli ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι καὶ ἐτάραξεν ἑαυτὸν (11,33). To trudne do zinterpretowania zdanie (ze względu na negatywne znaczenie czasownika ἐμβριμάομαι wskazującego na odruch dezaprobaty lub gniewu<sup>25</sup>), mimo że przez obecnych było rozumiane jako odruch przyjaźni, mogło być przez ewangelistę zamierzone w sensie postawy Jezusa wobec mocy śmierci lub niewiary Żydów oraz pewnej antycypacji własnej śmierci i grobu<sup>26</sup>. W każdym razie zwroty zdają się być synonimami i wskazują na głębokie, wewnętrzne doświadczenie Chrystusa<sup>27</sup>. Z kolei przed słowami zapowiedzi zdrady Judasza czytamy, że: Ἰησοῦς ἐταράχθη τῷ πνεύματι (13,21), z czego wynika, że fakt ten głęboko dotknął Jego wnętrza i spowodował swoisty ból.

Tylko raz Chrystus sam wyjawia swój wewnętrzny stan. Czyni to, mówiąc o zbliżającej się nieuchronnie godzinie swej męki, a zarazem uwielbienia po uroczystym wjeździe do Jerozolimy (12,23-36): Νῦν ἡ ψυχὴ μου τετάρρακται (12,27). Tekst ten wraz z kontekstem jest w pewnym sensie paralelny do opisu modlitwy w Ogrodzie Oliwnym przedstawionym przez synoptyków (Mk 14,32-40 i par.)<sup>28</sup>, przy czym tu Jezus nie prosi o oddalenie kielicha, ale o wstawienie imienia Ojca (12,28). U synoptyków<sup>29</sup> przymiotnik opisujący uczucia Jezusa to περίλυπος – *bardzo smutny, rozpaczony*. Jakie uczucia zdradza to wyznanie u Jana? Czy było to doznanie – jak tłumaczą Biblia Tysiąclecia i Poznańska – lęku<sup>30</sup>, czy też zamętu<sup>31</sup>, czy – jak

<sup>23</sup> Ponadto jeszcze raz w wersecie 5,4, czyli lekcji obecnej w niektórych kodeksach (m.in. A C<sup>3</sup> L).

<sup>24</sup> *Exegetical Dictionary of the New Testament*, ed. H. Balz, G. Schneider, vol. 3, Grand Rapids 1993, s. 336.

<sup>25</sup> Por. L. Stachowiak, *Ewangelia wg św. Jana...*, s. 277. P. Perkins uważa, że ewangelista ma na myśli poirytowanie lub gniew Jezusa (*Ewangelia według świętego Jana*, [w:] *Katolicki komentarz biblijny*, red. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, Warszawa 2001, s. 1152).

<sup>26</sup> Por. A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia...*, s. 340. R. Schnackenburg pisze, że jest to, być może, przykład Janowej ironii, gdyż emocje Jezusa odnoszą się raczej do niewiary Żydów lub potęgi śmierci (*Jesus in the Gospels. A Biblical Christology*, Louisville 1995, s. 241).

<sup>27</sup> F. J. Mooney, *The Gospel of John*, Collegeville 1998, s. 341.

<sup>28</sup> Krótki przegląd opinii egzegetów na temat relacji narracji synoptycznych z Janową podaje B.-G. Kim (*The Voice from Heaven in the Gospel of John: Meaning and Function of John 12: 20-36*, Kampen 1999, s. 70).

<sup>29</sup> Oprócz Łukasza.

<sup>30</sup> W tłumaczeniu ekumenicznym NT (Warszawa 2005) użyto słowa *zatrwożyć się*. Podobnie tłumaczy także R. Bultmann (*The Gospel of John. A Commentary*, Oxford 1971, s. 427): „Boję się”, gdyż ψυχὴ μου to zwyczajny sposób na zastąpienie „ja”. Przeciwno widzeniu tu lęku wypowiada się R. Schnackenburg (*The Gospel according to St John*, vol. 2, Tunbridge Wells 1990<sup>4</sup>, s. 387).

<sup>31</sup> *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, tłum. R. Pospolski, M. Wojciechowski, Warszawa 1993.

proponuje ks. Stachowiak – wstrząsu<sup>32</sup>, czy też udreki<sup>33</sup>? Wyrażenie bardzo podobne znajduje się w kilku psalmach, na przykład w Ps 42<sup>34</sup>, w wersecie siódmym: πρὸς ἑμαυτὸν ἢ ψυχῆ μου ἐταράχθη, które tłumaczy hebrajski tekst: תַּשְׁתַּחֲוֶה נַפְשִׁי אֱלֹהֵי עַלְי נַפְשִׁי. Hebrajski rdzeń שיח (שחח) oznacza *pokłonić się, pogrążyć się*, a w użytej tu koniugacji *hitpolel* – *być przygnębionym, zrozpaczonym*. Z kolei w Ps 6,4 czytamy: וַנִּפְשֵׁי נִבְהַלְהָ נֹאדֵר και ἢ ψυχῆ μου ἐταράχθη σφόδρα. Tutaj pojawia się w tekście hebrajskim czasownik wywodzący się od rdzenia בהל, który wyraża ideę bycia zaniepokojonym, strwożonym, przerażonym; emocje związane z napotkaniem czegoś nieoczekiwanego, zagrożenia lub katastrofy<sup>35</sup>. Chodziłoby więc prawdopodobnie w tekście J 12,27 o doświadczenie związane z uświadomieniem sobie przez Jezusa bliskości owej godziny, być może było to takie uczucie, jakie towarzyszy stanięciu oko w oko z własną śmiercią, uczucie trwogi, chwili przerażenia, wewnętrznego wzburzenia, niepokoju. Należałoby więc rozumieć stan Chrystusa jako moment głębokiego wstrząsu emocjonalno-duchowego, czyli z pewnością jako doświadczenie cierpienia moralnego.

### 3. Wnioski teologiczne

Przedstawiona analiza egzegetyczna, choć cząstkowa ze względu na charakter opracowania, pozwala na wyprowadzenie wniosku, iż temat cierpienia duchowego Mesjasza przewija się w pewien sposób przez całą księgę. W ten sposób czwarty ewangelista dopełnia obraz zapowiadanego Mesjasza. W Jego osobie spełniają się zapowiedzi proroków, szczególnie zaś obraz cierpiącego, odrzuconego sługi JHWH z czwartej pieśni Deutero-Izajasza (Iz 52,13–53,12) oraz ucisk prześladowanego z Ps 69. Cierpienie to jest nie tylko związane z doświadczeniem odrzucenia Jezusa jako osoby, ale chyba przede wszystkim ze świadomością bardzo poważnych i ostatecznych konsekwencji z niego płynących. Bowiem jedynie Jezus mówi całą prawdę usłyszaną od Ojca (8,26.40), zna Go (8,55) i cały życiem objawia (14,9). Tylko On jako Syn może dać prawdziwą wolność od grzechu (8,36) i życie w obfitości (10,10b). Mimo to wielu nie uwierzyło w Niego, czyli wybrało ciemność i stan potępienia (3,18-20). Ten wybór przeciwko Chrystusowi opisuje i wyjaśnia ewangelista, cytując starotestamentalne teksty: „Chociaż jednak uczynił On przed nimi tak wielkie znaki, nie uwierzyli w Niego, aby się spełniło słowo proroka Izajasza, który rzekł: Panie, któż uwierzył naszemu głosowi? A ramię Pańskie komu zostało objawione? Dlatego nie mogli uwierzyć, ponieważ, znów rzekł Izajasz: Zaślepił ich oczy i twarde uczynił ich serce, żeby nie widzieli

<sup>32</sup> *Ewangelia wg św. Jana...*, s. 290.

<sup>33</sup> *Ewangelia według św. Jana*, Biblia lubelska, tłumaczenie wstęp i komentarz A. Paciorek, Lublin 2000, s. 152.

<sup>34</sup> Aluzje do niego znajdują się także w innych fragmentach Ewangelii. Por. A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia...*, s. 79–80.

<sup>35</sup> *The Dictionary of Classical Hebrew*, ed. D. J. A. Clines, vol. 2, Sheffield 1995, s. 97–98.

oczami oraz nie poznali sercem i nie nawrócili się, ażeby ich uzdrowił. Tak powiedział Izajasz, ponieważ ujrzał chwałę Jego i o Nim mówił. Niemniej jednak i spośród przywódców wielu w Niego uwierzyło, ale z obawy przed faryzeuszami nie przyznawali się, aby ich nie wyłączono z synagogi. Bardziej bowiem umiłowali chwałę ludzką aniżeli chwałę Bożą” (J 12,37-43). Jezus przemawiał więc do ludzi zaślepionych (9,41), którzy nie chcieli Go zrozumieć ani przyjąć, opierając się na swoim ludzkim rozumowaniu, iż Mesjasz i żaden prorok nie pochodzi z Galilei (7,41.52) oraz że jest On grzesznikiem, ponieważ uzdrawia w szabat (9,16.24). Sprzeciwiają się oni woli Boga, który pragnie, by wszyscy żyli na wieki (6,39 n.). Wielokrotne próby zabicia Jezusa, zakończone wykonaniem wyroku ręką rzymskich żołnierzy, świadczą o stałości postawy wrogości<sup>36</sup>. Przyjście Mesjasza i Jego działalność powoduje, że odtrącający Go nie mają usprawiedliwienia dla swego grzechu (15,22), a ostatecznie niewiara w Niego spowoduje ich śmierć (8,24). Oprócz tego doświadczenia konfrontacji z siłami władcy tego świata były w życiu Chrystusa momenty szczególnego natężenia bólu psychicznego, przede wszystkim wobec perspektywy własnej śmierci, na którą jednak dobrowolnie się zgadza (10,17 n.). To cierpienie nie jest jednak bezowocne, podobnie jak ból rodzącej kobiety, bo po nim następuje radość z narodzin nowego człowieka (16,21). Tak jak Bóg w Starym Testamencie porównywał swoją decyzję nawiedzenia ludu, mającą na celu jego zbawczą przemianę, do krzyku rodzącej kobiety (Iz 42,14), tak i cierpienie Jezusa przyniosło moc, aby ci, którzy Go przyjęli, stali się dziećmi Bożymi (1,12).

## SPIRITUAL SUFFERING OF MESSIAH IN THE GOSPEL OF SAINT JOHN

### S u m m a r y

The author of the Fourth Gospel wants his readers to believe in Jesus as Messiah and Son of God. As the former one, Jesus fulfills prophetic announcements not only as a King and Judge but also as a suffering servant of YHWH. The article deals with the spiritual aspect of the suffering of Christ during his public activity. There are two main verbs that carry the connotation of that kind of pain: “to hate” (*miseō*) and “to trouble, to upset” (*tarassō*) used in the passive form. The Messiah is the object of the world’s hatred and experiences deep emotional agony when faced with the coming hour of his death.

<sup>36</sup> U Jana Jezus nie zapowiada trzykrotnie swojej męki, śmierci i zmartwychwstania (jak zanotowali to wszyscy synoptycy), jednak jest świadomy zagrożenia życia. W gorączce polemiki Jezus zadaje oponentom ważne pytanie: „Dlaczego usiłujecie mnie zabić?” (7,19, por. 8,37.40). O tym, że nauczyciel z Nazaretu może zginąć, wiedzą zresztą także mieszkańcy Jerozolimy (7,25), jest to sprawa wyczuwalna nawet dla osób niezwiązanych ściśle z Jezusem.

Ks. SŁAWOMIR ZIELIŃSKI

Uniwersytet Śląski w Katowicach

## PODSTAWY APOLOGETYKI KONSTRUKTYWNEJ PAULA DE BROGLIEGO

Druga połowa XIX w. we Francji wyróżnia się szczególnym rozwojem apologetyki. Zaznaczyło się to w poszukiwaniu nowych metod i sposobów odparcia wyzwań kierowanych pod adresem chrześcijaństwa ze strony nauki i filozofii. W obszernej literaturze apologetycznej tego okresu można wyróżnić generalnie dwa nurty: apologetykę defensywną i apologetykę konstruktywną. Podstawowym celem apologetyki defensywnej była obrona chrześcijaństwa poprzez odpowiedź na ataki formułowane przeciwko doktrynie chrześcijańskiej. Apologetyka konstruktywna natomiast miała ukazywać w pozytywny sposób chrześcijańską prawdę. Jej celem miało być uzasadnianie wiarygodności chrześcijaństwa poprzez poszukiwanie i wyjaśnianie motywów wiarygodności<sup>1</sup>. Apologetyka konstruktywna nie była jednorodna. Część apologetów podejmowała próby poszukiwania wiarygodności w obrębie metod tradycyjnych, inni podjęli trudne dzieło opracowania nowych metod, zwłaszcza typu podmiotowego<sup>2</sup>.

Wśród przedstawicieli apologetyki konstruktywnej znaczące miejsce zajmuje Auguste Théodore Paul de Broglie<sup>3</sup>. W 1875 r. został powołany do istnienia

---

<sup>1</sup> E. Hocedez, *Histoire de la théologie au XIX<sup>e</sup> siècle*, t. 3: *Le règne de Léon XIII (1878–1903)*, Bruxelles–Paris, s. 196, 197.

<sup>2</sup> Tamże, s. 204. Wśród najbardziej znanych przedstawicieli metod typu podmiotowego należy wymienić: E. Bougaud, L. Ollé-Laprune'a, G. Fonsegrive'a i M. Blondela.

<sup>3</sup> A. Th. P. de Broglie (1834–1895), francuski teolog, apologeta, ksiądz katolicki. Otrzymał tradycyjne wychowanie katolickie. Po studiach politechnicznych i kilku latach pracy jako oficer marynarki rozpoczął studia filozoficzno-teologiczne w seminarium w Issy i Saint-Sulpice. Świecenia kapłańskie przyjął w 1870 r. W latach 1870–1879 wykładał teologię w École Libre des Hautes Études. Od 1873 r. był kapłanem École Normale d'Auteuil i École Jean-Baptiste Say. W tym okresie odkrył wielkie braki w kulturze chrześcijańskiej u swych wychowanków, którzy jednocześnie ulegali przemożnym wpływom idei pozytywizmu. Postanowił skoncentrować swe zainteresowania na tematyce pochodzenia chrześcijaństwa i historii religii. Dzięki systematycznej pracy apologetycznej przygotował solidne odpowiedzi na wyzwania płynące ze strony pozytywistów z kręgu A. Comte'a, czy ewolucjonistów ze szkoły H. Spencera i G. W. F. Hegla, czy też ateistycznych transformistów. Współpraca z periodykiem „*Annales de philosophie chrétienne*” przyniosła mu renomę ze względu na solidną znajomość tendencji, które w Niemczech spowodowały rozwój studiów zajmujących się pochodzeniem chrześcijaństwa. Wpłynęło to także na silny rozwój podobnych trendów w jego ojczyźnie. W kościołach Paryża wygłosił szereg konferencji dotyczących problemów życia nadprzyrodzonego i grzechu pierworodnego. Miał wiele wystąpień o charakterze apologetycznym i typowo teologicznym oraz z zakresu psychologii. – Y. Marchasson, *Broglie Auguste Théodore Paul de*, [w:] *Dictionnaire des religions*, red. P. Poupard, 3<sup>e</sup> édit., t. 1, Paris 1993, s. 251–253; P. A. Largent, *L'abbé de Broglie, sa vie et ses oeuvres*, Paris 1903; tenże, *Broglie*, [w:] *Dictionnaire de théologie*

Instytut Katolicki w Paryżu, składający się z trzech wydziałów: teologicznego, filozoficznego i prawa kanonicznego<sup>4</sup>. Dwie wielkie postaci nazwały początki tej paryskiej uczelni: M. d'Hulst<sup>5</sup> i Paul de Broglie. Temu drugiemu powierzono Katedrę Apologetyki Chrześcijańskiej powołanej do istnienia w 1880 r.<sup>6</sup>

Apologetyczne dzieło de Brogliego jest bogate, różnorodne i naznaczone elementami nowatorskimi. Nie jest łatwo usytuować jego refleksje w perspektywie apologetyki francuskiej drugiej połowy XIX stulecia. Można spotkać się tu z różnymi opiniami. L. Cristiani włącza de Brogliego w nurt apologetyki nowożytnej, stawiając jego postulaty apologetyczne obok metody immanencji M. Blondela i metody konwergencji ewolucjonistycznej P. Teilharda de Chardin<sup>7</sup>. F. Rodé umieszcza jego apologetyczne dzieło w perspektywie apologetyki naukowej<sup>8</sup>. Natomiast J. Bellamy zauważa, że jego „nowatorskie” zabiegi apologetyczne nie wykroczyły poza metodę tradycyjną czy apologetykę doktrynalną (klasyczną), dążąc jedynie do jej udoskonalenia czy zwiększenia skuteczności. W tym wymiarze był niezastąpiony, oryginalny i nieznużony<sup>9</sup>. P. Colin dostrzega jego specyfikę w ogromnej różnorodności podejmowanych tematów apologetycznych, które pojawiły się na pierwszym planie w dobie kryzysu modernistycznego<sup>10</sup>.

Należy także podkreślić, że de Broglie był dobrze przygotowany od strony naukowej i teologicznej, aby podjąć zadanie apologety. „Wyjaśnić” i „obronić” katolicką wiarę to przyjęte i główne zadanie, jakie sobie wyznaczył. Co więcej, chciał tego dokonać, odwołując się do oryginalnej metody, którą potrafił zaadaptować do współczesnej mu mentalności, aby uzyskać jak największą efektywność<sup>11</sup>.

*catholique*, t. 2, Paris 1932, kol. 1133–1137; S. Zieliński, *Broglie Auguste Théodore Paul de*, [w:] *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki [i in.], Lublin–Kraków 2002, s. 178, 179.

<sup>4</sup> Ph. Capelle, *Introduction*, [w:] *Philosophie et apologetique. Maurice Blondel cent ans après*, red. Ph. Capelle, Paris 1999, s. 8.

<sup>5</sup> Maurice Le Sage de Hauteroche d'Hulst (1841–1896) jest jednym z pierwszych rektorów Instytutu Katolickiego w Paryżu, prowadząc wykłady z apologetyki filozoficznej. Bronił wiary w obliczu ataku ze strony pozytywizmu i idealizmu. Utożsamiał filozofię chrześcijańską ze scholastyką. Usiłował zaadaptować argumentację apologetyczną do ducha naukowego ówczesnego czasu. W relacji nauka – wiara jest autentycznym zwolennikiem poszukiwania zgodności między religią i rozwojem nauki. Rozwinał sugestie F. Duilhé de Saint-Projeta, dotyczące tzw. apologetyki naukowej. – J.-C. Meyer, *Hulst Maurice de*, [w:] *Dictionnaire des théologiens et de la théologie chrétienne*, red. G. Reynald, Paris 1998, s. 227, 228; S. Zieliński, *Podstawy metodologiczne naukowej apologetyki wiary chrześcijańskiej François Duilhé de Saint-Projeta*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 2001, t. 29, s. 167–181.

<sup>6</sup> Katedra Apologetyki Chrześcijańskiej w Instytucie Katolickim miała być odpowiedzią na utworzenie Katedry Historii Religii w Collège de France, którą powierzono byłemu pastorowi (A. Réville), przedstawicielowi protestantyzmu liberalnego. – Por. P. Colin, *L'apologetique à l'Institut catholique de Paris*, [w:] *Philosophie et apologetique. Maurice Blondel cent ans après*, red. Ph. Capelle, Paris 1999, s. 109.

<sup>7</sup> L. Cristiani, *Nos raisons de croire. Sens et vertu de l'apologetique*, Paris 1957, zob. rozdz. VI – Apologetiques modernes.

<sup>8</sup> F. Rodé, *Le miracle dans la controverse moderniste*, Paris 1965, s. 34.

<sup>9</sup> J. Bellamy, *La théologie catholique au XIX<sup>e</sup> siècle*, 3<sup>e</sup> édit., Paris 1904, s. 219.

<sup>10</sup> P. Colin, *L'apologetique à l'Institut catholique de Paris*, s. 110–111.

<sup>11</sup> J. Bellamy, *La théologie catholique au XIX<sup>e</sup> siècle...*, s. 163.

## 1. Struktura argumentacji apologetycznej

W sposób doskonały potrafił de Broglie ukazać apologetykę jako dyscyplinę zarówno niezmienną, jak i otwartą na dalszy rozwój<sup>12</sup>. Wynikało to z tego, że z jednej strony zajmuje się on apologetyką doktrynalną, tradycyjną, w której odwołuje się głównie do Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu, natomiast z drugiej ubogacając ją elementami pochodzącymi ze świata nauki i filozofii<sup>13</sup>. Ponadto był przekonany, że apologetyka, jaką zaproponował de F. R. de Chateaubriand i inni apologetyci początku stulecia, nie prezentuje już siły przekonywającej, jak na początku wieku XIX<sup>14</sup>. To nie w pięknie, jego zdaniem, należy szukać argumentów na wiarygodność chrześcijaństwa, lecz w jego charakterze nadprzyrodzonym, którym zdecydowanie przewyższa inne religie<sup>15</sup>.

Nic więc dziwnego, że w tej perspektywie, de Broglie rozumie apologetykę, jako dyscyplinę składającą się z trzech głównych traktatów. Pierwszy traktat o charakterze historycznym, ukazujący absolutną wyższość chrześcijaństwa nad innymi religiami. Drugi, filozoficzny, opierający się w części na wydarzeniu religijnym, zawiera argumentację ukierunkowaną na stwierdzenie istnienia Boga – Stwórcy i niektórych jego przymiotów. Ostatni, trzeci traktat bardziej rozbudowany niż poprzednie ma prowadzić do uzasadnienia wyjątkowości i transcendencji chrześcijaństwa, prowadząc do wniosku, że doktryna zawarta w Ewangelii opiera się na świadectwie samego Boga, a chrześcijaństwo jest jedyną prawdziwą religią<sup>16</sup>. Natomiast argumentacja dotycząca wiarygodności chrześcijaństwa składa się z czterech punktów: 1. konieczność chrześcijaństwa dla rozwiązania problemu przeznaczenia ludzkiego; 2. argumenty historyczne; 3. argumenty pochodzące z samej doktryny. Do wspomnianych dołącza jeszcze argumenty, jakie można znaleźć

<sup>12</sup> W jednej ze swych konferencji ukazał, w czym wyraża się szczególny status apologetyki jako nauki konstruktywnej: „L'apologétique chrétienne est une science progressive qui doit s'adapter à l'état d'esprit des diverses époques. Dans notre temps où l'incrédulité est si puissante, où les objections sont si nombreuses et si efficaces, il faut des preuves plus certaines. La Providence semble avoir pourvu à ce besoin. Comme nous l'avons dit, il existe une démonstration nouvelle de la vérité du christianisme, qui ne pouvait être donnée au Moyen Age. C'est celle qui se tire de l'Évangile même, après que l'authenticité et la véracité de l'Évangile ont été directement prouvées par la critique”. – P. de Broglie, *Les conditions modernes de l'accord entre la foi et la raison*, Préface et notes par Augustin Largent, Paris 1902, s. 90.

<sup>13</sup> O konieczności rozwoju apologetyki i zarazem o odwoływaniu się do niezmiennych pryncypiów, de Broglie wypowiedział się w publikacji *Les progrès de l'apologétique*, w 1886 r. Dziełko to zostało włączone do tomiku *Religion et critique*, opublikowane tego samego roku. – J. Bellamy, *La théologie catholique au XIX<sup>e</sup> siècle...*, s. 164; A. Largent, *Préface*, [w:] P. de Broglie, *Preuves psychologique de l'existence de Dieu. Leçons faites à l'Institut Catholique de Paris*, Paris 1911, s. VIII.

<sup>14</sup> P. de Broglie, *Les fondements intellectuelles de la foi chrétienne...*, s. 159–160: „Cette preuve, tirée de la divine perfection de la doctrine chrétienne, était fort populaire autrefois, au commencement de ce siècle; les apologistes d'alors invoquent constamment les beautés de l'Évangile, de la doctrine chrétienne, comme une preuve de sa divinité. Cette preuve a cependant certains inconvénients, et elle est un peu ébranlée de nos jours par suite de l'étude qui a été faite de l'histoire des religions”.

<sup>15</sup> Tamże, s. 160.

<sup>16</sup> E. Hocedez, *Histoire de théologie au XIX<sup>e</sup> siècle*, t. 3, s. 212, 213; J. Bellamy, *La théologie catholique au XIX<sup>e</sup> siècle...*, s. 221.

w Starym Testamencie i w Ewangeliach. Jego zdaniem, wymienione cztery grupy argumentów zebranych razem stanowią pewną i solidną bazę dla wiary<sup>17</sup>.

## 2. Uzasadnienie wiarygodności chrześcijaństwa oparte na przesłankach historycznych (metoda transcendencji)

Paul de Broglie znany jest przede wszystkim z zaproponowanej, oryginalnej metody transcendencji historycznej chrześcijaństwa. Od samego początku swych zajęć w Instytucie Katolickim włączył się zwłaszcza w nurt obrony religii chrześcijańskiej. Było to związane z odkryciami etnograficznymi i rozwojem lingwistyki, co prowadziło do rozwoju pojęcia fenomenu religijnego. Pojawiło się wiele publikacji ukazujących podobieństwa występujące między chrześcijaństwem i religiami pierwotnymi, co ukierunkowało wielu badaczy na konstatację, że wszystkie religie mają taki sam początek. Pojawiały się tezy głoszące, że między fetysyzmem i chrześcijaństwem nie ma różnicy co do natury, lecz tylko różnica ilościowa. Świat zawiera w sobie immanentne pryncypium rozwoju, co sprzyja jego pozytywnemu rozwojowi. Z tego wynikają także wszystkie formy odczuć religijnych<sup>18</sup>.

Przeciwko takim twierdzeniom wystąpił de Broglie, próbując uzasadnić transcendencję chrześcijaństwa. Skierował pytanie do przeszłości, aby w niej stwierdzić zaistnienie nadprzyrodzoneści, jaka objawiła się w konkretnej historii (*le surnaturel historique*)<sup>19</sup>. Przeciwnie do ówczesnie istniejących poglądów uważał, że historia nie odrzuca nadprzyrodzoneści, bo właśnie w niej nadprzyrodzoneść się objawiła. Historia stwierdza zaistnienie konkretnych cudów. Ona nie narzuca wiary, lecz tylko ją przygotowuje i czyni możliwą. Wiara jest aktem wolnym i rozumowym. Historia tylko odkrywa taką bazę dla wiary, zajmując się studium pochodzenia chrześcijaństwa<sup>20</sup>. W perspektywie współczesnej teologii fundamentalnej może się wydawać nieco przesadzone, że poznanie nadprzyrodzoneści jest sprawą dobrego sensu lub kwestią poszukiwań historycznych, czy wspólnych afirmacji<sup>21</sup>. Wychodząc od sceptycyzmu metafizycznego, a także biorąc pod uwagę ogólny stan ducha mentalności pozytywistycznej, uważa, że w historii należy szukać punktu wyjścia i w pewnej mierze fundamentu dla swojej apologetyki. Wychodzi zatem od dwóch wydarzeń, łatwych do zaobserwowania i udokumentowania: 1) chrześcijaństwo istnieje, oraz 2) w świecie istniało i istnieje wiele różnych religii. Uważa, że historia poświadcza transcendencję chrześcijaństwa, ponieważ w rzeczywisto-

<sup>17</sup> P. de Broglie, *Les fondements intellectuelles de la foi chrétienne...*, s. 197: „[...] ces quatre preuves réunies me paraissent former comme une base très certaine et très solide de la foi”. Zob. także A. Largent, *Préface*, [w:] P. de Broglie, *Les fondements intellectuels de la Foi chrétienne*, Avec préface et notes par A. Largent, 2<sup>e</sup> édit., Paris 1905, s. 5.

<sup>18</sup> F. Rodé, *Le miracle dans la controverse moderniste...*, s. 35.

<sup>19</sup> Tamże.

<sup>20</sup> P. de Broglie, *Religion et critique*, 2<sup>e</sup> édit., Paris 1898, s. 224. F. Rodé, *Le miracle dans la controverse moderniste...*, s. 37, 38.

<sup>21</sup> F. Rodé, *Le miracle dans la controverse moderniste...*, s. 38.



ści chrześcijaństwo takie, jakie zaistniało, nie może znaleźć przyczyn swego zaistnienia tam, gdzie doszukują się ich pozostałe religie. Jest zatem wydarzeniem jedynym w swym rodzaju (*in sui generis*), po ludzku niemożliwym do wyjaśnienia. Chrześcijaństwo jest więc czymś nadprzyrodzonym w wymiarze historycznym. Ponieważ kontestuje się wartość chrześcijaństwa w obliczu filozofii i nauki, apologetyka powinna wykazać, jak pogodzić chrześcijaństwo z filozofią najwyższych lotów oraz że wszystkie obiekcje typu naukowego nie mają znaczenia, jednym słowem, tracą swą treść w obliczu chrześcijańskiej wiary<sup>22</sup>. Zadaniem nowej metody jest poszukiwanie i gromadzenie różnego rodzaju argumentów, które przedstawiają, że chrześcijaństwo może pochodzić tylko od Boga<sup>23</sup>.

Zasadniczo pryncypia tej metody zostały przedstawione w publikacji *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions* (1895)<sup>24</sup>. W tej publikacji, de Broglie ujmuje całą argumentację w pięć podstawowych idei: 1) przygotowanie prorockie chrześcijaństwa i jego sytuacja w historii; 2) doktryna chrześcijańska dotycząca Boga i człowieka, z której wynika, że można mówić o szczególnej dyspozycji duszy, nazwanej duchem chrześcijańskim; 3) życie założyciela chrześcijaństwa; 4) jego cuda; 5) nawrócenie świata rzymskiego na chrześcijaństwo. Ze studium tych charakterystycznych rysów wynika, że nie można znaleźć im równych w innych religiach oraz że wskazują one na transcendencję chrześcijaństwa<sup>25</sup>.

W podjętej argumentacji de Broglie wychodzi od faktu, że religia istnieje od początku historii świata. Potwierdzają to badania historii. Nie istnieje tylko jedna religia, lecz są one liczne. W duchu naukowym należy je poznać, następnie wyodrębnić elementy wspólne, które upodabniają jedną religię do drugiej. Następnie należy te elementy porównać, czy ewentualnie zasługują na przyjęcie ze strony człowieka. Jest to zatem dokładny egzamin znanych religii, który prowadzi, zdaniem de Brogliego, do stwierdzenia „absolutnej transcendencji” (*transcendance abso-*

<sup>22</sup> P. de Broglie, *Les fondements intellectuelles de la foi chrétienne...*, s. 31, 32: „Si nous considérons ce grand fait de l'existence, de la doctrine, des institutions du christianisme; si nous considérons ce fait dans son ensemble, à partir de ses origines dans les prophètes, en poursuivant notre étude dans l'histoire de l'Église, et en descendant ainsi jusqu'à nos jours; si nous considérons ce fait dans toutes ses parties et sous ses différents aspects, nous trouverons dans un grand nombre des aspects et des parties de ce fait une preuve et souvent une preuve évidente de la réalité d'une action divine, surnaturelle, d'une intervention de Dieu toute spéciale, qui a été la base du christianisme. Le christianisme se distingue de toutes les autres religions; c'est une religion unique, transcendante; il y a en elle, à différents points de son histoire et sous les différents aspects où on la considère, des choses qui ne se voient nulle part ailleurs, qui sont en dehors des lois ordinaires de l'évolution de la pensée humaine”. Tamże, s. 41: „Cette démonstration, chacun peut la former de cette manière, en examinant le christianisme comme un grand fait historique et social, en recherchant les raisons qui peuvent expliquer ce qu'est ce fait en lui-même. On pourra reconnaître d'abord qu'il est transcendant, c'est-à-dire supérieur à tous les faits de l'histoire religieuse, qu'il est hors de pair; et ensuite que s'il est ainsi transcendant, s'il dépasse tous les autres, c'est parce qu'il est divin. Une fois le fait général du christianisme constaté comme divin, le fondement de ce fait, l'Évangile, ne peut pas être une erreur”. Por. E. H o c e d e z, *Histoire de la théologie au XIX<sup>e</sup> siècle*, t. 3, ..., s. 212.

<sup>23</sup> P. de Broglie, *Les fondements intellectuelles de la foi chrétienne...*, s. 32: „Cette nouvelle méthode consiste donc à rechercher et à rassembler sur le christianisme toutes ces preuves différentes, de façon à montrer d'une manière générale que le fait chrétien ne peut venir que de Dieu”.

<sup>24</sup> L. C r i s t i a n i, *Nos raisons de croire...*, s. 84.

<sup>25</sup> J. B e l l a m y, *La théologie catholique au XIX<sup>e</sup> siècle...*, s. 222.

lue) najprzód religii żydowskiej, a później chrześcijaństwa, które jest doskonałym wypełnieniem judaizmu. Studium historii Izraela stawia badacza wobec szczególnego faktu, który określa jako jedyny i niezgłębiony, a mianowicie „monoteizm Hebrajczyków”. W jaki sposób ten niepozorny naród, bez znaczenia politycznego, bez większych zdobyczy cywilizacyjnych czy bez szczególnych osiągnięć na polu filozoficznym mógł sam „wypracować” ideę czystego monoteizmu, w epoce, w której powszechnie panował i był propagowany politeizm? Nie jest to możliwe do wytłumaczenia w sposób naturalny. Nie jest to jednak podstawowy argument. W historii narodu żydowskiego de Broglie zwraca uwagę na drugi element charakterystyczny, wskazujący na transcendencję, który wyróżnia tę religię od innych. Jest to fakt „proroctwa mesjańskiego”. Proroctwo to zawarte jest na kartach Pisma Świętego. Jest ono uprzedzające w stosunku do zapowiadanych wydarzeń i jest realizowane do końca. Chrystus przybywa, aby wypełnić dzieło zapowiadane przez proroków. Ponadto wypełnia je mimo sprzeciwu i niesprzyjających okoliczności czasu. Proroctwo to zostało potwierdzone jego życiem i śmiercią<sup>26</sup>.

Formowanie się doktryny chrześcijańskiej odrzuca jakąkolwiek eksplikację ludzką. Doktryna chrześcijańska jest oryginalna, jedyna w swym rodzaju i możliwa do zrozumienia dla każdego człowieka. Można mówić, że w chrześcijaństwie jest zawarta synteza dobra, obecnego w różnych religiach<sup>27</sup>. Wspomniana synteza nie jest wypadkową wcześniejszych doktryn religijnych. Doktryna chrześcijańska zdecydowanie i wyraźnie przekracza nie tylko wcześniej istniejące religie, takie jak buddyzm, ale i sam judaizm, który z kolei był szczególną formą religii pośród innych. Refleksje te prowadzą zatem do stwierdzenia, że chrześcijaństwo musi mieć swą genezę w „przyczynie wyższej” (*cause supérieure*). Jezus Chrystus potwierdzał to często i czego nauczali Jego uczniowie. Potwierdza to także analiza natury chrześcijaństwa<sup>28</sup>.

Oryginalna jest także propozycja uzasadnienia pochodzenia Pięcioksięgu od Mojżesza, poprzez zaakcentowanie tzw. nadprzyrodzoności historycznej (*le surnaturel historique*), tzn. transcendencji chrześcijaństwa w porównaniu z innymi religiami. Metoda zwykła przedstawiała Pięcioksiąg jako w całości dzieło Mojżesza, autora i świadka tych wielkich wydarzeń. Natomiast de Broglie proponuje inną drogę. Jego zdaniem, kwestie krytyki literackiej powinny ustąpić miejsca pewnym kwestiom historycznym, którymi można się zająć bez odnoszenia się do wstępnego zagadnienia autentyczności Pięcioksięgu. Stosując to pryncypium do wielkich wydarzeń, które prezentują Mojżesza jako wyzwoliciela i prawodawcę Izraela, de Broglie proponuje uzasadnienie trzech tez: 1) wyjście Izraelitów dokonało się pod przewodnictwem Mojżesza; 2) promulgował on prawo religijne, które zostało przyjęte i zaakceptowane przez naród; 3) ogłoszone przez Mojżesza prawo zawierało podstawy dogmatyczne monoteizmu i zakaz idolatrii oraz przedstawienia boskości<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> L. Cristiani, *Nos raisons de croire...*, s. 85.

<sup>27</sup> Tamże.

<sup>28</sup> Tamże, s. 86.

<sup>29</sup> J. Bellamy, *La théologie catholique au XIX<sup>e</sup> siècle...*, s. 219.

Należy także dodać, że de Broglie wprowadza rozróżnienie między uzasadnieniem transcendencji chrześcijaństwa i uzasadnieniem jego boskości. Aby wykazać, że dana religia jest wyjątkowym faktem historycznym, jedynym w swym rodzaju, przewyższającym wszystkie inne, co do natury i stopnia, niemożliwym do wyjaśnienia na podstawie praw naturalnych, niekoniecznie należy odwołać się do pojęcia Boga Stwórcy. Teza dotycząca transcendencji chrześcijaństwa zakłada także odwołanie się do pryncypiów filozoficznych, wykorzystywanych przez racjonalistów, chcących wyjaśnić pochodzenie religii chrześcijańskiej za pomocą ogólnego prawa ewolucji. Apologeta katolicki ma prawo do korzystania z tych samych pryncypiów i tego samego porządku argumentów, co jego przeciwnicy, aby ukazać słabość i niewystarczalność ich tez. Jest zatem możliwe uzasadnienie transcendencji chrześcijaństwa bez odwołania się do pojęcia Boga Stwórcy. Jest to jedyna możliwość spotkania się apologety na wspólnym terenie z różnego rodzaju przeciwnikami, ewolucjonistami, pozytywistami, zwolennikami Kanta i innymi, którzy odrzucają metafizykę<sup>30</sup>.

Wykłady z historii religii zachęciły de Brogliego do poznania zoroastryzmu, wedyzmu, buddyzmu, historii religii żydowskiej i profetyzmu. Wszedł w dyskusję z E. Renanem, zarzucając mu przypisanie zbudowania monoteizmu pracy proroków. Ze swej strony usiłował wykazać, że pryncypia monoteizmu znajdują się już w Pięcioksięgu. Jego metoda jest nowa ze względu na wybór obszaru pracy. Jest nim teren nauki zajmowany przez przeciwników<sup>31</sup>. W kwestii powstania i genezy religii, P. de Broglie odcina się od szkoły tradycjonalistów francuskich, reprezentowanych między innymi przez F. R. de Lamennais'go, L. de Bonalda i A. Nicolasa<sup>32</sup>.

### 3. Wiarygodność chrześcijaństwa oparta na przesłankach filozoficznych

Ciekawym przykładem nowych dróg w apologetyce przełomu stuleci jest seria pięciu konferencji, ogłoszonych w Instytucie Katolickim w Paryżu, zebranych pod wspólnym tytułem *Preuves psychologiques de l'existence de Dieu*<sup>33</sup>. Profesor Instytutu, de Broglie, wprowadza wyraźne zmiany do swej metody apologetycznej. Opuszcza teren czysto historyczny argumentacji, aby obecnie podjąć problematykę od strony metafizycznej<sup>34</sup>. Argumentacja historyczna pozwoliła na wskazanie transcendencji chrześcijaństwa. Obecnie to podejście już nie wystarcza, chociaż ta droga miała swe wyraźne zalety w konfrontacji ze zwolennikami powszechnej ewolucji religii i zwolennikami pozytywizmu. Należy obecnie pod-

<sup>30</sup> Tamże, s. 221, 222.

<sup>31</sup> Y. Marchasson, *Broglie Auguste Théodore Paul de...*, s. 251, 252.

<sup>32</sup> Tamże, s. 252.

<sup>33</sup> Paris 1911.

<sup>34</sup> Jako filozoficzne wprowadzenie do apologetyki przyjmuje się publikację *Le positivisme et la science expérimentale*. Do tej publikacji odwołamy się w dalszej części artykułu poświęconej ocenie pozytywizmu.

jąc refleksję metafizyczną, która pozwoli z jednej strony na spojrzenie całościowe, a z drugiej na spojrzenie w perspektywie pryncypiów koniecznych przyczynowości, celowości, kontyngencji i rozumu. W tej nowej perspektywie podejmuje kwestię istnienia Boga, wykorzystując nowy sposób argumentacji<sup>35</sup>.

### a. „Ludzkie ja” punktem wyjścia argumentacji

Pięć wspomnianych konferencji, to pięć różnych argumentacji na istnienie Boga. Pierwsze trzy zaczynają się od charakterystycznego stwierdzenia: „argument tiré du moi humain...”. Oznacza to, że zaczyna poszukiwanie argumentów od zwrócenia się do człowieka i jego świadomości oraz jego doświadczenia. W pierwszym argumencie odwołuje się do człowieka jako bytu obdarzonego inteligencją i zarazem niedoskonałego. Następnie do jego różnych władz i możliwości. W końcu analizuje jego relacje do innych bytów<sup>36</sup>. Piąta konferencja poświęcona jest psychologicznemu wymiarowi poznania Absolutu<sup>37</sup>.

Jako baza wyjściowa służy zatem „ludzkie ja” (*moi-humain*) rozumiane jako jedyny i fundamentalny fakt psychiczny. Na tym poziomie człowiek uświadamia sobie, wobec swej niedoskonałości, potrzebę istnienia pierwszej przyczyny, mającej charakter rzeczywisty, konieczny i doskonały<sup>38</sup>. Metoda, jaką podejmuje de Broglie, jest podobna do tej, jak podjął René Descartes w *Rozprawie o metodzie* (1637) czy *Medytacjach o pierwszej filozofii* (1640). Kartezjusz, wielki przeciwnik perypatetyzmu, zaproponował nową bazę – fakt ludzkiej egzystencji, wyrażony w stwierdzeniu: *cogito ergo sum*<sup>39</sup>. Człowiek na bazie refleksji o sobie samym wznosi się ku Bogu, stwierdzając zarazem swą niedoskonałość, relatywność i zależność. Nie jest to zatem czysty sylogizm, lecz oparcie się na swym własnym doświadczeniu<sup>40</sup>.

<sup>35</sup> P. de Broglie, *Preuves psychologiques de l'existence de Dieu...*, s. 4: „L'avantage de la méthode que j'ai suivie a été de me permettre de combattre les partisans de l'évolution religieuse universelle sur le terrain de l'histoire, sans faire intervenir aucun principe métaphysique ou dogmatique, et de montrer que leur principe exclusif du surnaturel, lequel est un vrai dogme négatif, ne cadre pas avec les faits et doit être rejeté. Mais il faut toujours en venir aux questions métaphysiques; elles sont si étroitement liées aux faits, et leur solution est si nécessaire, est si avidement désirée par l'esprit humain, qu'il n'est possible de les écarter que provisoirement. J'ai donc quitté l'année dernière le terrain purement historique, ce terrain, si j'ose dire, positiviste dans le sens légitime du terme, c'est-à-dire l'étude impartiale des faits, en faisant, d'une manière provisoire, abstraction des principes métaphysiques, (la prétention à rendre cette abstraction définitive est le vice même du positivisme); et j'ai entrepris l'exposé des preuves de l'existence du Dieu créateur, c'est-à-dire la solution du vaste problème des origines de l'univers”. Zob. tamże, s. 16–19.

<sup>36</sup> Tamże, s. 16.

<sup>37</sup> Tamże, s. 101: „[...] le fait psychologique de la connaissance de l'absolu”.

<sup>38</sup> Tamże, s. 45: „[...] nous avons pris comme base expérimentale de notre démonstration le moi humain considéré en lui-même, comme un seul et unique fait psychologique fondamental, et nous avons reconnu que, quelque idée que l'on se fasse de la personnalité humaine, on se trouve toujours en présence d'un fait réel et imparfait, qui exige une cause première réelle, nécessaire et parfaite”.

<sup>39</sup> Tamże, s. 19–23.

<sup>40</sup> Tamże, s. 22, 23: „Je pense, donc je suis. Je suis imparfait, donc je suis contingent, et j'ai été produit par une cause parfaite. Il sera utile et intéressant d'exposer cet argument, d'en montrer la force, et surtout d'examiner s'il est à l'abri des objections de la philosophie moderne. Je pense, je doute, je souffre, j'aime, je vis, je veux, donc je suis. Telle est la première base expérimentale de

Opierając się na wewnętrznym wymiarze ludzkiej świadomości, de Broglie wyróżnia zatem trzy wymiary podstawowych faktów: 1) „ja”, jako fundament i podmiot wszystkich faktów świadomości; 2) myśli, odczucia i ciąg następujących po sobie aktów, dzięki którym „ja” objawia się sobie; 3) pewne elementy stałe, konieczne i abstrakcyjne idee, pryncypia metafizyki, fundamentalne pryncypium moralności<sup>41</sup>.

## **b. Chrześcijaństwo integralną odpowiedzią na potrzeby człowieka**

Przedmiotem zainteresowania francuskiego Profesora jest chrześcijaństwo jako całość, „le fait tout entier du christianisme”<sup>42</sup>. Chodzi zatem o fakt chrześcijaństwa. Co więcej, fakt ten dotyczy nie tylko ludzkiej inteligencji, jak podkreślała to apologetyka klasyczna, ale także odnosi się do „serca”, ma wypełnić serce<sup>43</sup>. Chrześcijaństwo oddziałuje także na ludzkie serce. Argumentem staje się również oddziaływanie Ewangelii na serce<sup>44</sup>. To, że chrześcijaństwo dotyczy „całego człowieka”, prowadzi do skonkretyzowania koncepcji antropologicznej. Ukazuje ją de Broglie w perspektywie trzech podstawowych misteriów chrześcijańskich: Trójcy Świętej, Wcielenia i Odkupienia. Antropologia jest ściśle związana z pojęciem Boga. Pojęcie człowieka niejako wynika z pojęcia Boga. Fundament wizji człowieka zawarty jest na pierwszych stronach Biblii, mówiący o człowieku, który staje się obrazem Boga<sup>45</sup>.

Chrześcijańska wizja człowieka ukazuje go jako wywyższonego i ubóstwionego, powołanego do komunii, wspólnoty z Bogiem. Autor podkreśla charakter chrystocentryczny antropologii chrześcijańskiej (rola Wcielenia dla właściwego rozumienia człowieka, wywyższenie człowieka w Chrystusie, dzięki łasce)<sup>46</sup>. W całym tym przedsięwzięciu, człowiek zachowuje swą tożsamość<sup>47</sup>. Żadna inna filozofia czy religia nie proponują takiej dojrzałej i integralnej wizji człowieka.

Akcentowanie faktu, że chrześcijaństwo dotyczy „całego człowieka”, oznacza także, że odpowiada ono na najgłębsze jego potrzeby, a zwłaszcza na potrzebę poznania swego przeznaczenia. Jest to jedno z podstawowych ludzkich pytań.

---

l'argument. Ce n'est pas un syllogisme; c'est l'affirmation du moi saisi dans tous ses actes. A cette première vérité expérimentale s'en joint une seconde. Je pense, mais je puis douter et ignorer. Je désire, j'aime, mais je ne possède pas l'objet de mon désir. J'aperçois des perfections qui me manquent. Donc je suis imparfait. Non seulement je suis imparfait, mais je suis un être relatif. J'ai besoin des autres êtres pour exercer mes facultés, pour atteindre la fin ou les fins auxquelles j'aspire. Je ne me suffis pas à moi-même. Je suis conditionné et dépendant”.

<sup>41</sup> Tamże, s. 93.

<sup>42</sup> P. de Broglie, *Les fondements intellectuelles de la foi chrétienne...*, s. 31.

<sup>43</sup> Tamże, s. 31: „[...] ce grand fait remplit aussi le coeur”.

<sup>44</sup> Tamże, s. 34, 35.

<sup>45</sup> Tamże, s. 181: „L'idée de Dieu, du vrai Dieu, réagit nécessairement sur l'idée qu'on se fait de l'humanité; de la doctrine chrétienne sur Dieu doit sortir la doctrine chrétienne sur l'homme. Vous savez quelle est cette doctrine. Elle est expliquée à la première page de la Bible: l'homme à l'image de Dieu”.

<sup>46</sup> Tamże, s. 181–185.

<sup>47</sup> Tamże, s. 182: „[...] tout en conservant l'intégralité de la nature humaine”.

Człowiek chce wiedzieć, kim ma się stać i co powinien czynić? Na te pytania tylko chrześcijaństwo ma wiarygodną odpowiedź<sup>48</sup>. Jest to argumentacja praktyczna, prosta, niewymagająca wielkiego przygotowania i jednocześnie wielce przekonująca. Zdaniem de Broglie, takiej siły przekonania i takich propozycji nie mają inne religie: islam, buddyzm czy religie Wschodu. Tylko chrześcijaństwo daje odpowiedź wystarczającą i pewną, opartą na faktach. Widoczna jest tu wyjątkowość chrześcijaństwa, które zostało wyniesione ponad inne religie. W końcu to chrześcijaństwo może udzielić odpowiedzi na nurtujące człowieka pytania, na które on sam nie jest w stanie znaleźć wystarczającej odpowiedzi<sup>49</sup>.

Człowiek staje zatem wobec problemu, którego poznanie i rozwiązanie jest bardzo ważne, gdyż dotyczy on przyszłości człowieka i to zarazem przyszłości wiecznej. Poruszanie problemu nie rozwiąże nauka, gdyż na ten temat może ona odpowiedzieć tylko milczeniem. Nauka może jedynie zmniejszyć cierpienie i przedłużyć nieco życie człowieka. Nie jest w stanie uczynić, aby życie człowieka na ziemi nie miało końca<sup>50</sup>. Nadzieją dla człowieka jest to, że nauka nie jest jedynym narzędziem poznania. Stąd de Broglie postuluje odrzucenie pozytywizmu, który ogranicza poznanie wyłącznie do poznania naukowego. Nauka nie odpowie na rodzące się aspiracje serca, na to, co pojawia się w ludzkiej świadomości, na potrzebę sprawiedliwości dla jednostki i całej społeczności<sup>51</sup>.

### c. Rola argumentów zewnętrznych i wewnętrznych

W poszukiwaniu argumentów na wiarygodność, de Broglie precyzuje, że należy wybierać świadectwa pewne i wystarczające. Powinny one wskazywać tym, którzy wierzą, że Bóg – Stwórca rzeczywiście istnieje i przemówił do człowieka<sup>52</sup>.

<sup>48</sup> Tamże, s. 37: „Je montrerai que le christianisme répond d’abord aux besoins intimes des âmes, et surtout au besoin que nous avons de connaître notre destinée. Après tout, c’est la grande question, c’est la question capitale pour l’homme. L’homme demande à savoir ce qu’il doit devenir et faire. Le christianisme seul donne la réponse”.

<sup>49</sup> Tamże, s. 42: „Je commence donc cette démonstration par la preuve la plus pratique, la plus saisissante, celle qui convertit le plus souvent les âmes: la manière dont le christianisme répond aux besoins de l’âme humaine et surtout au besoin que l’homme a de connaître sa destinée, le but de son existence et son avenir après la mort. [...] le christianisme donne à l’homme, sur cette question capitale, une réponse qui est suffisante et une réponse certaine, appuyée sur des faits. Voilà un trait particulier du christianisme qui, à lui seul, le met hors de pair, l’élève au-dessus de toutes les religions, et qui ensuite peut servir à montrer que le problème que l’homme n’a jamais su résoudre, c’est Dieu qui l’a résolu”.

<sup>50</sup> Tamże, s. 46: „Quel est le rôle de la science de ce problème de notre destinée? D’abord, elle ne saurait empêcher le problème de se poser. Pour cela il faudrait supprimer la mort. La science ne l’espère pas. Son ambition ne va point jusque-là. Elle peut bien diminuer la souffrance pendant la vie. C’est un grand progrès. Elle a pu prolonger la durée de la vie humaine; elle pourra peut-être éloigner encore l’époque où la vie s’affaiblit, rendre la vieillesse plus forte, plus heureuse en général, mais elle ne peut espérer faire que la vie humaine n’ait pas un terme, et que ce terme n’arrive inopinément à toute heure et dans toute espèce de circonstances”.

<sup>51</sup> Zob. Tamże, s. 65, 66, 68.

<sup>52</sup> Tamże, s. 103: „Il faut un témoignage garanti par des faits certains, et probants; et il faut que ces faits puissent prouver à ceux qui croient au vrai Dieu, au Dieu créateur, que c’est bien lui qui parle; ce témoignage doit même être assez fort pour prouver à ceux qui disent de l’existence de ce Dieu créateur, ou qui ne connaissent pas bien ses attributs, qu’il existe et qu’il a parlé”.

Pośród wspomnianych świadectw i faktów, de Broglie wskazuje na dwa ich rodzaje, do których należy się odwołać. Chodzi mianowicie o fakty zewnętrzne i wewnętrzne. Priorytet i ważność skoncentrowana jest na faktach zewnętrznych. Wewnętrzne mogą mieć charakter psychologiczny (poznane przez świadomość konkretnego człowieka) lub społeczny (słowa i czyny innych ludzi). Są one niewystarczające, nie mają siły przekonywania. Mogą posłużyć jako indywidualna inspiracja. Mogą przynieść pewność tylko w wyjątkowych sytuacjach, takich jak objawienia prywatne czy objawienia Patriarchom i innym<sup>53</sup>.

Zdecydowanie większą wartość mają fakty zewnętrzne. One przynoszą pewność. Nawet jeśli kogoś przekonają argumenty pochodzenia wewnętrznego, to muszą one zostać podporządkowane faktom zewnętrznym. Wśród zewnętrznych należy wymienić współczesne i z przeszłości. Współczesne są zazwyczaj nieskuteczne, ponieważ nie zostały jeszcze poddane krytyce. Ponadto zawierają one pewien stopień wątpliwości, zwłaszcza gdy nie są znane publicznie. Natomiast fakty z przeszłości, zachowane przez historię, jeśli są transcendentne i nie mają sobie równych, to cieszą się pewnością absolutną. Potrzeba zawsze takich zewnętrznych znaków, fizycznych czy moralnych, ale zawsze transcendentnych, przemawiających, zachowanych przez historię. Takich znaków nic nie jest w stanie zastąpić<sup>54</sup>.

#### d. Relacja wiara – rozum

W 1895 r. de Broglie wygłosił sześć konferencji w Instytucie Katolickim w Paryżu, które wydano w 1902 r. pod wspólnym tytułem *Les conditions modernes de l'accord entre la foi et la raison*. Proponuje nową metodę na gruncie relacji wiara – rozum. Nie należy najprzód odwoływać się do rozumu, lecz przede wszystkim skoncentrować się na chrześcijaństwie, aby tam odnaleźć pryncypia, które łączą wiarę i rozum. Wtedy człowiek znajduje się w obecności żywego autorytetu, który ma swoje stałe i określone pryncypia, określoną tożsamość, wie, czego

<sup>53</sup> Tamże, s. 103–104: „Les uns peuvent être internes, psychologiques, perçus par la conscience de chacun; ils peuvent aussi être enfin des faits sociaux qui se manifestent par les paroles, par les actes et par la conduite des autres hommes. Les faits internes évidemment ne suffisent pas, ils ne sont démonstratifs que pour celui qui les éprouve; et des faits démonstratifs pour celui qui les éprouve ne suffisent pas. C'est seulement une inspiration tout à fait individuelle. Les faits internes ne peuvent devenir certains que dans des cas assez rares. Pour quelques individus, il peut y avoir des révélations intérieures. Cela a du avoir lieu pour les premiers révélateurs, pour les patriarches, mais c'est un cas rare et particulier”.

<sup>54</sup> Tamże, s. 104: „Pour les autres, il faut des faits externes; et même, pour que cette certitude que quelques hommes peuvent avoir acquise par des faits intérieurs, passe aux autres hommes, il faut que ces faits internes soient traduits par des faits externes. Celui qui a éprouvé ces impressions et qui les raconte, doit prouver qu'il dit vrai. C'est ce qui est arrivé à saint Paul”. Tamże, s. 104, 105: „Il faut donc des faits externes. Ces faits peuvent être contemporains; ou bien ce sont des faits passés que l'histoire nous a conservés. Les faits contemporains, en général, sont insuffisants, d'abord parce qu'ils ne sont pas encore soumis à la critique. Les faits contemporains sont toujours plus ou moins douteux, s'ils ne sont point encore publiquement connus; ils peuvent être mêlés de faits contraires. Les faits passés, conservés par l'histoire, quand ils sont transcendants et hors de pair, sont la base d'une certitude absolue. [...] il faut des faits extérieurs, soit physiques, soit moraux, mais transcendants, éclatants, conservés par l'histoire, et c'est là une marque nécessaire que rien ne peut remplacer”.

ma nauczać oraz czego ma oczekiwać od innych<sup>55</sup>. Profesor apologetyki akcentuje przede wszystkim rolę rozumu w akcie wiary, zarazem podkreślając, że wola i serce odgrywają również niezastąpioną rolę. Żaden z tych elementów nie może być zastąpiony, czy zredukowany na rzecz drugiego, jakkolwiek nadaje rozumowi rolę szczególną. Gdzie zabraknie rozumu, tam pojawia się tylko entuzjazm i fanatyzm<sup>56</sup>. Wiara przynosi poznanie dwóch „prawd”: filozoficznej, czyli istnienie Boga doskonałego i osobowego, oraz historycznej, czyli poznanie wydarzenia objawienia. Jego zdaniem, są to dwie kolumny, na których opiera się przekonanie i nadzieja chrześcijanina. Jeśli zabraknie jednego z tych dwóch rodzajów poznania, to wiara jest pozbawiona podstawy, świadectwo Boga zostaje osłabione, pozostaje tylko element ludzki bez wartości i autorytetu<sup>57</sup>. P. de Broglie przedstawia się tu jako zwolennik apologetyki tradycyjnej, jednakże otwarty na nowe rozwiązania, które bardziej odpowiadają na współczesne zapotrzebowanie.

Zauważa się także dualizm występujący w koncepcji aktu wiary, charakterystyczny element apologetyki tradycyjnej, z dwoma poziomami wiarygodności i poznania<sup>58</sup>. W wierze dostrzega de Broglie element intelektualny, racjonalny i moralny. Wiara jest zarazem aktem rozumu, jak i aktem woli. Ich jedność, a nie separacja, prowadzi do harmonii i pokoju duszy. Więzią tej jedności, rezydującej w duszy, jest ludzkie sumienie<sup>59</sup>. Konieczność udziału woli w akcie wiary nie wskazuje na słabość argumentów ani nie pomniejsza skuteczności argumentacji. Wola nie tworzy prawdy ani jej nie zastępuje. Jej zadaniem jest odkrywanie prawdy, jej poszukiwanie, w celu podjęcia jej obrony oraz przekonanie całej duszy dla tej prawdy<sup>60</sup>.

<sup>55</sup> P. de Broglie, *Les conditions modernes de l'accord entre la foi et la raison...*, s. 14: „Le seul moyen, selon nous, c'est de changer de méthode et de placer les parties contractantes dans une situation relative inverse. Au lieu de nous adresser d'abord à la raison, nous nous tournerons vers le christianisme, nous demanderons à la religion de poser elle-même les principes de cet accord et nous traduirons la pensée contemporaine devant son tribunal”.

<sup>56</sup> Tamże, s. 15, 16: „En déclarant ainsi que la foi doit être appuyée sur des motifs raisonnables, l'Église ne nie pas le rôle de la volonté dans la foi. Elle ne nie pas non plus que la foi ne puisse être appelée un sentiment du coeur. La grâce, la volonté, la conscience, le coeur concourent à produire l'acte de foi, mais la raison joue aussi son rôle capital et essentiel; là où elle n'entre pas, ce n'est plus la foi, c'est l'enthousiasme et le fanatisme”.

<sup>57</sup> Tamże, s. 16, 17: „La foi [...] donne la connaissance de deux vérités, une vérité philosophique, l'existence du Dieu parfait et personnel, une vérité historique, le fait de la révélation. Ce sont les deux colonnes sur lesquelles reposent la conviction et l'espérance du chrétien. Quand cette double connaissance disparaît, la foi est sans base, le témoignage divin s'évanouit, il ne reste qu'une possession humaine sans valeur et sans autorité”. Zob. A. L a r g e n t, *Préface*, [w:] P. de B r o g l i e, *Les conditions modernes de l'accord entre la foi et la raison...*, s. 3–5.

<sup>58</sup> P. de B r o g l i e, *Les conditions modernes de l'accord entre la foi et la raison...*, s. 16–17. Tekst poprzedniego przypisu wyraźnie wskazuje na „dwie kolumny” poznania: prawdę filozoficzną i prawdę Bożą, na historię i Objawienie.

<sup>59</sup> Tamże, s. 28: „Il y a un élément intellectuel et rationnel dans la foi. Il y a aussi un élément moral non moins important. La foi est en même temps un acte de raison et un acte de volonté. [...] C'est [...] leur union étroite qui produit l'harmonie et la paix de l'âme. Le lien de cette union, c'est une puissance suprême résidant au centre même de l'âme à la jonction de la raison et de la volonté, c'est la conscience”.

<sup>60</sup> Tamże, s. 37: „[...] la nécessité de la volonté de croire n'implique nullement la faiblesse des preuves, et que l'on peut reconnaître cette nécessité sans ébranler l'autorité de la démonstration chrétienne.



Wiara w Boga doskonałego i osobowego jest pierwszym warunkiem chrześcijańskiej wiary. Drugim jest pewność istnienia autentycznego Bożego słowa, które zostało skierowane do całej ludzkości<sup>61</sup>. Ludzkość potrzebuje Bożego słowa. Pozostawiony samemu sobie i liczący tylko na swe własne możliwości człowiek nie może rozwiązać w sposób pewny wspomnianego już problemu swego przeznaczenia. Człowiek upada pod ciężarem pytań moralnych, filozoficznych i religijnych, popadając w dalsze błędy. W końcu zostaje oświecony przez absolutny sceptycyzm<sup>62</sup>.

### e. Odrzucenie pozytywizmu, scjentyzmu i naturalizmu

P. de Broglie jest zdecydowanym przeciwnikiem dwóch podstawowych postaw swej epoki, a mianowicie: pozytywizmu i naturalizmu. Sygnalizując częstą transformację pozytywizmu w metafizykę, domagał się oddzielenia domeny nauki od domeny filozoficznej. Jest błędem metodologicznym przybieranie przez nauki wymiaru metafizycznego<sup>63</sup>. Uważał, że należy umieścić się na terenie myślicieli swego czasu, aby uzasadnić Boskie pochodzenie chrześcijaństwa. Pozytywizm odrzucał możliwość samej metafizyki w imię nauki, która poznaje i chce poznać tylko to, co jest „pozytywne”, tzn. możliwe do zaobserwowania i zmierzenia. Naturalizm natomiast domagał się absolutnej autonomii rozumu, odrzucając tym samym objawienie i charakter nadprzyrodzony religii. Wiązało się to z odrzuceniem nadprzyrodzonego pochodzenia cudu i prorocstwa, dwóch elementów, które w apologetyce klasycznej były podstawowymi kryteriami obiektywnymi potwierdzającymi Boskie pochodzenie chrześcijaństwa<sup>64</sup>.

W latach 1880–1881 de Broglie opublikował *Le positivisme et la science expérimentale*. Jest to filozoficzne wprowadzenie do apologetyki chrześcijańskiej. Publikacja zawiera ponad tysiąc stron analiz i dyskusji dotyczących relacji pozytywizmu i nauki. Całość kończy się odwołaniem do nadziei, że nauki odłączą się od filozofii pozytywizmu, który ma cele zupełnie przeciwne niż nauka. Filozofia pozytywistyczna dąży do „zmieszania” (*confondre*) Boga ze światem, nieskończoności z tym, co skończone, konieczne z tym, co przygodne. Natomiast zadaniem nauki jest odróżnianie jednych elementów od drugich. Autor przewidywał, że nauki opierające się na doświadczeniu oddzielią się definitywnie od filozofii, której duch, metoda i doktryna przeciwstawiają się temu, ku czemu zdąża nauka<sup>65</sup>. Był doskonale przygotowany od strony naukowej, aby podjąć dyskusję ze scjentyzmem, który odrzucał wszelką formę religii, a zwłaszcza uderzał w chrześcijaństwo<sup>66</sup>.

---

La volonté n'invente pas la vérité, elle ne supplée pas à la vérité; elle sert à la découvrir, à la retrouver, à la défendre, et à lui faire conquérir l'empire auquel elle a droit sur l'âme tout entière de l'homme”.

<sup>61</sup> Tamże, s. 70.

<sup>62</sup> Tamże.

<sup>63</sup> F. Rodé, *Le miracle dans la controverse moderniste...*, s. 34, 35.

<sup>64</sup> L. Cristiani, *Nos raisons de croire...*, s. 85.

<sup>65</sup> P. Colin, *L'audace et le soupçon...*, s. 83; P. A. Largent, *Broglie...*, kol. 1134.

<sup>66</sup> L. Cristiani, *Nos raisons de croire...*, s. 84.

We wspomnianych konferencjach kierował swe zarzuty do Comte'a, Taine'a i Renana. Metafizykę i religię traktowano jako nieużyteczny dodatek do całości życia, jako fantazję dla pewnego pokroju osób. Nauka miała zastąpić religię, a nawet samego Boga. To nauka zgłębia tajemnice szczęścia, o którym marzy ludzkość. To w końcu nauka miała odnowić królestwo powszechnego braterstwa na ziemi i wykorzeńić nędzę. Wydawało się, że tylko nauki matematyczno-przyrodnicze będą prezentować całość ludzkiej wiedzy<sup>67</sup>. Zauważa i stwierdza to z wielką nadzieją odradzanie się metafizyki i coraz widoczniejsze otwarcie na religię, wskazując na możliwe bankructwo nauki<sup>68</sup>. O bankructwie nauki wspominał F. Brunetière<sup>69</sup>. De Broglie stwierdza, że jego teza wymaga pewnego uściślenia. Należy bowiem zauważyć, że nauki fizyczne nie zbankrutowały, wprost przeciwnie, starają się realizować złożone obietnice. Bankructwo dotyczy nauk moralnych, do których zastosowano metody nowożytne<sup>70</sup>.

Kładzie nacisk na rozróżnienie dwóch porządków w nauce. Do jednego należą nauki ścisłe, które w pierwszym rzędzie zajmują się naturą fizyczną, natomiast do drugiego – historia, filozofia i nauki moralne. Jest jednak wiele punktów, w których się spotykają. Podobnie jest wiele punktów stycznych między naukami opartymi wyłącznie na rozumie a objawieniem<sup>71</sup>.

## Podsumowanie

Apologetyka francuska drugiej połowy XIX w. przeżyła swój wielki rozkwit. Pojawiły się nowe propozycje metod w uzasadnianiu wiarygodności chrześcijaństwa. Niewątpliwie w nurcie odnowy apologetyki należy umieścić profesora apologetyki w Instytucie Katolickim P. de Brogliego, przedstawiciela tzw. apologetyki konstruktywnej. Zapisał się w historii apologetyki jako twórca metody transcendencji, odwołując się do przesłanek o charakterze historycznym i filozoficznym. Nie można pominąć jego wysiłków związanych z odparciem zarzutów wobec chrześcijaństwa, formułowanych ze strony pozytywizmu, scjentyzmu i naturalizmu.

Należy także podkreślić pojawienie się pewnych symptomów apologetyki typu podmiotowego. Nie są to oczywiście propozycje tak wyraźnie sformułowane, jak u L. Ollé-Laprune'a, G. Fonsegrive'a czy M. Blondela, wybitnych przedstawicieli odnowy apologetyki w wymiarze podmiotowym przełomu XIX i XX stulecia.

Mimo wyraźnych, nowatorskich elementów, apologetyka P. de Brogliego ma przede wszystkim charakter defensywny. Jest to apologetyka zapewnień i potwierdzeń. Wychodząc z pewności prawdy chrześcijaństwa, poszukiwał argumentów,

<sup>67</sup> P. de Broglie, *Les conditions modernes de l'accord entre la foi et la raison...*, s. 7–11.

<sup>68</sup> Tamże, s. 7, 8.

<sup>69</sup> F. Brunetière, *Après une visite au Vatican*, [w:] F. Brunetière, *Questions actuelles*, Paris 1907, s. 4 n.

<sup>70</sup> P. de Broglie, *Les conditions modernes de l'accord entre la foi et la raison...*, s. 18, 19.

<sup>71</sup> Tamże, s. 11.

aby ją podbudować i umocnić. W perspektywie współczesnej teologii fundamentalnej, wiele z jego propozycji utraciło swą siłę argumentacyjną.

## **PRINCIPES DE L'APOLOGÉTIQUE CONSTRUCTIVE DE PAUL DE BROGLIE**

### R é s u m é

La France de la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle a été un témoin privilégié d'un grand progrès de l'apologétique. La littérature apologétique de cette période est immense. En général, on peut apercevoir deux courants des réflexions apologétiques: l'apologétique défensive (qui se propose comme premier but de répondre aux attaques des adversaires) et constructive (qui se donne pour mission de convaincre de la vérité de la foi catholique, en devenant enfin la science des motifs de crédibilité).

Professeur de l'Institut catholique de Paris, Paul de Broglie est l'un des représentants de l'apologétique constructive. Dans sa pensée, l'apologétique comprend trois grandes démonstrations: historique (la transcendance du christianisme), puis philosophique (tout en s'appuyant en partie sur des faits religieux, démonstration de l'existence et des attributs du créateur) et enfin la troisième qui met en évidence les caractères transcendants du christianisme et les attributs de Dieu pour aboutir à la conclusion que la doctrine de l'évangile s'appuie sur le témoignage même de Dieu.

Dans cet article nous essayons d'esquisser les principes de sa réflexion apologétique dans leur dimension historique et philosophique. Tout d'abord, nous nous sommes arrêtés sur sa «méthode de transcendance». Constatant le scepticisme métaphysique et l'état d'esprit général issu de la diffusion de la mentalité positiviste, de Broglie a été amené à chercher dans l'histoire le point de départ et dans une certaine mesure le fondement de son apologétique. Sa réflexion conduit à la constatation que l'histoire peut montrer la transcendance du christianisme. En effet celui-ci, tel qu'il existe, ne peut trouver sa raison d'être dans les causes qui expliquent les autres religions. Le christianisme constitue un fait unique, humainement inexplicable. Il est le surnaturel historique.

Dans la perspective de la contestation du christianisme au nom de la philosophie et de la science, de Broglie a développé la réflexion philosophique qui montrait comment la religion s'accorde avec la plus haute philosophie et que toutes les objections tirées des sciences sont sans portée. A vrai dire, le professeur de l'Institut catholique s'est placé sur le terrain de l'apologétique classique qui s'appuyait principalement sur critères objectifs. Dans son œuvre apologétique nous retrouvons en même temps des éléments subtiles de l'apologétique du sujet, développée à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle par L. Ollé-Laprune, G. Fonsegrive et surtout M. Blondel.

Ks. BARTŁOMIEJ KUŹNIK

## PARADOKSALNE ASPEKTY CHRZEŚCIJAŃSTWA W WYBRANYCH DZIELACH HENRIEGO DE LUBACA

Najczęściej spotykamy się z tym słowem, kiedy doświadczamy w życiu sytuacji dla nas absurdalnej, zaskakującej i zbijającej nas z tropu. Próbujemy wtedy spotkany paradoks zrozumieć, logicznie przeanalizować, odnaleźć jego przyczyny, zde-maskować jego sekret. Często jednak musimy się poddać, złożyć u jego stóp zasady naszego rozumowania. Wydawałoby się, że doświadczamy jakiejś porażki, że to już koniec, a tymczasem dopiero w tym momencie zaczyna się prawdziwa przygoda. Kiedy staniemy wobec paradoksu „skruszeni”, zaczyna on w nas prawdziwie pracować. Wybrzmiewa w naszej myśli z pełną siłą właśnie wtedy, kiedy dochodzimy do wniosku, że wskazuje na coś jeszcze innego, dla nas na razie nieznanego, ale intuicyjnie przeczuwanego. Tej właśnie przygodzie stawiał czoło Henri de Lubac i przetań jedyne w swoim rodzaju szlaki zgłębiające prawdę paradoksu.

W niniejszym opracowaniu autorowi zależy przede wszystkim na zasygnalizowaniu, jak wielkie znaczenie de Lubac przywiązywał najpierw do idei paradoksu jako takiego oraz idei paradoksów z powodzeniem funkcjonujących w chrześcijaństwie. Kierując się własnym tokiem analizy, autor pragnie przedstawić miejsca rdzenne dla kategorii paradoksu w myśli de Lubaca.

### 1. Wprowadzenie

#### 1.1. *Novum* definicji

Henri de Lubac, analizując chrześcijaństwo, poszerza i systematyzuje pojęcie paradoksu definiowane w słownikach i encyklopediach. Nadając mu nową moc – paradoks to nie tylko spotkanie przeciwieństw, ale fakt, który kieruje nas ku pełni i ku prawdzie. Wprowadzeniem do prezentacji tego ujęcia będzie intuicja Antoniego Podsiada, kiedy pisze: „Potocznie akceptuje się niekiedy paradoks w przekonaniu, że współistnienie przeciwieństw ma odbijać jakąś głębszą prawdę”<sup>1</sup>. To, co dla Podsiada było fragmentem definicji paradoksu, dla de Lubaca jest sednem, początkiem mądrości, jest znakiem, który zapowiada właś-

---

<sup>1</sup> A. Podsiad, *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 2000, s. 610.

nie coś zaskakującego, niespodziewanego, poruszającego myśl ludzką z ogromną siłą.

Paradoks pozwala nam więc pytać, szukać syntezy (pewnego intuicyjnego oglądu całości) i przede wszystkim jej oczekiwać, skoro nie możemy jej na razie osiągnąć. Paradoks wydaje się wyprowadzać człowieka ku transcendencji. Poszukujący, dzięki swej naturze, nosi w sobie usposobienie do rozpoznania paradoksu. Jeden z komentatorów de Lubaca uspokaja tych, którym się wydaje, że każdy paradoks wymyślili sobie na siłę: „Paradoks jest w sercu człowieka najbardziej osobiście i najbardziej uniwersalnie, najbardziej immanentnie i transcendentnie, odsłaniając znaczenie rzeczywistości najbardziej pełnej i autentycznej”<sup>2</sup>. Paradoks w tej drodze odsłania głębię bytu i Prawdy, więc jego zlekceważenie byłoby zrezygnowaniem z Niej. Paradoks jest już przez człowieka niejako *zastany*, oto człowiek odkrywa go w otaczającej rzeczywistości.

## 1.2. Funkcje paradoksu

De Lubac, sięgając do rdzenia chrześcijaństwa, stwierdza, iż zarówno Chrystus, jak i św. Paweł zdają sobie sprawę z wstrząsających i trudnych do pojęcia wniosków, które niesie paradoks, a mimo to, „ani Jezus, ani święty Paweł nie łagodzą paradoksu. Mniej się obawiają jego szalonej interpretacji aniżeli takiej, która spowodowałaby jego upadek i pozbawiłaby go ‘heroizmu’”<sup>3</sup>. Dzięki tej odwadze paradoks zmusza do myślenia, zrywa nam klapki z oczu, jest siłą, która pracując w sferze ducha człowieka, wyrzywa go z wygodnego letargu, bo „w każdym z nas rozpoczyna się odwieczna historia faryzeusza. Aby odnaleźć [...] umykającą nam prawdę, być może trzeba będzie rozejrzeć się za jej przeciwieństwem, zmieniła bowiem znak. Często jednak wolimy przyciskać do siebie jej przegniłe szczątki. I gnić razem z nimi”<sup>4</sup>. Paradoks jednak wie, że nie ma gorszej obelgi dla prawdy niż stwierdzenie, że kto ją znalazł, nie musi już jej dalej szukać, dlatego paradoks lubi się wymykać prostym regułom umysłu i w logicznej sprzeczności ożywia myśl ludzką, jednając *za* i *przeciw* i nie usuwając jednocześnie opozycji<sup>5</sup>. Zapala ludzkie poznanie do działania, nie pozwala myślom na wygodny letarg, ale niepokoi, intryguje. De Lubac postrzega go jako lekarstwo na ludzką dekadencję, niestabilność, duchowy i myślowy bezruch. Nie boi się nawet stwierdzić, że paradoks jest w tym momencie łaską, gdyż zawiera świeżą prawdę, a nie tę, która powoli ściąga nas w stronę kłamstwa<sup>6</sup>. Nic bardziej nie kompromituje poszukiwacza prawdy, jak zadowolenie się prawdą zniekształconą przez hipokryzję, albo dosadniej, hipokryzję, która ubrała maskę prawdy. Paradoksu nie da się oszukać, ale można

<sup>2</sup> Por. J. F. Thomas, *La vérité du paradoxe*, „Communio” (wyd. fr.), 1992, 5, s. 93, [tłum. własne]. De Lubac rozszerza tę myśl w swoim dziele o pierwiastku nadprzyrodzonym w człowieku (*Surnaturel*, Paris 1946).

<sup>3</sup> H. de Lubac, *Paradoksy i nowe paradoksy*, Kraków 1995, s. 12.

<sup>4</sup> Tamże, s. 111.

<sup>5</sup> Por. J.F. Thomas, *La vérité...*, s. 95.

<sup>6</sup> H. de Lubac, *Paradoksy...*, s. 110–111.

obok niego przejść obojętnie. Ma doprowadzić szukającego do syntezy, do Pełni, do Prawdy, dodając wierze niezwyklej dynamiki ducha i umysłu.

### 1.3. Dialektyka chrześcijańska

Według de Lubaca, paradoksalności całego wszechświata przychodzi z pomocą fenomen dialektyki chrześcijańskiej, której największym pragnieniem jest doprowadzenie do spotkania ludzi z Tym, który nadaje wszystkiemu pełny sens. Pomoc ta nie jest jednak łatwą i szybką odpowiedzią na pytanie człowieka o samego siebie i o paradoks otaczającej go rzeczywistości. Chrześcijaństwo bowiem samo w sobie jest paradoksem, a nawet jeszcze bardziej.

Dialektykę chrześcijańską nasz teolog postrzega jako sposób opisu świata. Przyjęła ona za swoje narzędzie właśnie paradoks, on jest jej językiem. Wraz z przyjściem Chrystusa okazała się zupełnie nowym sposobem rozumienia świata, który wywraca cały ustanowiony porządek, rozbija utarte schematy. Nie boi się przeciwieństw, gdyż tutaj nawet one są owocne. Dialektyka chrześcijańska potrafi połączyć z sobą tezę i antytezę w syntezę, przy czym żadne z przeciwieństw nie traci przy tym niczego ze swej tożsamości, a wręcz przeciwnie – ubogaca się drugim, a nawet dzięki drugiemu staje się bardziej sobą<sup>7</sup>. W tym sposobie myślenia różnicowanie nie jest podziałem, jednanie nie jest pomieszaniem. Według de Lubaca, to chrześcijaństwo wypracowało zasadę syntezy przez to, że dopełniło objawienie Izraela i połączyło sens całej historii z sensem pojedynczej osoby, łącząc je w całość, przez to, że tutaj dramat indywidualny człowieka łączy się z dramatem rodzaju ludzkiego<sup>8</sup>.

De Lubac, wskazując na Tróję Świętą, wyjawia samo źródło chrześcijańskiej dialektyki. Trójca jest zasadą działania chrześcijaństwa, tam najpełniej widoczna jest Jedność w Różnorodności. „Czyż nie wierzymy, że w Bogu są trzy osoby? Trudno o większą przeciwstawność niż tych trzech czystych Relacji, przeciwstawność ta bowiem jest ich całkowitym ukonstytuowaniem. A czyż nie powstają one w jedności i z jedności tej samej natury?”<sup>9</sup> Trójca Święta jest źródłem tej dialektyki, natomiast Ukrzyżowany Bóg jest jej rdzeniem, miejscem najbardziej newralgicznym. „Krzyż Chrystusa, w dwóch swoich kierunkach odwrócił znaki. Taki jest, jeśli możemy powiedzieć, trzon dialektyki chrześcijańskiej”<sup>10</sup>. Jej trzonem jest więc Paradoksalny Bóg-Człowiek, którego różność jest w Nim źródłem jedności,

Dialektyka chrześcijańska, o której traktuje de Lubac, cechuje się także tym, iż każdy brak kompromisu nie jest tu fiaskiem, jak to ma miejsce na przykład w polityce, ale każdy krok w kierunku kompromisu jest już zwycięstwem, gdyż w dziedzinie duchowej każdy podjęty wysiłek zawiera już w sobie skuteczność<sup>11</sup>. Nasz

<sup>7</sup> Por. H. de Lubac, *Ateizm i sens człowieka*, Paris 1969, s. 17–20, (Znaki czasu, 12).

<sup>8</sup> Por. tamże, s. 53.

<sup>9</sup> H. de Lubac, *Katolicyzm, społeczne aspekty dogmatu*, Kraków 1961, s. 284.

<sup>10</sup> Tenże, *Exégèse médiévale*, Paris 1993, s. 146 [tłum. własne].

<sup>11</sup> Por. tenże, *Paradoksy...*, s. 83.

autor poświęca jej najwięcej miejsca, kiedy konfrontuje chrześcijaństwo z ateizmem, gdzie dzięki dialektyce chrześcijańskiej te dwa przeciwieństwa staną się sprzymierzeńcami. W ten sposób staje się ona dla wyznawcy Chrystusa źródłem intelektualnych i duchowych sił pomagających pojąć świat i uczynić z niego drogę do Pełni. Przyjrzyjmy się uniwersalizmowi paradoksu na podstawie kilku przykładów, zaczerpniętych z dzieł teologa z Cambrai. Sięgnijemy do takich miejsc w konstrukcji wszechświata, w których odkrył on paradoks.

## 2. Paradoks jako wydarzenie uniwersalne

### 2.1. Paradoksy natury

Dla de Lubaca cały wszechświat jawi się jako paradoksalny. Nazywa ten fakt paradoksem naturalnym<sup>12</sup> i umiejscawia go jako podrzędny w stosunku do paradoksu Objawienia, który jest jego „wyższym i głębszym obrazem”<sup>13</sup>. Autor *Katolicyzmu* zauważa na przykład pewną zależność w świecie stworzonym, że „tym wyraźniej zaznacza się odrębność poszczególnych części jakiegoś bytu, im bardziej spoista staje się ich jedność. Części tym bardziej przyczyniają się do jedności, im bardziej są jej *członkami* a nie *kawałkami*”<sup>14</sup>. Na początku wydaje się nam to absurdem, gdyż nasze myślenie jest przyzwyczajone do opisu materialnych przedmiotów, ale kiedy dodamy do tego siłę naszego doświadczenia i wiary, stwierdzimy, że jest to możliwe. W swoim wywodzie de Lubac wychodzi tutaj od doświadczenia zmysłowego, podając za przykład różne organizmy żywe, a dokładniej ich budowę wewnętrzną. Od konstrukcji wewnętrznej bytu zależy jego spójność i trwałość. Byt, który jest niezróżnicowany, jednorodny, powiedzielibyśmy – nieskomplikowany, to po prostu „beziemienny pył”. W niektórych roślinach, w całości zbudowanych z jednakowej tkanki, ich spójność jest tak słaba, że kiedy ich łodygę potnie się na kawałki, każdy z nich rodzi nową. Zatem im mniej skomplikowany jest byt w swej budowie, tym bardziej jest kruchy, słaby, tym łatwiej dają się podzielić. Tam zaś, gdzie komórki są bardziej różnorodne i złożone w swej budowie, tam też organizm tak się „ześrodkowuje”, scala w jedno, że im bardziej zindywidualizowana jest część, tym lepiej dla nierozzerwalności całego bytu. Trudniej przecież podrzeć niedźwiedzią skórę od liścia klonu. „Czyż nie widzimy więc, że istota żyjąca tym bardziej wznosi się w hierarchii bytów i zyskuje tym doskonalszą jedność wewnętrzną, im głębiej sięga zróżnicowanie jej funkcji i organów?”<sup>15</sup> – konkluduje autor.

<sup>12</sup> Tenże, *Katolicyzm...*, s. 282.

<sup>13</sup> Tamże, s. 282.

<sup>14</sup> Tamże, s. 282, 283.

<sup>15</sup> Tamże, s. 283.

## 2.2. Paradoxy międzyludzkie

To samo rozumowanie przenosi de Lubac na stosunki ludzkie przez doświadczenie moralne. Tutaj wskazuje na różnice zachowań między grupą ludzi zespolonych dobrowolnie ze względu na służbę jakiejś idei, a przypadkowym tłumem. Obie grupy można określić pojęciem „życie zbiorowe”, ale gdy w pierwszym przypadku mówi się o docenieniu i podniesieniu każdej osoby (części), to w drugim tylko o zwykłym połączeniu, nie wspominając już o diametralnej różnicy odporności obu tych grup na ewentualne zagrożenie. Wreszcie de Lubac w tej gradacji przykładów dochodzi do relacji miłości dwóch osób, która jest dla nich wzajemnym dopełnieniem. Im bardziej jednoczy ich ta miłość, tym większe wartości rodzi dla każdej ze stron, tym bardziej te wartości do nich należą i ich udoskonalają, warunkiem jest jednak ich różnorodność: „To, że człowiek różni się, nawet głęboko, od drugiego człowieka, wcale nie oznacza, że jest jego nieprzyjacielem – jak można by pochopnie stwierdzić – oznacza, że istnieje. [...] Jeśli ma zaistnieć jakiś związek, jeśli związek przedstawia sobą jakiś sens, może to być jedynie związek ludzi, którzy różnią się pomiędzy sobą. A nawet [...] właśnie przez uznanie i akceptację różnicy owa różnica zostaje pokonana i związek może się spełniać”<sup>16</sup>. Tak przez kontrasty de Lubac naturalnie łączy poszczególne elementy stworzenia. To jeszcze jednak nie jest punkt, w którym ta prawda osiąga swoją całkowitą pełnię. Zgodnie z rozumieniem paradoksu przez de Lubaca – „dopiero wiara, poprzez największą ze swych tajemnic, daje nam możliwość dotknięcia [...] prawdy, chociaż nie pozwala nam jej zobaczyć”<sup>17</sup>. W swej myśli filozoficzno-teologicznej dochodzi nasz autor do paradoksalnego znów wniosku, który zmierza w kierunku przeciwnym do powyższego – trzeba jednoczyć, aby różnicować. Cała ludzkość próbuje się integrować. Na przestrzeni wieków wydarza się kolejny paradoks przeciwstawnych sobie sił: z jednej strony budowanie i spotkania, z drugiej destrukcja i rozproszenia, wojna i pokój, a mimo to potężny instynkt popycha wciąż ludzi do życia wspólnego. Ludzkość więc wyczuwa w sobie jakiś instynkt jedności, ale nie radzi sobie z wrogimi siłami, które jej w tym nieustannie przeszkadzają, a których sama jest źródłem. Każdy człowiek uzna to za absurd. Społeczeństwa jednocześnie się rozszerzają, by jednak pozostać zamkniętymi, zaczynają się dziś coraz bardziej przenikać, ale wynika z tego coraz więcej konfliktów. Jeżeli w tym przykładzie paradoksu pozostaniemy jedynie przy samym suchym fakcie, to pragnienie jedności w takich okolicznościach stanie się dla nas bezsensownym, paranoją, czyli sfalszowanym paradoksem<sup>18</sup>. Stanie się tak, jeżeli nie zauważymy, że paradoks prowadzi nas, według definicji, gdzieś dalej, że chce wskazać na coś więcej. Autor *Katolicyzmu* w innym miejscu podpowie nam, gdzie leży odpowiedź – to fenomen chrześcijaństwa. Ono zawsze podkreślało małowartościowość rzeczy ziemskich, nietrwałych, przemijających. Czyni tak, bo lu-

<sup>16</sup> H. de Lubac, *Paradoxy...*, s. 85.

<sup>17</sup> Tenże, *Katolicyzm...*, s. 284.

<sup>18</sup> Tamże, s. 195.



dzie kochają je dla nich samych, oceniając wszystko na podstawie pozorów, tymczasem wszystko w rzeczach stworzonych, cały ich byt jest wołaniem do wyjścia poza nie, do transcendowania. Tu leży sedno paradoksu de Lubaca – wskazanie na coś ważniejszego, bardziej istotnego. To właśnie moment, kiedy paradoks odsłania głębię bytu i Prawdy, w świetle której człowiek zaczyna odkrywać w pozornym absurdzie jakiś sens, zamysł, zaczyna odkrywać prawdę o sobie samym.

### 2.3. Paradoks człowieka

Czas na przedstawienie zagadki, która dotyczy nas bezpośrednio – tajemnicy samego człowieka – to „[...] sam człowiek stanowi żywy paradoks”<sup>19</sup>. Nasz autor bardzo krytycznie ocenia ludzką refleksję nad „koroną stworzenia”. Refleksja ta rości sobie miano uniwersalnej i wyczerpującej, a wyklucza podstawowe pokłady tkwiące w istocie ludzkiej, kiedy to wymazuje zupełnie duchową sferę człowieka, zastępując ją psychologią i psychoanalizą. Te zaś nie są w stanie wykryć różnicy pomiędzy rzeczywistością duchową a iluzją, myląc na przykład upojenie alkoholowe lub narkotyczne z upojeniem Duchem Świętym<sup>20</sup>. Zarzucenie pierwiastka duchowego, nadprzyrodzonego w człowieku jest, według de Lubaca, źródłem sceptycyzmu: „Nie wiemy, kim jest człowiek, a właściwie o tym zapominamy. Im bardziej postępujemy w badaniach, tym bardziej nasza wiedza się zatracza. Studiujemy go jak zwierzę lub maszynę. Widzimy w nim tylko przedmiot ciekawszy od wszystkich pozostałych. Jesteśmy opanowani przez fizjologię, psychologię, socjologię i wszystkie pochodne. [...] Błąd nie leży w nich, lecz w nas, którzy nie potrafimy ani ich umiejscowić, ani osądzić”<sup>21</sup>. Inaczej mówiąc, zatapiając się w szczegółach, tracimy z pola widzenia fundamentalne pytania o sens życia i cel, do którego ludzkość zmierza.

Osoba ludzka w wizji de Lubaca spełnia się wtedy, kiedy wchodzi w stosunki z innymi, aby razem współdziałać w tworzeniu Całości, Syntezy, dlatego osoba łączy się ściśle z pojęciem „nadania roli”, z wykonaniem misji, zadania, które autor nazywa „odegraniem roli wiecznej”<sup>22</sup>. Dla chrześcijanina osoba to „duch stworzony, będący odległym naśladowaniem Bytu, odtwarza w sobie coś z tej Jego struktury – *uczynił go na swój obraz* [...] – dlatego de Lubac wnioskuje, że – nie ma, nie może być osoby samotnej: każda w samej swej istocie otrzymuje coś od wszystkich i ze swej istoty musi oddać coś wszystkim”<sup>23</sup>. Wynika to bezpośrednio z podobieństwa do Trójcy Świętej jako bezinteresownej wspólnoty Osób, między którymi nie ma miejsca na egoizm, a jedynie na odwzajemnianie daru doskonałego. Mamy więc dwa kierunki działania osoby: kierunek przyjmowania, zilustrowany jako strzały ułożone dośrodkowo, i kierunek dawania („osoba w rozkwicie”) jako centrum siły odśrodkowej. W jednym zatem bycie ludzkim łączą się dwie przeciw-

<sup>19</sup> H. de L u b a c, *Paradoksy...*, s. 7.

<sup>20</sup> Por. tamże, s. 66–68.

<sup>21</sup> Tamże, s. 65.

<sup>22</sup> Tamże, s. 285.

<sup>23</sup> Tamże, s. 286.

stawne siły, które jednak w porządku duchowym się nie niszczą, nie anulują, ale wzajemnie wspierają – to jest właśnie paradoks osoby. Gdybyśmy jednak pozbyli osobę ducha, to albo skazemy ją na osamotnienie, albo na unicestwienie. Bez sfery ducha trudno byłoby jej wytrzymać to napięcie. To właśnie chrześcijaństwo okaże się tą rzeczywistością, która przyjmując do swej wspólnoty osobę, nie pozwoli się jej rozpuścić w tłumie, ale wprost przeciwnie – dzięki tłumom pozwoli się jej odnaleźć, do głębi poznać i nabrać mocy, uwydatni ją.

De Lubac pieczołowicie broni prawdy dotyczącej duchowej sfery człowieka. Ona wiele wyjaśnia, ale też rodzi jeszcze więcej nowych pytań, gdyż rzeczywistość paradoks rodzi tutaj kolejny paradoks. Dochodzimy do najważniejszego dla naszego autora stwierdzenia określającego istotę ludzką – każdy człowiek jest powołany do nadprzyrodzoności i jest to zakorzenione w jego skażonej naturze. Teraz może się nam to wydać oczywiste, ale w teologii nie zawsze tak było<sup>24</sup>. Przez odrzucenie tej prawdy wypływającej już z myśli patrystycznej i średniowiecznej ztracono poczucie jedności zamysłu Bożego. De Lubac szczególnie więc w swojej humanistyczno-teologicznej nauce o człowieku uwydatnia to, że w głębi swego bytu przeznaczony on jest do nadprzyrodzonego celu, a sam Bóg jest Tym, którego człowiek z natury swej pragnie. Zaczynamy dotykać tutaj kolejnego paradoksu człowieka: boskie zbawienie, które wykracza poza jego naturę, jest jednak tym, czego pragnie w najwyższym stopniu i jest mu dane tylko przez Boga, który się zniża do jego człowieczeństwa. Nawet jeśli Tajemnica przewyższa nasze zdolności rozumowe, to jest przedmiotem tylko i wyłącznie poznania rozumowego<sup>25</sup>, któremu z pomocą może przyjść wiara. Swoje dociekania w tej dziedzinie de Lubac wiąże ściśle z koncepcją natury ludzkiej, która zmierza do „widzenia Boga”. Z jednej więc strony człowiek woła o Transcendencję, nosi w sobie ten niepokój, który karze wciąż pytać o przyczynę, niepokój, który otwiera go na „Boga zawsze większego” od jego serca<sup>26</sup>, a z drugiej strony ma świadomość, że Tajemnica go przerasta, że każdy jego pogląd będzie miał zawsze charakter „prowizoryczny”. Paradoks osoby znów potrafi pogodzić z sobą dwie przeciwstawne siły rodzące w niej napięcie: skażoną naturę ludzką i przenikający ją element nadprzyrodzony. Człowiek, który zrozumiał sens paradoksu, zdaje sobie sprawę, że wyrażanie prawd dotyczących Boga za pomocą tego typu sformułowań jest bardziej właściwą formą niż jakkolwiek inna, gdyż chodzi tu o prawdę, której umysł ludzki nie jest w stanie wyczerpująco zgłębić i nigdy nie wyjdzie z etapu poszukiwania<sup>27</sup>. Ta „nie-

<sup>24</sup> „Myśl teologiczna doznała w XVI wieku pewnego skrzywienia, kiedy to wielu autorów, by uratować darmość łaski, głosiło ‘stan czystej natury’ człowieka. W konsekwencji oznaczało to, że w człowieku nie ma żadnego pragnienia łaski, Boga, że powołanie do nadprzyrodzoności nie leży w naturze człowieka”. T. D z i d e k, *Mistrzowie teologii: prezentacja – antologia tekstów – dyskusja*, Kraków 1998, s. 638.

<sup>25</sup> Por. O. B o u l n o i s, *Humaniste parce que théologien*, „Communio” (wyd. fr.), 1992, 5, s. 6, 7, [tłum. własne].

<sup>26</sup> M. W ó j t o w i c z, *Jedyną pasją mojego życia była obrona wiary*, [w:] H. de L u b a c, *Paradoksy i Nowe paradoksy*, Kraków 1995, s. 141.

<sup>27</sup> Por. Z. J. Z d y b i c k a, *Poznanie Boga w ujęciu Henri de Lubaca*, Lublin 1973, s. 31.

kompletność” jest pozornie bezpłodna i denerwująca, ale w rzeczywistości podtrzymuje całą myśl ludzką w istnieniu. Kiedy więc, przez swój wewnętrzny paradoks, rozum i dusza człowieka zaczynają współpracować w poszukiwaniu Syntezy, wtedy paradoks idealnie spełnia swoją funkcję – nie skupia ich uwagi na sobie samym, ale wskazuje na owo „coś więcej”. De Lubac – humanista pokłada bowiem wielką ufność w zdolnościach poznawczych człowieka, kiedy stwierdza, iż „natura ludzka jest niewątpliwie okaleczona i chora, lecz nie jest do gruntu zepsuta. Rozum ludzki jest słaby i chwiejny, ale nie jest skazany na same tylko błędy, i nie jest możliwe, żeby Bóg był przed nim całkowicie zakryty. [...] Obraz Boży może być w nim zaciemniony, przesłonięty, zniekształcony, ale zawsze w nim istnieje”<sup>28</sup>.

#### 2.4. Paradoks cierpienia

Ból, udreki i cierpienia ludzkiego ciała czy ducha to coś najbardziej „przeciw-nego powszechnej opinii”, używając języka potocznych definicji paradoksu, coś, wobec czego człowiek się najbardziej buntuje, czego nie potrafi zrozumieć. De Lubac głosi, że właśnie paradoks cierpienia człowieka jest najszybciej skazany na odrzucenie, na nazwanie go bezsensem, absurdem, głupotą. Jednocześnie jednak paradoks cierpienia każe najbardziej pytać, wręcz zmusza do stawiania pytań egzystencjalnych o to, kim jestem, co jest moim celem. To najtrudniejsze pytania, ponieważ szukanie odpowiedzi odbywa się w trudach natrętnych. De Lubac cierpieniu – tej sprzeczności wobec życia – poświęca wiele uwagi. Jest to refleksja pełna szacunku dla człowieka, któremu chce pomóc zrozumieć sens bólu w świetle Objawienia. Dla de Lubaca udreka fizyczna będzie się zawsze łączyła z duchową, ból ciała będzie atakował ducha i odwrotnie – cierpienia duchowe będą rodziły ból ciała. Nasz autor bardzo precyzyjnie umieszcza ludzkie cierpienia duchowo-cieleśne w całym porządku stworzenia. Kiedy odróżnia je od bólu zwierząt, stwierdza, że „ból chwilowy, zwierzęcy, jest tak różny od bólu ludzkiego, że nie należałoby go nawet nazywać cierpieniem. Zwierzę nie cierpi w sposób rzeczywisty, ponieważ ono samo sprawcą swojego cierpienia być nie może. Nie powiększa doznanego wstrząsu o ból wynikający z oddziaływania wspomnień i przewidywań. W tej dziedzinie [...] wielkość człowieka jest równocześnie jego nędzą”<sup>29</sup>. Człowiek zatem cierpi nieporównywalnie mocniej, gdyż cierpi świadomie, nie tylko w danej chwili, ale także wprzód i wstecz. To pozwoli naszemu autorowi stwierdzić, iż każde cierpienie jest przez to niepowtarzalne, bo każdy przeżywa je inaczej. De Lubac nie doświadczył tego za biurkiem teologa wokół mądrych książek, on mógł tak napisać, gdyż sam doświadczył cierpienia<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> H. de L u b a c, *Katolicyzm...*, s. 240.

<sup>29</sup> Tenże, *Paradoksy...*, s. 102.

<sup>30</sup> W czasie I wojny światowej, w której de Lubac brał udział, został ciężko ranny w głowę. Od tamtej pory przez całe życie będzie cierpiał na dokuczliwe bóle głowy. Por. M. W ó j t o w i c z, *Jedyną pasją...*, s. 137.

I oto jesteśmy przez de Lubaca ośmieleni do postawienia sobie pytań: Jak zareagować na cierpienie, skoro wszystko w człowieku wydaje się jemu przeczyć i od niego stronić? Jak uwiarygodnić sens cierpienia? Jak wreszcie pokazać jakiegokolwiek dobro z niego wypływające? Przed nami całe mnóstwo paradoksów i sprzeczności. De Lubac mówi w tym miejscu o „sztuce cierpienia”, która nie polega na „uprawianiu cierpienia” ani też na „unikaniu go”. Kiedy dotyka nas cierpienie, nie trzeba go odpychać ani mu się poddawać, nie trzeba z nim walczyć, ale w początkowej fazie najlepiej przyjąć je obojętnie. Zastrzega jednak, że to dopiero początek, jedynie pierwsza lekcja z ćwiczenia wolności. W dalszej perspektywie rysuje cierpienie oparte na wierze, która je uzasadnia, czyni sensownym. „Sztuka cierpienia w dużym stopniu polega na sztuce uzdrawiania przeszłości i przyszłości, jakie przeżywamy w momencie bólu. Nie rezygnując zatem z obu tych wymiarów, które nadają mu cielesność, należy przetworzyć bagaż, jaki w sobie niosą. Niechaj odczuwanie przemieni się w przyzwolenie, obawa zaś w nadzieję! W tym celu należy przeżywać ból w Bożej Teraźniejszości”<sup>31</sup>. Ból wywołuje w człowieku najmocniej stan wewnętrznego napięcia, narzuca mu surową i bezlitosną filozofię. Dopiero w sferze ducha można, więc zobaczyć iskrę prawdy paradoksu cierpienia, to paradoks najbardziej wymagający, który tłumaczy się w pełni tylko Krzyżem Chrystusa. Akceptacja bólu to nie jakieś lubowanie się w nim, to nie ukochanie go dla niego samego, ale to trud wyrażenia zgody na własne upokorzenie, to otwarcie na słabo wyczuwalne dobrodziejstwo. W miarę jak cierpiący staje w pokorze wobec cierpienia, to „dobrodziejstwo” wyprowadza go z upokorzenia do oczyszczającego wywyższenia. Momentem kulminacyjnym w prawdzie paradoksu cierpienia wydaje się być miejsce, w którym de Lubac mówi o sposobie, zaawansowanej już, walki z bólem i tylko przez światło Objawienia można na to przystać: „Lanca nieprzyjaciela [cierpienia] przeszywa serce. Przebija je. [...] Walka polega na tym, by nie odepchnąć od siebie ostrza, [...] by odsłonić serce i pozwolić, aby ostrze w nim utkwilo. *Fiat*: osiągnięcie najwyższe, zgoda na śmierć. Zatem cierpienie dokonuje swego dzieła. Rozpalone ostrze wypala w człowieku to, co musi umrzeć”<sup>32</sup>. Pokonaniem cierpienia jest zatem przyjęcie go. Ból pozostaje, ale zamiast zatruwać duszę, już jej nie niszczy, lecz oczyszcza. Duch człowieka, aby mógł się rozrastać i rozwijać, potrzebuje paradoksalnie nie komfortu, ale warunków niezbyt sprzyjających. Najlepszym dla jego wzrostu jest stale zagrożone życie, zaś najbardziej niebezpiecznymi są usypiające go łaski i zaszczyty. Pokorne przyjęcie tej prawdy sprawia, że paradoks spełnia swe kolejne zadanie – doprowadza człowieka do spotkania z Prawdą, której przygotował miejsce, a sam usuwa się już na drugi plan. Zatem paradoks przede wszystkim znajduje się już w samym cierpieniu, ponieważ ono wskazuje sensownie poza siebie, na to, o co w nim chodzi<sup>33</sup>. Tylko człowiek, który w wolności podda się w pełni temu paradokso-

<sup>31</sup> H. de Lubac, *Paradoksy...*, s. 102.

<sup>32</sup> Tamże, s. 97.

<sup>33</sup> Por. J. F. Thomas, *La vérité...*, s. 106.

wi, bliski Syntezy, będzie mógł powiedzieć: „szczęśliwa wina”, „zbawcze cierpienie”, „radość czyśćca”. Te treści wybrzmiewają jednak wyczerpująco dopiero w paradoksie chrześcijaństwa.

## 2.5. Inne paradoksy

Chcąc jeszcze pełniej ukazać sposób myślenia de Lubaca i to, jak przez pryzmat paradoksu postrzegał świat, warto przedstawić kilka jego krótkich myśli, już samych w sobie lakonicznych, ale jakże dosadnych. Wydają się banalnymi, ale jednak zaskakują. Sam autor mówi o nich: „cząstkowe”. Dotyczą one wszystkich dziedzin życia, relacji międzyludzkich, zachowań, procesów historycznych i wielu innych form ludzkiej działalności. Brzmia one czasem jak sentencja, mają w sobie coś z paradoksów filozofów starożytnych, coś z zabawy, a nawet coś z „subtelnej karykatury nas samych”.

De Lubac wiele mówi o prawdzie i o uczciwości ludzkiego umysłu w opisywaniu jej. Niewielu pomyślałoby jednak, że pierwszą metodą poszukiwania prawdy stanie się kłamstwo: „Pierwszym dowodem naszej prawdomówności będzie przyznanie się do kłamstwa”<sup>34</sup>. Tak w myśleniu naszego autora pracują sprzeczności – bardziej sobie pomagają, niż się niszczą, bardziej się wzajemnie tłumaczą, niż wykluczają. Jak skromna musi być jego myśl, by chcieć nawet ze zła wydobyc czystą i prostą mądrość. Podobnie rzecz ma się z „siostrą” prawdy – szczerością. Teolog z Cambrai powie, że „znajduje się ją wtedy, gdy się jej nie szuka. Człowiek jest szczery tylko w momencie, kiedy o tym nie myśli”<sup>35</sup>. Dzięki temu oryginalnemu spojrzeniu de Lubac na nowo definiuje utarte już pojęcia, nadając im zupełnie nowy charakter, przez co zaszczepia w nich chrześcijaństwo, a nas czyni bardziej wrażliwymi. Posłużmy się tutaj jeszcze dwoma przykładami: sukcesem i posłuszeństwem.

Na pytanie, czym jest sukces, wielu powie dziś, że to cel, jakieś uwieńczenie, kariera. Pytanie de Lubaca jest jednocześnie odpowiedzią: „Czy sukces polega tylko na ‘osiągnięciu’? Czy też polega na zrealizowaniu pięknego programu, dla którego ustalono właściwy plan ‘osiągnięcia’?”<sup>36</sup>. Jakże odmienne jest to spojrzenie, przecież słowo „sukces” już samo w sobie brzmi do końca dobrze, kojarzone z pieniądzem, zyskiem, sławą. A de Lubac czyni sukces czymś dostępnym dla wszystkich, czymś bezinteresownym, z czego wszyscy mogą skorzystać. Tutaj sukces to nie tylko cel, ale to jakaś nowa i cenna myśl ludzka, nowa przetarta droga, którą inni też mogą pójść. Jest zatem czymś paradoksalnym, iż sukces, który mógłby posłużyć wszystkim, bo taka jest jego natura, został zawłaszczony przez nielicznych.

<sup>34</sup> H. de Lubac, *Paradoksy...*, s. 61.

<sup>35</sup> Tamże, s. 62.

<sup>36</sup> Tamże, s. 40.

Równie odkrywcza i nowa jest refleksja nad posłuszeństwem. Dla de Lubaca, jako człowieka Kościoła, to zagadnienie jest bardzo istotne. Po raz kolejny można powiedzieć, że prawda o posłuszeństwie, w jego myśli wypływa częściowo z głębokiego i trudnego doświadczenia życiowego<sup>37</sup>. Już wcześniej jednak próbował w *Paradoksach* z 1946 r. zdefiniować ten rodzaj ludzkiego zachowania. Najpierw więc wychodzi od pojęcia uniwersalnego, by dopiero później w *Medytacjach o Kościele* z 1952 r., dookreślić je jako chrześcijańską cnotę, w świetle własnych przeżyć. Dla autora *Paradoksów* posłuszeństwo nie jest zatem ślełą biernością. Niektórzy woleliby posłuszeństwo utożsamiać z bezpłodnym przytakiwaniem, fałszywie tolerującym wszelkie kompromisy. Posłuszeństwo de Lubaca nie może sobie pozwolić na milczenie, kiedy trzeba się słusznie sprzeciwić w obronie prawdy, nawet za cenę własnego upokorzenia. Doskonale demaskuje on nasze zachowania, kiedy zauważa, że „brak inicjatywy nie świadczy o posłuszeństwie, brak zaś pomysłowości [nie świadczy] o rozwadze”<sup>38</sup>. Ta trafna ocena ludzkich zachowań jest paradoksalna, ale znów prowadzi do zupełnie nowej treści „posłuszeństwa”. To lekcja uległości, która przynosi owoce. Tak rozumiane posłuszeństwo nie kojarzy się już ze zniewoleniem, a jego synonimem nie jest ani poddaństwo, ani służalczość. Tylko rozważne posłuszeństwo nie będzie, według de Lubaca, źródłem zastoju i zniszczenia. Zwraca przy tym uwagę, iż zbyt często zwykło się nadużywać tego słowa, zastępując nim łatwowierność, sekciarstwo czy lenistwo. Tym trzem naturalnym skłonnościami człowieka bardzo łatwo się za posłuszeństwem bezkarnie ukryć. Prawdziwe posłuszeństwo to wreszcie dla de Lubaca wolny dar z siebie, to zasada wolności – odważny paradoks dwóch, wydawać by się mogło, opozycji – wolności i uległości, a jednak jest to i możliwe, i twórcze, co znajduje potwierdzenie w jego słowach: „Nie oddajemy się w ręce autorytetu tak jak człowiek, który znużony rozwijaniem inicjatywy składa broń; lub jak żeglarz szczęśliwy, że nareszcie zawinął do spokojnego portu po burzliwym żeglowaniu. Przeciwnie, przyjmujemy od autorytetu *Duc in altum*. Powierzamy się mu jak statek, który opuszcza port, udając się w piękną podróż, pełną wielkich przygód”<sup>39</sup>. Jeśli więc człowiek poddany jakiemuś autorytetowi ogranicza się tylko do skrupulatnego zachowywania przepisów, to nie jest jeszcze posłuszny. Bierze on za cel to, co jest jedynie środkiem do celu. Szczególnie w rzeczywistości Kościoła można dostrzec, że paradoks posłuszeństwa nigdy nie jest celem samym w sobie, a zaledwie pomocą w pielęgnowaniu depozytu wiary.

<sup>37</sup> Po 1946 r. wokół Henriego de Lubaca oraz innych naukowców „szkoły lyońskiej”, należących do nurtu *nowej teologii*, powstało wiele napastliwych i krzywdzących zarzutów. Znalazło to oddźwięk w oficjalnych dokumentach Kościoła, głównie w *Humani generis* Piusa XII. Ówczesny generał jezuitów zakazał de Lubacowi wykładów na Katolickim Uniwersytecie w Lyonie oraz w jezuickim kolegium, nie został jednak skreślony z listy profesorów. Właśnie wtedy de Lubac okazał się w całej pełni „człowiekiem Kościoła”, którego postawę opisał w *Medytacjach o Kościele*. Wtedy też „przeżył” prawdziwe posłuszeństwo. Por. Z. J. Zdybicka, *Poznanie Boga...*, s. 23 oraz M. Wójtowicz, *Wprowadzenie do wydania polskiego*, [w:] H. de Lubac, *Medytacje o Kościele*, Kraków 1997, s. 8, (Myśl teologiczna, 15).

<sup>38</sup> H. de Lubac, *Paradoksy...*, s. 10.

<sup>39</sup> Tamże, s. 13.

### 3. Zakończenie

W swojej wierze i myśli teologicznej de Lubac podąża więc w kierunku wskazanym przez rzeczywistość Objawienia chrześcijańskiego z Jego paradoksalnym charakterem. W wielu miejscach swojej pracy naukowej skłania się zdecydowanie ku znaczeniu paradoksu jako faktu, bytu, czyli czegoś zastanego, powszechnego i poniekąd niezależnego od myśli ludzkiej. We wstępie do drugiej części rozważań o paradoksie pod tytułem *Nowe paradoksy* pisze: „Paradoks [...], nim pojawi się w myśli, występuje wszędzie w otaczającej nas rzeczywistości. Wszędzie jest na trwałe zakorzeniony. Zawsze się odradza”<sup>40</sup>. Tutaj paradoks to nie „sposób mówienia o rzeczach”, ale rzeczy jako takie. Jest to zatem spojrzenie nowe, w którym myśl ludzka nie tworzy paradoksu, a jedynie opisuje paradoks już istniejący, już „w rzeczach zapisany”<sup>41</sup>, oczekujący na zauważenie, by wtedy spełnić swój cel – wskazać na Prawdę. Jako chrześcijanin de Lubac może powiedzieć, iż paradoks to coś podarowanego i jednocześnie zadanego przez Boga. Idąc dalej w swoim wywodzie, określa cały nasz nieustannie podlegający zmianom wszechświat, jako paradoksalny. Dla de Lubaca owo: „nieustannie podlegający zmianom” oznacza tyle, co – niezakończony, bez puenty, która by rozświetliła jego zagadki, bez syntezy, która rozwiałaby wszelkie wątpliwości.

Człowiek, który spotkał się z koncepcją paradoksu na kartach teologii de Lubaca, uświadamia sobie, jak bardzo do udziału w tej tajemnicy świata jest zapraszany. Dzięki paradoksowi mógł odkryć, że za kotarą tego, co widzialne, kryje się cała rzeczywistość nieosiągalna dla samej tylko empirii – inne życie funkcjonujące swobodnie obok tego namacalnego, udzielające się ludzkości codziennie w formie nowej myśli. Człowiek ten, dzięki tak zdrowemu humanizmowi, bo głęboko zanurzonemu w chrześcijaństwie, może zrozumieć wreszcie siebie samego. Ma szansę odkryć w sobie duchową rzeczywistość i ją opisać. Może odkryć, że nie jest przeznaczony do alienacji, ale do życia we wspólnocie, do nadprzyrodzoności, do Pełni, do Syntezy, którą wskazał mu paradoks.

Jeśli powyższe paradoksy, nowe i stare, nie posiadają ani jednej zmarszczki, to dlatego, że one się po prostu nie starzeją, co stałoby się niechybnie, gdyby były tylko błyskotliwymi myślami, wymysłami samego człowieka. One nie sprowadzają myśli ludzkiej do niewolnictwa, ale ją dopiero wyzwalają, w przeciwieństwie do fałszywych systemów, które się czynią paradoksalnymi, a są jedynie jałowymi przeciwieństwami.

Kto poddał się zbawiennemu działaniu paradoksu, dochodzi w pewnym momencie do jednego z najpiękniejszych wniosków w swoim życiu: *Ten świat to ryzykowne szaleństwo Miłości, która tak daleko zaufała człowiekowi, że uczyniła go w tym świecie współodpowiedzialnym za nadzieję innych ludzi.*

<sup>40</sup> H. de Lubac, *Paradoksy...*, s. 52.

<sup>41</sup> Por. J. F. Thomas, *La vérité...*, s. 94.

## L'IDÉE DU PARADOXE DANS LA THÉOLOGIE D'HENRI DE LUBAC

### R é s u m é

Henri de Lubac (1896–1991) théologien, patrologue, philosophe. On disait qu'il était humaniste parce que théologien. Il a donné à l'Église une fraîcheur de la pensée chrétienne. Il était un de plus grands inspirateurs de *la Nouvelle Théologie*. La place principale dans sa pensée occupe l'idée du paradoxe. Le paradoxe dans la théologie lubacienne c'est un phénomène universel. Pour lui tout l'univers est paradoxale. Il appelle ce fait – le paradoxe naturel. Selon lui le paradoxe réveille notre esprit et nos âmes, des croyants et des athées. C'est quelque chose contraire au compromis, celui-ci est trop facile et illusoire. Avec le compromis chacun rentre content chez soi, parce qu'il a atteint son but, parce que chacun a sauvé sa vérité. Dans le paradoxe c'est différent. Il est déjà présent dans le monde entier, il est donné et en même temps il nous provoque. Quand commence-t-il à travailler dans notre vie? Quand nous l'acceptons en toute humilité. Il n'a pas peur d'oppositions parce qu'il sait que l'unité de celles – ci peuvent nous donner des fruits.

Cette dialectique peut réunir en elle-même la thèse et l'antithèse en donnant la synthèse. Les oppositions ne perdent pas leurs identités, au contraire – elles s'enrichissent par cette rencontre, et elles-même prennent la force grâce à l'autre.

Chaque homme qui a rencontré dans sa vie cette conception il doit se rendre compte qu'il y est invité avec une force exceptionnelle. Le paradoxe aide chacun à découvrir en lui-même l'espace de l'esprit et invite à en parler. Le paradoxe éloigne de nous une aliénation et nous emmène à la vie dans la communauté, à la surnaturalité, dans la Plénitude et dans la Synthèse.



Ks. ROMAN CHROMY

## NADZIEJA W PROCESIE TEORETYCZNO-PRAKTYCZNEJ AKTUALIZACJI OBJAWIONEJ PRAWDY WEDŁUG CLAUDE'A GEFFRÉGO

### Wstęp

Rozważając problematykę posłannictwa Kościoła w świecie współczesnym, Jan Paweł II wskazał dwa zasadnicze zadania teologa, który powinien najpierw podjąć trud obserwacji złożoności historycznej egzystencji człowieka, a następnie poznane zjawiska interpretować w świetle objawionej prawdy. Powyższe „metodologiczne” wskazania można odkryć w analizie światopoglądowej sytuacji, która została scharakteryzowana w adhortacji posynodalnej *Ecclesia in Europa* (p. 7–9). Dokument ten podkreśla, że lokalne Kościoły wystawione są na „pokusę gaszenia nadziei” poprzez utratę pamięci i dziedzictwa chrześcijańskiego, lęk przed przyszłością, zanikanie solidarności międzyludzkiej itd. Tym sytuacjom towarzyszy dążenie do „narzucania antropologii bez Boga i bez Chrystusa”. Dostrzegalna w tych dążeniach alienacja człowieka, wynikająca z przyjęcia błędnych koncepcji humanistycznych oraz z odrzucenia aktualizacji objawionej prawdy, nie może pozostać na marginesie badań teologicznych; przeciwnie, doświadczenie kontekstu kulturowego XXI w. motywuje refleksję teologiczną, w której pytanie o objawioną prawdę pozostaje nieustannie otwarte poprzez jej teoretyczno-praktyczną aktualizację i odniesienie do nadziei, jako perspektywy życia na przyszłość.

W konsekwencji teologia nie może być tylko teorią „eschatologicznej wiary”. Jej zadaniem jest także stawianie antropologicznych problemów w sercu historii. Teolog przyjmuje przed Bogiem postawę świadka najbardziej radykalnych kwestii dotyczących sensu historii, przyszłości człowieka, otaczającej go rzeczywistości oraz skuteczności i wiarygodności chrześcijaństwa.

Z pewnością takim świadkiem jest jeden z czołowych francuskich teologów, Claude Geffré, który z pełną odpowiedzialnością, a zarazem z poczuciem twórczego ryzyka interpretacji dzieli soborową troskę o aktualną sytuację człowieka. Hermeneutycznie zorientowaną teologię profesora znad Sekwany wypełnia troska o zrozumienie swej historycznej misji. Historyczna świadomość współczesnej teologii polega na tym, że odkrywając nieustanną młodość Ewangelii, nie przekreśla kontynuacji wysiłków ludzkiego rozumu, szukającego z nadzieją możliwości odsłaniania nowych wartości informacji przekazywanych przez Boga. Człowiek,

podejmując ryzyko zawierzenia historycznemu objawieniu, ma coraz lepiej poznawać i realizować sens własnego istnienia. W konsekwencji teologiczne poszukiwania powinny zmierzać nie tylko do teoretycznego odkrywania znaczenia słowa Bożego (jego sensu) na płaszczyźnie skrypturalnej (dogmatycznej), ale także na płaszczyźnie praktyczno-egzystencjalnej.

## 1. Nadzieja w teoretycznej aktualizacji objawionej prawdy

Żywotność świadectwa Pisma, przekazu Tradycji oraz wyznawanej wiary, której źródłem jest tajemnica Jezusa Chrystusa, świadczy o tym, że objawione treści same w sobie rozbudzają ogromną energię i kreatywność, tworząc wartości inspirowane proces odkrywania bosko-ludzkiej prawdy o samym człowieku.

W teologicznej refleksji C. Geffrégo, objawiający się Bóg nie jest Bogiem natury, lecz Bogiem historii, to znaczy Bogiem historycznej proklamacji, zawartej w Jego słowie, zesplonej z osobową manifestacją w Synu – Jezusie Chrystusie. Na pojęcie chrześcijańskiego objawienia składa się działanie Boga w historii (wypełnianie obietnicy) oraz doświadczenie wiary ludu Bożego. Stąd osiąga ono swoją pełnię, swój sens i aktualność tylko w wierze, która je przyjmuje, zaś słowo Boże objawiające się w słowie ludzkim przypomina, że śladu Boga w historii nie odnajdują wyłącznie metody naukowe. Wiara jest także ciągle interpretującym poznaniem i twórczym ryzykiem, naznaczonym przez historyczne warunki danej epoki. Wszelkie więc poznawanie informacji objawionej nie może być tylko innym wyrażaniem zawsze identycznej zawartości wiary, lecz przedstawia się jako otwarta, aktualizująca interpretacja depozytu wiary<sup>1</sup>. Powyższe wywody poświadczają fakt usytuowania refleksji francuskiego teologa w perspektywie nauczania Soboru Watykańskiego II i teologii hermeneutycznej.

Historia formalnego ujmowania informacji objawionych wykazuje, że jeszcze do Soboru Trydenckiego odpowiednikiem terminu „objawienie” były wyrażenia następujące: „Ewangelia”, „Pismo” lub „doktryna chrześcijańska”. Sam św. Tomasz, ujmując objawienie jako całość prawd, wprowadza w użycie zwroty „doctrina sacra” albo „veritas salutis”, rezerwując słowo „objawienie” dla charakterystyki źródła, z którego wypływa święta doktryna.

Według C. Geffrégo, Sobór Watykański I w swojej antydeistycznej postawie rozumiał przez objawienie zbiór prawd nadnaturalnych (pozytywnych orzeczeń), zakomunikowanych przez Boga dla uzupełnienia religii naturalnej<sup>2</sup>. Zaistniałe przesunięcie akcentu z objawienia – aktu, którym prorocy, apostołowie i Chrystus objawiali istotne treści, na objawienie pojęte jako zawartość, stworzyło mityczną ideę zbioru prawd „spadających z nieba”, niepowiązanych w żadnym wypadku z ludzko-his-

<sup>1</sup> Por. C. Geffré, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris 1988, s. 20, 21.

<sup>2</sup> Por. tenże, *Esquisse d'une théologie de la Révélation*, [w:] *La Révélation*, Bruxelles 1984, s. 178, 179.

torycznym pośrednictwem. Według Soboru Watykańskiego I przedmiotem objawienia (*revelatio*) była przede wszystkim boska nauka (*doctrina*). Uwaga teologów skupiała się na nauczaniu prawd objawionych przez Boga, przekraczających naturalne możliwości rozumu. W teologicznej refleksji sam Chrystus, jako wydarzenie historyczne, zajął miejsce drugorzędne. Ogólnie mówiąc, wydarzenia stanowiące źródło objawienia nie były rozważane jako jego „część”. Konsekwentnie więc nie wspomniano o Bogu komunikującym się (darującym się) osobowo<sup>3</sup>. Teolodzy rozważali nawet problem uspokajającego rozum „światła objawienia”<sup>4</sup>.

Przy takich założeniach wspomniany sobór uwydatnił raczej czysto intelektualną (teoretyczną) koncepcję prawdy, zaczerpniętą od Greków, a postrzeganą w kategorii odkrycia pewnej rzeczy ukrytej. Metodę poznawczą usytuowano w porządku tradycyjnej myśli metafizycznej, wyłączającej idee egzystencjalnej złożoności i historyczności<sup>5</sup>.

Inaczej Sobór Watykański II, nawiązując do orzeczeń swego poprzednika, postrzega przesłanie objawiającego się Boga nie jako „zawartość” (ujęcie przedmiotowe), ale jako „akt” (ujęcie podmiotowe), sięgając w ten sposób do biblijnej prawdy, zakładającej progresywną i zmienną w czasie realizację Bożej obietnicy. Punktem wyjściowym teologicznego dociekania uczyniono objawienie takie, jakie konkretnie ukazało się w Jezusie Chrystusie: „Objawienie nie jest zbiorem prawd doktrynalnych, lecz automanifestacją Boga w historii niepozbawionej sensu, której szczytem jest Chrystus, pośrednik zarówno Stworzenia, jak i Zbawienia. Objawienie jest więc aktem Boga, objawiającego się przez wydarzenia i słowa, które je interpretują”<sup>6</sup>.

Z powyższej definicji wynika jasno, że teologicznym miejscem pozwalającym odkryć prawdę Bożych informacji są jednocześnie wydarzenia historyczne (wraz z kulminacyjnym faktem przyjścia na świat Zbawiciela Jezusa-Pośrednika) oraz ujmujące je słowa. Mając to na uwadze, współczesne teorie poznania teologicznego ujawniają nowe horyzonty interpretacji objawionych informacji. Jeżeli dotąd w centrum zainteresowania była relacja rozumu i wiary, to obecnie badawcza

<sup>3</sup> Uwzględniając problematykę logosu ludzkiego rozumu, punktem wyjścia dla poznania teologicznego powinno być objawienie (z nadrzędnym wydarzeniem Jezusa Chrystusa, Wcielonego Logosu – Uniwersalnego konkrētu), gwarantujące w ten sposób „obiektywność” Boga, który nie jest tylko „przedmiotem udostępnionym” człowiekowi, lecz informującym Podmiotem. Szczegółowa analiza metafizycznej „obiektywności” Boga, oparta na filozofii M. Heideggera, została przedstawiona przez C. Geffrègo w pracy zbiorowej pt. *Procès de l'objectivité de Dieu*, Paris 1969, s. 245–257.

<sup>4</sup> Por. M. B l o n d e l, *Filozoficzne wyzwanie chrześcijaństwa*, Kraków 1994, s. 304.

<sup>5</sup> Por. C. G e f f r é, *Esquisse...*, s. 179.

<sup>6</sup> Podana definicja objawienia została zaczerpnięta, jak podaje C. Geffrè, od H. Bouillarda i zbliżona jest do treści art. 2. konstytucji soborowej *Dei Verbum*: „[...] Ten plan objawienia urzeczywistnia się przez czyny i słowa wewnętrznie z sobą powiązane, tak że czyny dokonane przez Boga w historii zbawienia ilustrują i umacniają naukę oraz sprawy słowami wyrażone; słowa zaś obwieszczenia czyny i odsłaniają tajemnicę w nich zawartą. Najgłębsza zaś prawda o Bogu i o zbawieniu człowieka jaśniej nam przez to objawienie w osobie Jezusa Chrystusa, który jest zarazem Pośrednikiem i pełnią całego objawienia”.

uwaga skupiona jest na odniesieniu wiary do historii, z uwzględnieniem osiągnięć nauk humanistycznych i filozofii egzystencji<sup>7</sup>.

Zdaniem C. Geffrégo, nawiązującego do bogactwa teologii historii W. Pannenberg, historia stanowi fundamentalny „horyzont rozumienia” dla teologii chrześcijańskiej. Wszystkie teologiczne pytania i odpowiedzi znajdują swój jedyny i ostateczny sens we wnętrzu historii, ogarniającej Boga i całą ludzkość, Stwórcę i stworzenie, przy czym istotne jest odniesienie do przyszłości, która jest jeszcze ukryta dla świata, choć zarazem już objawiona w Jezusie Chrystusie<sup>8</sup>. Spotkanie „intellectus fidei” z „rozumem historycznym” staje się preludem do wprowadzenia koncepcji prawdy objawionej w otwarty nurt hermeneutyczny, bez roszczenia pretensji do posiadania wiedzy absolutnej czasu Oświecenia.

W kontekście tego stwierdzenia, refleksja C. Geffrégo spotyka się z opinią H. G. Gadamera, wyrażającego przekonanie, iż każdy poszukujący rozum wpisuje się w tradycję języka wraz z jego ograniczeniami. To założenie staje się ostrzeżeniem dla pretensji wiedzy absolutnej<sup>9</sup>. Także wiedza objawiona ma strukturę nadziei. Prawda zawarta w Bożym przesłaniu posiada swój historyczny wymiar, który charakteryzuje się koniecznością i relatywnością jednocześnie<sup>10</sup>. Innymi słowy, owo rozumowanie prowadzi do odrzucenia idei doskonałego poznania oraz do stwierdzenia, iż sens (prawda) jest tylko antycypowany w takim stopniu, w jakim dopełniona jest historia<sup>11</sup>. Nie istnieje więc żadna sprzeczność w równoczesnej ostateczności (konieczności) i prowizoryczności (relatywności) objawienia. Znajdujemy się pomiędzy „już” a „jeszcze nie”, wyrażając ciągłą nowość historii, szczególnie w perspektywie eschatologicznej nadziei. Historia powtarza wydarzenia stare, wnosząc ustawicznie coś nowego. Człowiek szukający prawdy winien interpretować obecność Boga w historii jako obecność przyszłości w teraźniejszości, pozostając zawsze otwartym na napięcie zmierzające do wypełnienia. Historia nie może jednak wypełnić się sama w sobie, lecz wyłącznie poprzez kolejny wolny akt Boga – przyście Chrystusa, który ją wypełni i nada jej pełny sens<sup>12</sup>. C. Geffré stwierdza: „Prawda została dana w Jezusie Chrystusie, pozostając zawsze drogą, która odsyła nas do przyszłości: «Gdy zaś przyjdzie On, Duch Prawdy, doprowadzi was do całej prawdy»” (J 16,13)<sup>13</sup>.

Teologia hermeneutyczna, identyfikująca, jak wspomnieliśmy, rozum teologiczny ze zrozumieniem historycznym, uwzględnia dwa aspekty procesu poznawania prawdy. Z jednej strony, stwierdzenie teologiczne odsyła do zawsze większej ta-

<sup>7</sup> Mimo zagrożeń psychologizmem lub egzystencjalizmem, „intellectus fidei” musi być zjednoczony ze zrozumieniem hermeneutycznym. Por. C. Geffré, *Le christianisme...*, s. 27–31.

<sup>8</sup> Por. C. Geffré, *Esquisse...*, s. 191.

<sup>9</sup> Por. tenże, *La théologie au sortir de modernité*, [w:] *Christianisme et Modernité, colloque du Centre Thomas More*, réd. R. Ducret, D. Hervieu-Léger, P. Ladrière, Paris 1990, s. 197.

<sup>10</sup> Por. tenże, *La question de la vérité dans la théologie contemporaine*, [w:] *La théologie à l'épreuve de la vérité*, réd. M. Michel, Paris 1984, s. 283.

<sup>11</sup> „Prawdą jest to, co wypełnia się w słowie i weryfikuje w historii” (tamże, s. 284).

<sup>12</sup> Por. C. Geffré, *Esquisse...*, s. 197–199.

<sup>13</sup> Tenże, *La question...*, s. 284, 285.

jemnicy Boga i zakłada, że jego odkrywczej wartości dla „wierzącej inteligencji” towarzyszy bez przerwy korelatywna tajemnica w odniesieniu do prawdy utożsamianej z Bogiem. Z drugiej strony, prawda teologiczna jako informacja objawiona jest permanentnym i historycznym stawianiem się, będącym swego rodzaju odpowiedzią na pytania stawiane przez postęp świata i Kościoła. Takie ujęcie prawdy otwiera się na nieujmowalną słowami („niewypowiedzianą”) przyszłość<sup>14</sup>. Zatem objawienie z natury rzeczy jest otwarte, gdyż człowiek z nadzieją oczekuje własnej przyszłości i przyszłości Jezusa Chrystusa, więcej, przyszłości samego Boga. Odpowiednia refleksja nad tajemnicą wcielenia Boga w Jezusie Chrystusie prowadzi do wniosku, iż przyszłość Boga i przyszłość człowieka są nierozłączne. Dopóki przyszłość ludzkości nie jest dokonana, dopóty również przyszłość Boga, który stał się człowiekiem, pozostaje problemem otwartym<sup>15</sup>.

Czy taka koncepcja teoretyczno-historycznej aktualizacji objawionej informacji (prawdy) nie jest podstawą do postawienia zarzutu o relatywizm poznawczy?

Otóż francuski teolog podaje kryteria poszukiwania prawdy opartej na Piśmie i Tradycji, będące tym samym kryteriami umożliwiającymi odrzucenie błędnych interpretacji teologicznych. Wyróżnia kolejno trzy kryteria:

1) w procesie poznawczym powinna zaistnieć zgodność nowych znaczeń języka teologicznego z pierwotnym przesłaniem Nowego Testamentu, czyli osoba interpretująca powinna uwzględnić obiektywność tekstów kanonicznych, zawierających akt interpretacji pierwotnego doświadczenia chrześcijańskiego;

2) nie można zignorować koherencji z tradycją Kościoła, która wyraża się w postaci wyznań wiary, systemów teologicznych, definicji dogmatycznych i decyzji Magisterium;

3) nowa interpretacja informacji musi być zaakceptowana przez całą wspólnotę wierzących, ożywioną zmysłem wiary (*sensus fidei*)<sup>16</sup>.

W refleksji nad tymi kryteriami można dostrzec aktualność zakazu „prywatyzacji” interpretacji objawienia (2 P 1,20). Zauważmy, że prawda nie wyłącza się z prywatnego bądź indywidualnego poznania (wiedzy), lecz jest wynikiem złożonego procesu intersubiektywnego (eklezyjalnego konsensusu), który gwarantuje prawdziwość (obiektywność) twórczych interpretacji<sup>17</sup>.

W świetle tego, co zostało dotychczas powiedziane, można dostrzec pewien syntetyczny zarys metody teologicznych rozważań C. Geffrégo, zbieżnej z hermeneutyczną metodą nauk współczesnych. Nasz autor pisze: „Dzisiaj nikt nie dysponuje empirycznymi danymi (faktami), bazującymi na rzeczowej (przedmiotowej) i obiektywnej koncepcji wiedzy naukowej. Nigdy nie osiągniemy czystych faktów niezależnie od języka. Nauka jest już hermeneutyczna w tym sensie, że nie umielibyśmy jej zrozumieć bez interpretowania [...]. Dlatego można podwa-

<sup>14</sup> Por. tamże.

<sup>15</sup> Por. C. Geffré, *Esquisse...*, s. 204.

<sup>16</sup> Por. tenże, *L'entrée de l'hermeneutique en théologie*, [w:] *Les cents ans de la Faculté de théologie*, réd. J. Doré, Paris 1992, s. 257, 258.

<sup>17</sup> Por. tenże, *Le christianisme...*, s. 88.

żyć zastosowane przez Diltheya rozróżnienie między domeną «wyjaśniania» i domeną «rozumienia»<sup>18</sup>.

Niemożliwe jest izolowanie danych empirycznych od języka, w którym je wyrażamy. W tym znaczeniu chrześcijańskie doświadczenie wydarzenia Chrystusa staje się wydarzeniem interpretowanym i jedynie wtedy komunikatywnym, gdy przyjmie postać języka. Oczywiście, ta interpretacja uwzględni specyfikę ówczesnej kulturowej sytuacji: różność modeli myślenia żydowskiego i hellenistycznego, wielość naukowych koncepcji, złożoność społecznych oczekiwań Jezusowej epoki, itd.<sup>19</sup> Powtórzmy, że empiryczna baza nauki obiektywnej (przedmiotowej) nie zawiera absolutnych twierdzeń i że nie dysponujemy czystymi danymi, które byłyby zagwarantowane dzięki naszemu bezpośredniemu doświadczeniu i zmieniającym się teoriom. To, co porównujemy, to nie fakty w stanie czystym lub teorie, lecz określone propozycje teoretyczne (interpretacje)<sup>20</sup>.

Pozostając w tym metodycznym modelu rozumowań, C. Geffré wnioskuje, iż pierwotne przesłanie („proposition de base”) nie jest adekwatnym odbiciem stanu rzeczy bezpośrednio dostępnego dla ludzkiej percepcji, ale że jest ono już samo w sobie interpretacją. Każde wydarzenie jest rekonstruowane za pomocą teoretycznej idei. Zamiast postępowania naukowego opartego na postulatach lub „pierwotnych założeniach”, współczesne nauki empiryczno-formalne tworzą modele bądź hipotezy, mogące być zawsze odrzucone. To przekonanie naznaczone jest wpływem K. Poppera, dla którego kryterium dystynkcji nauki od nie-nauki to nie tylko weryfikacja albo usprawiedliwienie przez doświadczenie, lecz także możliwość odrzucenia bądź unieważnienia danego systemu teoretycznych rozumowań.

W ostateczności, współczesny rozwój naukowy jest procesem dynamicznym, uruchamiającym przede wszystkim hipotetyczne, a nie aksjomatyczne zrozumienie rzeczywistości<sup>21</sup>. Proces naukowy nie polega na wędrowaniu od doświadczenia do teorii (metoda indukcyjna), ponieważ chodzi raczej o postępowanie dedukcyjno-hipotetyczne. Wyłania się naukowa przyгода pojęta jako niedokończony proces krytycznych dowodów, a także błędów i ryzyka zawierzenia, które nie prowadzą do spokojnego posiadania prawdy, ale raczej do pewnej aproksymacji prawdy<sup>22</sup>.

W naszkicowanym wyżej „metodologicznym horyzoncie” ustawia się hermeneutyczny paradygmat współczesnej teologii, będącej przeciw żywą aktualizacją

<sup>18</sup> C. Geffré, *L'entrée...*, s. 254.

<sup>19</sup> Por. tenże, *La théologie au sortir...*, s. 196.

<sup>20</sup> C. Geffré odsyła czytelnika do dorobku J. Ladrière'a, teologa zajmującego się problematyką języka interpretacji oraz sensu. Por. C. Geffré, *L'entrée...*, s. 254.

<sup>21</sup> Hermeneutyczne postulaty w metodologii nauk szczegółowych sprowokowały zmianę wzorca (paradygmatu) w teologii. Tak jak św. Tomasz, inspirowany nauką Arystotelesa, podkreślał zrozumienie aksjomatyczne, według którego nauka posiada swój fundament w poznaniu pierwszych przyczyn i ostatecznie jest to fundament metafizyczny, tak dziś nastąpiło radykalne przeobrażenie: od zrozumienia aksjomatycznego do zrozumienia historyczno-empirycznego nauki, definiowanego przez eksperymentowanie. Przedmiotem tego zrozumienia nie jest wieczna prawda, lecz historia i towarzyszące jej fenomeny. Por. tamże, s. 259.

<sup>22</sup> Pojęcie „aproksymacji” (łac. *approximare* – przybliżać) oznacza ujęcie czegoś w sposób niezupełnie ścisły, przybliżenie. Por. *Słownik języka polskiego*, t. 1, red. M. Szymczak, Warszawa 1978, s. 71.

źródłowego przesłania Ewangelii<sup>23</sup>. Adaptacja tego modelu w teologii zmierza do przyjęcia tekstu – Pisma i jego lektury w tradycji. Począwszy od tekstualnej tradycji, teolog stara się odnaleźć fundamentalne doświadczenie zbawienia ofiarowanego przez Boga w Jezusie Chrystusie. Obowiązkiem teologa-hermeneutyka jest oddzielenie od owego fundamentalnego doświadczenia przedstawień i interpretacji, odpowiadających ówczesnemu kontekstowi kulturowemu, a niemających obecnie już żadnej wartości dla współczesnych. Ta ryzykowna praca nie jest jednak możliwa do wykonania bez analizy naszej sytuacji historycznej i naszego aktualnego doświadczenia ludzkiej egzystencji<sup>24</sup>.

Prawda chrześcijaństwa tworzona („czyniona”) jest więc z proporcji między kluczową ideą lub propozycją sensu a historyczną terażniejszością Kościoła wcielonego w daną kulturę. W takiej sytuacji złożona operacja hermeneutyczna obejmuje ostatecznie trzy następujące etapy:

1) analizę fundamentalnych elementów albo idei doświadczenia chrześcijańskiego, o którym świadczy Nowy Testament;

2) diagnozę historycznej, kulturalnej i religijnej sytuacji ludzi, do których przesłanie jest adresowane;

3) praktykę żywej i krytycznej korelacji pomiędzy utrwalonym w Nowym Testamencie doświadczeniem źródłowym a historycznym doświadczeniem współczesnego Kościoła, dzielącego doświadczenia aktualnego kontekstu kulturowego.

Postępowa komplementarność relacji „interpretacja Kościoła pierwotnego – interpretacja Kościoła współczesnego” powinna prowadzić do nowych form historycznej aktualizacji chrześcijaństwa, zarówno w porządku wyznawania wiary, jak również w porządku praktyki chrześcijańskiej, angażując interpretujący podmiot – człowieka, zarówno w jego indywidualnej, jak i społecznej aktywności.<sup>25</sup> Odkrywalna w dialogowej strukturze chrześcijańskiego objawienia nadzieja wymaga nie tylko teoretycznych, lecz także praktycznych aspektów interpretacji.

## 2. Nadzieja w praktycznej aktualizacji objawionej prawdy

Oryginalność metodologii teologicznej polega więc nie tylko na historycznym ujęciu informacji objawionej, ale również na ukazaniu jej bogactwa w wymiarze egzystencjalno-etycznym<sup>26</sup>. W konsekwencji nie istnieje w teologii rozumowanie hermeneutyczne, jeżeli pomija się pewne „zrozumienie wstępne”<sup>27</sup>, wskazujące

<sup>23</sup> Por. C. Geffré, *Théologie*, [w:] *Encyclopaedia universalis*, t. 15, Paris 1980, kol. 1089.

<sup>24</sup> Por. tenże, *L'entrée...*, s. 257.

<sup>25</sup> Por. tenże, *L'inculturation du christianisme dans les cultures non-occidentales*, [w:] *Dimensions culturelles de la catéchèse*, Paris 1989, s. 106.

<sup>26</sup> Por. tenże, *La question...*, s. 285.

<sup>27</sup> Autor używa rzadkiego terminu „précompréhension”, który został przez nas przetłumaczony wyrażeniem „zrozumienie wstępne”. Wykorzystaliśmy do tego celu, jak się wydaje, cenne uwagi F. Dreyfusa, który ten termin rozumie podobnie jak C. Geffré. „Kiedy czytam określony tekst, dotyczący treści mającej dla mnie pewne znaczenie, wtedy siłą rzeczy mam już jakąś opinię na ten temat

na przeżywaną, wzajemną reakcję pomiędzy podmiotem interpretującym a przedmiotem interpretacji (Pismem). Fenomen tej reakcji jest odkrywany w teologii. „Zrozumieniem wstępnym” lub fundamentem pojmowania rzeczywistości objawionej jest w religii osobowa wiara, realizowana w całym historycznym doświadczeniu Kościoła<sup>28</sup>. Wiara zabarwia nasze odczytanie informacji i warunkuje każdą interpretację, której celem jest wzbudzenie działania. W tym znaczeniu istnieje ciągła „reduplikacja” prawdy chrześcijańskiej w życiu samego podmiotu wierzącego, który przyjmuje postawę świadka<sup>29</sup>. Teologia hermeneutyczna zaś proponuje takie pojęcie prawdy, które zawiera zarazem teoretyczną manifestację sensu oraz praktyczną autoimplikację wiary<sup>30</sup>. D. Evans widzi w tej autoimplikacji skuteczność przemieniającego działania w sobie samym<sup>31</sup>. W konsekwencji chodzi o prawdę profetyczną, zawierającą wymiar rozumowy i wymiar egzystencjalny jednocześnie. Według C. Geffrégo takie ujęcie koresponduje z nowoczesnym statusem hermeneutyki, będącej hermeneutyką sensu i hermeneutyką działania<sup>32</sup>.

Inaczej mówiąc, w procesie poznawania „Boskiej przemowy” rozum teoretyczny musi być nierozłączny z rozumem praktycznym; to znaczy, że świat tekstu, którym jest Pismo, prowadzi poznający podmiot bezpośrednio do aktualizacji jego twórczych możliwości, warunkujących sensowną transformację świata. Zatem, oprócz nowej interpretacji chrześcijaństwa, teologia szukająca prawdy stara się poważnie potraktować konkretne podmioty historii, mobilizując je do czynu, do transformacji etycznej społeczeństw, oczekujących królestwa, które przyjdzie<sup>33</sup>.

Zachwyty prawdą Ewangelii towarzyszy zachwytowi ludzką egzystencją, wzbudzając w człowieku ducha nadziei, który uzewnętrznia się wolą aktualizacji nowego sposobu bycia i budowania nowego świata. Praktyka, jako sposób życia, jest o tyle ważna, iż pozwala ona odróżnić prawdziwą refleksję teologii hermeneutycznej od pewnych ideologii, łącznie z niektórymi tendencjami teologii politycznych<sup>34</sup>. Rozum praktyczny, zwracający szczególną uwagę na działanie, nie ogranicza się wyłącznie do weryfikacji chrześcijańskich wywodów teologicznych, lecz staje się, podobnie jak historia, prawdziwym miejscem teologicznym, czyli „matrycą sensu i prawdy”<sup>35</sup>. Praktyka to nie tylko aplikacja prawdy definitywnie zamkniętej, lecz także principium refleksji zmierzającej do odnowy chrześcijaństwa. W ten sposób rozum praktyczny, w rozumowaniach C. Geffrégo, nie został zawę-

---

pochodzącą z mojego wychowania, z mojej kultury, z moich poglądów itd. Inaczej nie zainteresowałbym się tym tekstem. To jest właśnie owo zrozumienie wstępne” (F. D r e y f u s, *Czy Jezus wiedział, że jest Bogiem?*, Poznań 1995, s. 17, 18). Teologiczna interpretacja „zrozumienia wstępnego” pochodzi z głębokich przekonań, mianowicie z wiary katolickiej. Por. tamże.

<sup>28</sup> Por. C. G e f f r é, *L'entrée...*, s. 256.

<sup>29</sup> Por. tenże, *La question...*, s. 285.

<sup>30</sup> Por. tenże, *Les déplacements de la vérité dans la théologie contemporaine*, [w:] *Communion et réunion. Mélanges*, réd. J.-M. Roger Tillard, G. R. Evans, M. Gourgues, Leuven 1995, s. 319.

<sup>31</sup> Por. tenże, *La question...*, s. 286.

<sup>32</sup> Por. tamże.

<sup>33</sup> Nawiązując do wspomnianego epistemologa J. Ladrière'a, francuski teolog podkreśla istnienie zjawiska koadaptacji systemu interpretacji z systemem akcji. Por. C. G e f f r é, *L'entrée...*, s. 262.

<sup>34</sup> Por. C. G e f f r é, *La question...*, s. 287.

<sup>35</sup> Tenże, *L'entrée...*, s. 262.



żony ani do koncepcji Kanta, który go łączył z moralną powinnością, ani do wizji Arystotelesa, lecz stał się faktorem nowego „paradygmatu” w teologii<sup>36</sup>.

Położony przez naszego teologa nacisk na wymiar praktyczny nie prowadzi też do czysto pragmatycznej koncepcji prawdy, jak obserwujemy to chociażby w teologiach wyzwolenia. Podejmują one fundamentalną reinterpretację zbawienia chrześcijańskiego, poczynając od tego „miejsca teologicznego”, jakim jest historia najbardziej biedniejszych i najsłabszych, i pragną potwierdzić, że królestwo Boże, królestwo pokoju i sprawiedliwości, uobecnia się już w historycznym procesie wyzwolenia człowieka. Tymczasem twórcza teologia powinna akcentować i strzec doksolologicznego, to znaczy celebracyjnego charakteru prawdy chrześcijańskiej tajemnicy, niewyczerpującej się wyłącznie w swojej praktycznej użyteczności dla świata<sup>37</sup>.

Wydaje się, że definicję rozumu praktycznego C. Geffré zaczerpnął od P. Ricoeura: „rozum praktyczny to całość miar, uzgodnionych przez jednostki i instytucje w celu zachowania bądź odnowienia wzajemnej dialektyki wolności i instytucji, poza którą nie ma sensownego działania”<sup>38</sup>. W wyjaśnieniu tej definicji można uwzględnić wywody M. Webera, który wykazuje dialektyczne odniesienie między indywidualnymi wolnościami a instytucjonalnymi strukturami. Rozważając historyczną aktualizację objawionej prawdy, należy w niej dostrzec specyficzne zadanie rozumu praktycznego, polegające na krytyce demagogicznych ideologii, w którym status prawdy nabiera społecznego albo „komunikacyjnego charakteru”<sup>39</sup>. Status ten zależeć może od manifestacyjnego wymiaru sensu, który nie może być przekazany inaczej, jak tylko dzięki różnorodnej wymianie słów we wnętrzu wspólnoty, jaką jest Kościół. Według współczesnych teorii komunikacji, prawda jest rezultatem „intersubiektywnego procesu konsensusu”<sup>40</sup>.

Postęp w odkrywaniu prawdy informacji zaniknie, jeżeli zabraknie porozumienia budowanego przez członków wierzącej wspólnoty, którzy świadczą o prawdzie ciągle częściowo zakrytej. Przy czym należy mieć na uwadze to, że dzielenie się prawdą w Kościele wypełnia się najpierw przez nieprzerwaną komunikację pomiędzy instytucjonalnym autorytetem a ludem wiernych<sup>41</sup>. Dlatego też należy wykluczyć wszelkie błędne przekonania, sugerujące jakoby autorytet instytucjonalny był jedynym, absolutnym stróżem ortodoksji, czyniącym z prawdy instrument swojej władzy. Tego rodzaju sugestie przekreśla nauka Soboru Watykańskiego II.

„Stawanie się” prawdy i sens historycznej aktualizacji objawienia zależą od aktywnego przyjęcia przez cały Kościół, od otwartości całego ludu Bożego.

<sup>36</sup> Por. tenże, *La théologie au sortir...*, s. 201.

<sup>37</sup> Por. tenże, *Les déplacements...*, s. 319.

<sup>38</sup> „La raison pratique est l'ensemble des mesures prises par les individus et les institutions pour préserver ou restaurer la dialectique réciproque de la liberté et des institutions, hors de laquelle il n'est pas d'action sensée”. (C. Geffré, *La théologie au sortir...*, s. 200).

<sup>39</sup> Por. C. Geffré, *Les déplacements...*, s. 320.

<sup>40</sup> Zwrot użyty przez C. Geffrégo został, jak sam przyznaje, zapożyczony od J. Habermasa, który w funkcji różnic między światem obiektywnym, światem socjalnym i światem subiektywnym dostrzega kryteria ważności prawdziwej komunikacji. Por. C. Geffré, *La question...*, s. 288.

<sup>41</sup> Por. tamże.

Nieprzyjęcie przez wierzących proponowanej interpretacji posiada bez wątpienia wartość znaku. Z kolei przyjęcie oficjalnego nauczania, nawet w poczuciu ryzyka, może stać się jednym z kryteriów wiarygodności i siły przekonania<sup>42</sup>. W tym samym duchu odczytujemy troskę H. Waldenfelsa, według którego, „Kościół jako *communio fidelium* o tyle zdoła zwiększyć moc przekonywania, o ile opowie się za podmiotowością wszystkich i o ile wszystkie podmioty w oparciu o Boże Słowo będą mieć coś do powiedzenia. Dopiero wtedy stanie się dostrzegalne to, co mówił Y. Congar: «Prawda jest symfoniczna. Dyrygentem jest Duch prawdy. Któż mógłby lepiej mówić o Kościele, lepiej wprowadzać nas w prawdę albo w niej zachować?»<sup>43</sup>.

W powszechnym udziale ludu w eklezjalnej misji praktycznego ukazywania objawionej prawdy szczególną rolę odgrywa kategoria „świadcstwa”. Można nawet powiedzieć, że formacja wymiaru praktycznego prawdy realizuje się powszechnie w świadectwie wierzącego, w jego nawróceniu i naśladowaniu Chrystusa, czy w przepowiadaniu. Dla przykładu rozważmy problem świadectwa paschalnego; odnosi się do historycznego wydarzenia – zmartwychwstania Chrystusa do tego stopnia, że samo przyjmuje postać wydarzenia twórczego słowa. Będąc więc podstawową możliwością przemowy człowieka, potwierdza nieredukowalność historycznego wydarzenia do czystego faktu oraz niemożliwość redukcji słowa do języka pojętego jako system. W tym sensie świadectwo to jest wydarzeniem słowa: powiedzeniem czegoś do kogoś i uczynieniem z historycznego faktu nowej egzystencji<sup>44</sup>.

Dlatego właśnie zmartwychwstanie jest wyjątkowym przykładem spotkania rzeczywistości z językiem, stając się nierozłącznie prawdziwym wydarzeniem usytuowanym w historii i wydarzeniem języka wiary, wydarzeniem słowa. Dokładna analiza języka przekazów o zmartwychwstaniu ukazuje nam, iż miejscem zrozumienia tego wydarzenia staje się nie tylko opowiadanie historyczne, lecz wyznanie wiary, czyli wiara pierwszych świadków pustego grobu. Zmartwychwstanie istnieje totalnie i w sposób pełny wtedy, gdy jest przyjęte z wiarą i wyznane. Ostatecznie u źródeł świadectwa odnajdujemy doświadczenie historyczne i doświadczenie wiary, stanowiące interpretację tego, co wzbudziło doświadczenie<sup>45</sup>. C. Geffré wyróżnia w złożonej strukturze świadectwa trzy ważne elementy składowe:

- 1) pamięć działania Boga w historii;
- 2) odczytanie obecnej sytuacji;
- 3) stwarzanie nowego słowa, pochodzącego z historycznej wrażliwości, a zmierzającego do aktualnych potrzeb ludzi, świata i Kościoła<sup>46</sup>.

Współczesny wierzący, realizując taką formę świadectwa, wpisuje się w żywą tradycję interpretacyjną, której celem jest odkrywanie tego, „co Duch mówi

<sup>42</sup> Tamże.

<sup>43</sup> H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj*, Katowice 1993, s. 485.

<sup>44</sup> Por. C. Geffré, *Le christianisme...*, s. 107.

<sup>45</sup> Por. tenże, *Un nouvel âge de la théologie*, Paris 1987, s. 126.

<sup>46</sup> Por. tenże, *Le christianisme...*, s. 231.

w Kościołach” (por. Ap 2,7). Podobnie jak naród wybrany, chrześcijanie włączają się w trudy nieprzerwanego Exodusu, z którego wypływa wewnętrzne wymaganie, ażeby przekraczać historyczne obiektywizacje (ustalenia) zawarte w języku, porządku instytucjonalnym oraz w porządku działania. Stąd konieczność naszego profetycznego (objawiającego i informacyjnego) świadectwa o Bogu, ciągle przemawiającym do człowieka<sup>47</sup>. Po prostu Bóg po to informuje, aby człowiek o tej informacji zaświadczał.

Struktura takiego świadectwa wypływa bezsprzecznie ze zwycięstwa wiary, która, jak głosi C. Geffré, została „przepuszczona” przez doświadczenie radykalnej kontestacji ateistycznej kultury obecnego świata. Owo milczenie Boga w świecie niewierzących ukonstytuowało paradoksalnie jakby dopuszczony przez Boga historyczny kontekst, warunkujący jeszcze głębszą wiarę i dojrzsze świadectwo. Przekazywanie przesłania wiary stało się bez wątpienia trudniejsze i wymaga, żeby wierzący stali się bardziej wrażliwi na słabość innych, aby stanęli w pokorze i spokoju przed tymi, którzy zagubili się w swoich poszukiwaniach. Powtarzając za Bonhoefferem, chodzi o to, aby „żyjąc tak jakby Boga nie było, żyć przed Bogiem”. To paradoksalne ujęcie nie zmierza oczywiście do tego, aby wykluczyć możliwość otwarcia człowieka na Ewangelię. Świadectwo musi zawsze trwać jako „epifania Boga”, ponieważ mimo sceptycznego klimatu, w którym żyjemy, zawsze pozostaje Słowo mogące zaszokować. Dlatego zniecierpliwieni wierzący, stojąc przed pokusą przekreślenia świata i ludzi niewiary, powinni zadać sobie pytanie, czy źródłem ich świadectwa jest doświadczenie Tego, którym mają dzielić się z innymi. Konieczność doświadczenia Boga jest warunkiem możliwości zaistnienia najpierw wewnętrznego świadectwa, rozbudzanego przez Ducha Świętego, który potwierdza w ludzkim sercu, że Chrystus żyje. Mamy tutaj do czynienia z istotą wiary, z której bezpośrednio wynika świadectwo zewnętrzne, co sprawia, że możemy uczestniczyć w ekonomii objawiania się Boga, manifestując aktualność i wyzwalającą moc Jego Słowa w tej rzeczywistości, w której żyjemy i wśród spotkanych ludzi<sup>48</sup>.

Wszyscy bez wyjątku, których spotykamy i z którymi dzielimy się tajemnicą Chrystusa, tworzą społeczność powołaną do przyjęcia Boga. Dzięki tej społecznej perspektywie realizuje się również perspektywa osiągnięcia pełni wiecznego istnienia dla poszczególnego człowieka. Więcej, świadectwo nie jest wyłącznie zarezerwowane ludziom formalnie wierzącym, gdyż „są tacy, którzy żyją nieświadomie Duchem Chrystusa, działając poza granicami widzialnego Kościoła”<sup>49</sup>.

Podobnie jak istnieją wspomniane wyżej kryteria wiarygodności teoretycznych interpretacji, tak również można wskazać na istnienie kryteriów autentyczności praktycznego świadectwa. Po pierwsze, naśladowując Chrystusa, nie należy odgra-

<sup>47</sup> Por. tamże, s. 228.

<sup>48</sup> Por. tamże, s. 231, 232.

<sup>49</sup> C. Geffré ma na uwadze etyczny wymiar świadectw ludzi niewierzących. Myśli przy tym o zaangażowanych w takich organizacjach, jak: Amnesty International, Lekarze bez granic itp., podkreślając „nieprzewidziane działanie Ducha Świętego”. (Tamże, s. 232).

niczać sensu Boga od sensu człowieka, przy jednoczesnym uwzględnieniu fundamentu prawdy, którym jest dla wierzącego tajemnica śmierci i zmartwychwstania Chrystusa oraz Jego działanie względem ludzi. Po drugie, jest rzeczą niedozwoloną, żeby oddzielić świadectwo jako „coś obwieszzonego” od samego aktu obwieszczania, czyli od zaangażowania świadczącego podmiotu, który mówi w pierwszej osobie (przepowiadanie). To właśnie w życiu świadka rodzi się owa zasugerowana wcześniej reduplikacja świadectwa, która w przekonaniu S. Kierkegarda wymaga od świadczącego, aby był tym, co mówi. Wynika stąd, że chrześcijańskie świadectwo nie poprzestaje na powtarzaniu się sytuacji, ale w każdej epoce daje szanse tworzenia nowych form naśladowania. Po trzecie, misja świadczenia o Ewangelii, chociaż jest nośnikiem wymagań, chociaż stawia człowiekowi pytania i sądzi go, powinna pełnić funkcję wyzwalającą (nawracającą), a nie „służyć” jako dodatkowe brzemień. Wreszcie, po czwarte, świadectwo winno respektować wolność drugiego człowieka: Chrystus może być wybrany jedynie w wolności, a nie pod przymusem<sup>50</sup>.

Wymienione kryteria rodzą się z rozumienia wiary, obciążonego wprawdzie wątpliwościami, ale dostrzegającego w wierze wolny akt i dar Boga. W tym kontekście pojawiają się różne pytania. Przedmiotem ustawicznych rozważań pozostaje pytanie, czy rzeczywiście w Chrystusie odkryliśmy prawdę o człowieku i jego historii? W człowieku wierzącym – świadku, splata się wiara i niedowiarstwo, pewność z wątpliwością, nadzieja z rozpaczą, ufność z ryzykiem zawierzenia. W tej tajemniczej dialektyce, określone wartości poddawane są nieustannej weryfikacji, doskonalącej autentyczność ludzkiego świadczenia.

Czy przedstawiona teologia świadectwa umożliwi stworzenie „praktycznej” koncepcji człowieka wiary?

C. Geffré twierdzi, iż można w człowieku wyróżnić „pierwotne sacrum”, które jest tajemnicą religijnego otwarcia, opartego na relacji bytu ludzkiego z Bogiem Stworzycielem. Oprócz tej powszechnej i podstawowej zdolności człowieka, stworzonego na obraz i podobieństwo Boże, istnieje jeszcze „sacrum wiary”. Jest nim człowiek, pojęty jako „święta historia”<sup>51</sup>. Aktualizując to „sacrum wiary”, istota ludzka podejmuje próbę naśladowania Chrystusa, w którym dokonało się bosko-ludzkie zjednoczenie (komunia), stanowiące obietnicę możliwego ubóstwienia człowieka, historii i całego stworzenia<sup>52</sup>.

Naśladowanie Chrystusa, który jest Drogą, prowadzi człowieka do przedmiotu ostatecznej nadziei, którym jest życie wieczne. Droga wiary zaprasza do tego, ażeby jego kroczenie za Chrystusem stało się bodźcem do stworzenia moralności otwartej i dynamicznej. Oznacza to, że na pytanie: „co mam robić?”, odpowiedź człowieka nie może być podyktowana na wyrost. To właśnie naśladowca powinien wypracować swój własny tor, szukając i odkrywając, jaka jest wola Boża wzglę-

<sup>50</sup> Por. tamże, s. 232–235.

<sup>51</sup> Por. C. Geffré, *L'homme, une histoire sacrée*, [w:] *Dieux en société, le religieux et le politique*, réd. R. Figuiet, Paris 1992, s. 105–115 (Série Mutation, nr 127).

<sup>52</sup> Por. C. Geffré, *Le problème théologique de l'objectivité de Dieu*, [w:] *Procès...*, s. 260.

dem nieprzewidywanych sytuacji i jak powinna wyglądać jego służba miłości bliźniego tu i teraz<sup>53</sup>.

Oprócz tego ściśle moralnego aspektu, na całościową wizję człowieka naśladowającego składa się nie tyle automatyczne powtarzanie przeszłych czynów Chrystusa, ile synowskie oddanie życia Temu, który pragnie w nas żyć. Mówiąc inaczej, jesteśmy inspirowani własną, choć oświeconą przez Ducha Świętego świadomością, aby działać tak, jak Chrystus działałby dziś. Chrystus, będący czymś więcej niż zewnętrznym wzorem, może być postrzegany jako działające „prawo”, które realizuje to, co człowieka w Nim pociąga. Ta realizacja jest tajemnicą współzycia z żywym Chrystusem. Chrystologiczne naśladownictwo jest efektem usynowienia, a więc wewnętrznej zgody na to, że kroczenie drogami Pana wypływa z chęci prowadzenia życia dziecka Boga-Ojca, według Ducha Chrystusowego.

Fakt bycia synem implikuje pytanie o to, czy taka relacja nie odbiera autonomii i wolności człowieka? Z pewnością stawanie się synem polega na uczeniu się zawierzenia Temu, którego nazywamy Ojcem, oraz na uczeniu się życia w jedności z Bogiem, pamiętając o swojej inności. Akceptując jednak swoją synowską zależność, żyjący w Kościele człowiek nie jest zwolniony z wszelkiej odpowiedzialności, przeciwnie, wkracza on w przygodę wolności odpowiedzialnego dziecka Bożego. Naśladowanie Jezusa współlistnieje z realizacją powołania we wspólnocie eklezjalnej. Powołanie to posiada strukturę mistyczną i polityczną: mistyczną dlatego, że eschatologiczny proces stawania się synem nie może być historycznie skończony (życie w nadziei); polityczną, gdyż nie ma naśladowania Chrystusa poza kontekstem historyczno-społecznym (życie w miłości).

Te dwie struktury powołania mają na celu prowadzenie człowieka drogą, która kończy się u Ojca. Całe życie Jezusa nie było niczym innym, jak realizacją wielkiego powrotu do Boga-Ojca. Przyjęcie w naśladowaniu postawy zawierzenia, nadziei i miłości, ze zgodą na dramatyczną śmierć na wzór Syna Bożego włącznie, jest niczym innym jak ostatnim słowem wolności człowieka<sup>54</sup>.

## Zakończenie

Z rozumno-wolnej podmiotowości człowieka, z jego kreatywności na płaszczyźnie teoretycznej aktualizacji objawionej prawdy i chrześcijańskiej praktyki (świadczenia i naśladowania) możemy wysunąć stwierdzenie, iż wierzący jest tym, który z nadzieją partycypuje w procesie dialogowego tworzenia prawdy. W przekonaniu C. Geffrégo, „nasza” kultura nie zapomniała lekcji Nietzchego: odrzuca ona prawdę, która nie byłaby do stworzenia<sup>55</sup>. Dopóki więc przyszłość człowieka pozostanie otwartym znakiem zapytania, dopóty poznanie Boga i Jego objawionych

<sup>53</sup> Por. tenże, *Le christianisme...*, s. 270–276.

<sup>54</sup> Por. tamże.

<sup>55</sup> C. Geffré, *Les courants actuels de la recherche théologique*, [w:] *Avenir de la théologie*, red. F. Refoulé, C. Geffré, J.-M. Pohier, C. Duquoc, Paris 1968, s. 58.

informacji będzie problemem ciągle otwartym. W tym kontekście nie można ignorować „przesunięć” w teologicznej metodzie naukowej. Teologia, inspirowana hermeneutyką, uruchamia raczej postępowanie dedukcyjno-hipotetyczne, zbliżające się do prawdy (nadzieja), aniżeli badania indukcyjno-aksjomatyczne, przekonane o „przedmiotowym” posiadaniu prawdy. Taka koncepcja poznawcza nie pozwala zapomnieć o zaangażowaniu podmiotu interpretacyjnego (rozumienie praktyczne), który w swoim życiu jakby „powiela”, a zarazem weryfikuje prawdę informacji objawionych (rozumienie teoretyczne). Stoimy zatem przed wielką tajemnicą człowieka („homo religiosus”<sup>56</sup>), zaproszonego przez Stwórcę do włączenia się w dialogowe dzieło tworzenia prawdy. Uwzględniając w tym dziele bogactwo dzielonych przeżyć ludzkiego podmiotu i niewyraźną tajemnicę samego Boga, warto podkreślić, że widoczny dziś pluralizm religijno-teologiczny nie przekreśla tożsamości chrześcijańskiej, lecz staje się zasadą objawiającą zamysł samego Boga. Zamysł ten polega na tym, że przekazane przez Niego informacje istnieją w relacji do tego wszystkiego, co prawdziwe w innych religiach. Wymogiem prawdziwej wiary religijnej jest zachowanie postawy dialogu, autentycznego świadectwa w miłości i nadziejowej otwartości na odkrywanie prawdy.

Być może, ukazany szkicowo paradygmat refleksji C. Geffrégo stanie się zaproszeniem do głębszego przeżywania teoretyczno-etycznej interpretacji „przemowy Boga”, która może stanowić wyzwanie dla „cywilizacji postmodernistycznej”, przejawiającej się w zanegowaniu zdolności ludzkiego rozumu i zasad uniwersalności, w odrzuceniu obiektywnego sensu rzeczywistości i celowej wizji świata, w uprąmocnieniu wielości prawd oraz zasad moralnych, przy jednoczesnym przekreślanu społecznego i kulturowego (historycznego) wymiaru ludzkiej egzystencji<sup>57</sup>. Jak w tym paradoksalnym kontekście kulturowym „zdawać sprawę z chrześcijańskiej nadziei” (1 P 3,15) zapewniającej, że Boża pedagogia staje się warunkiem historycznego „być” współczesnego człowieka i teleologiczną (sensowną) perspektywą jego istnienia w rozpoczętym trzecim tysiącleciu chrześcijaństwa?

## L'ESPÉRANCE DANS LE PROCÈS DE L'ACTUALISATION THÉORIQUE-PRATIQUE DE LA VÉRITÉ RÉVÉLÉE CHEZ CLAUDE GEFFRÉ

### S o m m a i r e

Plusieurs de théologiens modernes constatent qu'après Vatican II la réflexion théologique est passée d'une théologie de type dogmatique à une théologie de type herméneutique où la question de vérité révélée devient aussi celle de la raison historique de l'homme,

<sup>56</sup> Por. tenże, *Jedyność chrześcijaństwa a pluralizm religijny*, „Znak” 1996, 48, s. 24.

<sup>57</sup> Por. Z. Sareło, *Postmodernistyczny styl myślenia i życia*, [w:] *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*, red. Z. Sareło, Poznań 1995, s. 10.

ce qui la rend ouverte dans son actualisation au niveau théorique et pratique en même temps. Par conséquent le théologien devient devant Dieu le témoin des plus radicales problèmes touchants le sens de l'histoire, l'avenir (l'espérance?) de l'homme et l'efficacité du christianisme plongée dans le risque d'interprétation continuelle.

Dominicain, professeur de l'Institut Catholique de Paris – Claude Geffré est sûrement l'un de ces principaux témoins des mutations récentes de la théologie contemporaine, étroitement liées à celles de l'herméneutique philosophique. Selon ce théologien français la dimension herméneutique de théologie permet de découvrir une permanente jeunesse de l'Évangile à l'aide de nouveaux efforts de la raison humaine qui cherche la vérité révélée avec l'espérance de la compréhension totale. Autrement dit, le croyant dans le processus d'interprétation, fortifié par l'Écriture et la Tradition de la foi devient celui qui dans l'actualisation spéculative (théologie) et pragmatique (témoignage) de la Révélation participe à l'espérance de la découverte permanente de vérité. Dans ce contexte on se demande quelle place peut occuper la vérité chrétienne dans la conscience des hommes à l'âge du pluralisme et de la mondialisation? La pensée chrétienne restera-t-elle une source de l'espérance pour les hommes de XXI-ème siècle dans la recherche de vérité révélée et dans son actualisation au niveau théorique-pratique?

Ks. ANDRZEJ PASTWA

Uniwersytet Śląski w Katowicach

## **OFFICIUM „PROPONENDI ET EXPONENDI OMNIA” (KAN. 1432) IN FAVOREM VERITATIS. ZNACZENIE ANIMADVERIONES OBROŃCY WĘZŁA W PROCESIE O NIEWAŻNOŚĆ MAŁŻEŃSTWA**

### **1. Kontekst doktrynalny**

W obliczu starych i nowych wyzwań, przed którymi staje Kościół u progu XXI w., niczego ze swej aktualności nie straciła soborowa idea *aggiornamento*. Atrakcyjny radykalizm i duchową nośność tej idei optymalnie unaocznia jej praktyczna emanacja: ewangeliczny imperatyw, a zarazem podstawowe zadanie we wspólnocie zbawionych (wspólnocie współuczestnictwa i współodpowiedzialności określonej „prawem Ducha i Miłości”) – pogłębiania sakramentalnych więzi łączących Boga z ludźmi, czyli budowanie bosko-ludzkiej *communio*. Niestrudzenie budzić tę świadomość mają – jak to ujmuje w encyklice *Veritatis splendor* Jan Paweł II – wszyscy powołani do „głębokiej więzi z Kościołem, z jego tajemnicą, [...] życiem i misją” tudzież do dawania świadectwa „wiary szukającej zrozumienia”<sup>1</sup>. Nie jest niespodzianką, że w tak zakreślonym kręgu osób uprawiających nauki teologiczne, bo o nich mówi papież, z łatwością odnajdują się kanoniści – przedstawiciele nauki oraz pracownicy kościelnego wymiaru sprawiedliwości – ci zwłaszcza, którzy „wspólnotowórczą” funkcję (cel) prawa kościelnego rozumieją *par excellence* w kategoriach *ius communionis*. Czy może być inaczej, skoro eklezjologia wspólnoty (*communio*) stanowi fundament prawnego porządku Kościoła? I konsekwentnie, czy posługa prawników kościelnych – już z samej zasady, czyli potencjalnie – nie wyraża prawdy, że wszystkie (a szczególnie: podstawowe) normy prawa „ujawniają swoje znaczenie i moc zarazem osobową i wspólnotową. Broniąc nienaruszalnej osobowej godności każdego człowieka, służą [...] zachowaniu tkanki społecznej oraz jej prawidłowemu i owocnemu rozwojowi”<sup>2</sup>.

Wyrazista myśl Jana Pawła II trafnie charakteryzuje owo newralgiczne pole aktywności Kościoła, które w *Kodeksie prawa kanonicznego* (KPK 1983) określają normy postępowania procesowego. A chodzi o unormowania dotyczące sfery na

<sup>1</sup> Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”* [6 VIII 1993], „Acta Apostolicae Sedis” [dalej: AAS] 1993, 85, s. 1219, nr 109.

<sup>2</sup> Tamże, nr 97.



tyle delikatnej i specyficznej, że kluczem do ich właściwej aplikacji musi pozostać wymóg zgłębiania – w każdym poszczególnym przypadku! – nie samej litery, co ducha prawa. Oznacza to, ni mniej ni więcej, realizację zamysłu prawodawcy, by rzezone normy były świadomie stosowane w służbie prawdzie i sprawiedliwości, a wtedy te ostatnie będą promieniowały swym najczystszy blaskiem (*splendor veritatis, splendor iustitiae*)<sup>3</sup>. Innymi słowy, wymiar sprawiedliwości w Kościele winny kształtować jasne reguły, pozwalające każdorazowo uzgadniać skuteczną obronę (promocję) praw podmiotowych poszczególnych wiernych z obroną (promocją) wspólnego dobra publicznego. Chodzi w szczególności o wcielanie w życie zasad, takich jak: uzdrawianie i wzrost kościelnej *communio*, umacnianie owocnej realizacji powołania poszczególnych wiernych, przywracanie harmonii i współpracy między poszczególnymi członkami Mistycznego Ciała Chrystusa<sup>4</sup>, a najogólniej – służba zbawieniu. Dlatego nie bez powodu, właśnie w VII księdze kodeksu Jan Paweł II zdecydował się pomieścić pryncypium leżące u podstaw prawnego porządku wspólnoty kościelnej, wyrażone w *adagium*: „*Salus animarum [...] in Ecclesia suprema semper lex esse debet*”<sup>5</sup>.

Niniejszy, skrótowo zarysowany kontekst doktrynalny nasuwa kilka, jak się wydaje, ważnych pytań. Czy w obliczu narastającego kryzysu instytucji małżeństwa i rodziny („kryzysu prawdy”)<sup>6</sup> sądownictwo kościelne jest wystarczająco przygotowane, by unieść ciężar uporania się nie tyle z ilością prowadzonych spraw o nieważność małżeństwa (a można mówić o tendencji wzrostowej), ile raczej sprostania w tych warunkach odpowiedzialności za jakość wydawanego orzecznictwa<sup>7</sup>. Czy trybunały kościelne są od strony prawno-instytucjonalnej (w ramach obowiązujących procedur) wyposażone w instrumenty efektywnego, tj. zrównoważonego<sup>8</sup> wypełnienia przepisanych ról procesowych przez uczestniczących w sprawach małżeńskich prawników-matrymonialistów (sędziów, obrońcy węzła, adwokatów), tak, by ich współdziałanie w dochodzeniu do prawdy o małżeństwie (*in casu*) i tym samym udział w *munus propheticum* Chrystusa stwarzał szansę wiarygodnego świadectwa „dla świata”? Dodajmy: szczególnie tam, gdzie pogwałcone są najbardziej podstawowe prawa i popełnione niesprawiedliwości, gdzie w osobie bliźniego znieważony jest sam Chrystus; ale i tam, gdzie może zostać zakwe-

<sup>3</sup> Tenże, *Allocutio Summi Pontificis ad Iudices, Administros Advocatosque Rotae Romanae coram admissos*, „Communicationes” [dalej: ComCan] 1994, 26, s. 13–17, nr 2–7.

<sup>4</sup> Por. Z. Grocholewski, *Zasady inspirujące Księgę VII „de processibus” KPK*, „Ius Matrimoniale” 1999, 4, s. 160.

<sup>5</sup> KPK 1983, kan. 1752; zob. Jan Paweł II, *Allocutio Summi Pontificis ad Iudices...*, s. 15, 16, nr 5.

<sup>6</sup> Jan Paweł II, *List do rodzin „Gratissimam sane”* [2 II 1994], AAS 1994, 84, s. 890–893, nr 13. <sup>7</sup> Zob. R. Sobanski, *Iudex veritatem de matrimonio dicit*, „Ius Matrimoniale” 1999, 4, s. 181–196; A. Paśta, *Pasterski wymiar posługi sędziego kościelnego w rozstrzyganiu spraw o nieważność małżeństwa*, [w:] „*Vobis episcopus, vobiscum christianus*”. *Księga Jubileuszowa dedykowana Księdzu Arcybiskupowi Damianowi Zimoniowi*, red. W. Myszor, A. Malina, Katowice 2004, s. 137–145.

<sup>8</sup> Zob. interesujące uwagi i dylematy przedstawione w artykule: L. G. Wrenn, *In Search of a balanced procedural Law for Marriage Nullity Cases*, „The Jurist” 1986, 46, s. 602–623; por. też R. Sobanski, *Uwagi o funkcji sędziego w procesie o nieważność małżeństwa*, „Ius Matrimoniale” 1998, 3, s. 45, 46.

stonowane (zniweczone) wspólne dobro, a przez to zachwiana tożsamość wspólnoty, a mianowicie w sytuacji podważenia prawdy nakazu Pańskiego: „Co Bóg złączył, człowiek niech nie rozdziela”<sup>9</sup>.

O ile każda, nawet cząstkowa próba zgłębienia owych niebłahych kwestii doprasza się podjęcia szeroko zakrojonych badań, o tyle przyczynkiem do ich oświetlenia może się okazać cenne magisterium papieskie Jana Pawła II, dotyczące udziału obrońcy węzła w sprawach *de nullitate matrimonii*. Zostało ono proklamowane w przemówieniu do Roty Rzymskiej z 1988 r., a w wersji drukowanej opatrzone znamionym tytułem: *Obrońca węzła jest koniecznym gwarantem respektowania chrześcijańskiej wizji małżeństwa*<sup>10</sup>. Instruktywne może się okazać skonfrontowanie tego nauczania z niebezzasadną skądinąd (jak łatwo się przekonać, słuszną z formalnego punktu widzenia) opinią, że w wyniku reformy kanonów *de processibus* w nowym prawodawstwie nastąpiło osłabienie pozycji procesowej obrońcy węzła w sprawach małżeńskich. W końcu trudno nie postawić pytania, czy, a jeśli tak, to jakie odzwierciedlenie w rzetelnym redagowaniu *animadversiones defensoris vinculi* winny znaleźć konkluzje, płynące z przyjęcia nauki papieskiej.

## 2. *Defensor vinculi* – konieczny obrońca publicznego dobra wspólnoty kościelnej

Mottem i osnową drugiej alokucji Jana Pawła II do Roty Rzymskiej z 4 II 1980 r., poświęconej przypomnieniu niezbywalnego pryncypium kościelnego wymiaru sprawiedliwości – pewności moralnej<sup>11</sup>, była afirmacja treści słynnej kanonistycznej maksymy: „*Veritas est basis, fundamentum seu mater iustitiae*”<sup>12</sup>. Już sam ten fakt, a szerzej – doniosłość poruszanej problematyki sprawiły, że autorytatywny wykład papieski odbił się echem w szerokich kręgach kanonistyki<sup>13</sup>. Warto zatem dociekać głębszych przyczyn owego zainteresowania. Jeśli nie jest dziś truizmem formułowanie tezy, że *favor veritatis* określa całą dynamikę procesów kanonicznych (w tym zwłaszcza – węzłowe w dochodzeniu do pewności moralnej – fazy: dowodową i dyskusyjną)<sup>14</sup>, to tym bardziej trudno przejść obojęt-

<sup>9</sup> Mt 19,6; por. Z. Grocholewski, *Zmiany w kanonicznym prawie procesowym*, „Kościół i Prawo”, red. J. Krukowski [dalej: KiP], t. 7, Lublin 1990, s. 91.

<sup>10</sup> Ioannes Paulus II, *Allocutio Summi Pontificis ad Praelatos Auditores, Administros Advocatosque Rotae Romanae coram admissos (Il »Difensore del vincolo« è il necessario garante del rispetto della visione cristiana del matrimonio)*, ComCan 1988, 20, s. 69–75. Wypada zauważyć, że już we wcześniejszych dwóch przemówieniach do Roty z 1980 i 1982 r. papież *explicite* nawiązał do pozycji procesowej obrońcy węzła. – Tenże, *Allocutio ad Praelatos Auditores Sacrae Romanae Rotae ineunte anno iudiciali*, ComCan 1980, 12, s. 9, nr 5; tenże, *Allocutio ad Sacrae Romanae Rotae Tribunalis Praelatos Auditores, Officiales et Advocatos coram admissos*, ComCan 1982, 14, s. 19, nr 9.

<sup>11</sup> Zob. Z. Grocholewski, *Iustitia ecclesiastica et Veritas*, „Periodica de re morali, canonica, liturgica” [dalej: PRMCL] 1995, 84, s. 7–30.

<sup>12</sup> Co znamienne, ów aksjomat papież w swym przemówieniu powtórzył aż trzykrotnie – Ioannes Paulus II, *Allocutio ad Praelatos Auditores...*, ComCan 1980, 12, s. 6, 7, 9, nr 1, 2, 6.

<sup>13</sup> Z. Grocholewski, *Zasady inspirujące Księgę VII...*, s. 157.

<sup>14</sup> Tamże, s. 157, 158.

nie wobec proklamacji Ojca Świętego, iż „we wszystkich procesach kościelnych prawda musi być zawsze (!) [...] fundamentem, matką i prawem sprawiedliwości [podkr. – A.P.]”<sup>15</sup>. Czy zatem nie należy zbadać istotnej kwestii, a mianowicie: co w zamyśle najwyższego prawodawcy oznacza ultymatywne usytuowanie w „orbicie” mocy wiążącej niniejszej zasady, nie tylko urzędowych zadań sędziego kościelnego (co w pełni zrozumiałe), ale także specyficznej posługi (*publicum ministerium*<sup>16</sup>) osoby stojącej w każdym procesie małżeńskim na straży dobra publicznego, jakim jest węzeł małżeński?<sup>17</sup> Jedno wydaje się pewne: nie inaczej, jak tylko w ten sposób uważny odbiorca magisterium Jana Pawła II może przybliżyć się do uzyskania odpowiedzi na inne pytanie: Jak traktować mocne uwypuklenie w przywołanym wystąpieniu papieskim znaczenia *animadversiones* obrońcy węzła małżeńskiego?<sup>18</sup>

Tezy swojego przemówienia formułował papież w sytuacji, gdy było już wiadomo, że nowy *Kodeks prawa kanonicznego* (KPK 1983) zrewiduje uprzywilejowaną pozycję obrońcy węzła małżeńskiego w stosunku do stron procesowych i ich adwokatów. Wcześniej bowiem wprowadzenie zasady równości procesowej stron sygnalizowała Papieska Komisja Rewizji KPK<sup>19</sup>. O ważności realizacji tej zapowiedzi świadczyły najlepiej – wynikające z norm dawnego kodeksu (CIC 1917) i wzmocnione przepisami instrukcji Kongregacji Sakramentów *Provida Mater* z 1936 r.<sup>20</sup> – wciąż obowiązujące uprawnienia obrońcy węzła, których nie miały ani strony, ani nawet ich adwokaci. I tak przykładowo – w fazie dowodowej – ważną prerogatywą obrońcy węzła małżeńskiego było prawo-obowiązek obecności podczas przesłuchania stron, świadków i biegłych oraz redagowania dla nich pytań<sup>21</sup>. Nie mniej ważne były: uprawnienie wglądu *semper et quolibet*

<sup>15</sup> Ioannes Paulus II, *Allocutio ad Praelatos Auditores...*, ComCan 1980, 12, s. 7, nr 2.

<sup>16</sup> Problematykę genezy i ewolucji figury *publicum ministerium* w procesie kanonicznym obszernie zarysowuje P. Pavanello, *Il promotore di giustizia e il difensore del vincolo*, [w:] *I giudizi nella Chiesa. Il processo contenzioso e il processo matrimoniale*, Milano 1998, s. 100–116; zob. też F. Della Rocca, *Le funzioni del difensore del vincolo*, [w:] tenże, *Nuovi Saggi di Diritto Processuale Canonico*, Padova 1988, s. 79–107.

<sup>17</sup> W 1741 r. decyzją ustanowienia urzędu obrońcy węzła małżeńskiego podjął papież Benedykt XIV – zob. *Codicis iuris canonici fontes*, vol. I, nr 318. W procedurze dotyczącej spraw małżeńskich, przede wszystkim w zakresie zabezpieczenia świętości i nierozzerwalności małżeństwa – jak autorytatywnie ocenia T. Pieronek – oznaczało to prawdziwy przełom: „Funkcja obrońcy węzła, a zwłaszcza jego prawo interwencji w procesie małżeńskim i przedstawiania trybunałowi wszystkiego, co świadczy za ważnością związku oraz ścisły obowiązek apelacji od wyroku orzekającego nieważność małżeństwa sprawiły, że obrońca małżeństwa stał się kluczową postacią w procesie małżeńskim”.

(T. Pieronek, *Udział obrońcy węzła w procesie małżeńskim*, KiP, t. 6, Lublin 1989, s. 91).

<sup>18</sup> Ioannes Paulus II, *Allocutio ad Praelatos Auditores...*, ComCan 1980, 12, s. 9, nr 5.

<sup>19</sup> W *praenotanda* do Schematu prawa procesowego („O sposobie postępowania dla ochrony praw czyli o procesach” – 1976 r.) Komisja uznała m. in. jako wiążące kryterium dla dalszych prac kodyfikacyjnych: zrównanie pozycji procesowej obrońcy węzła i obrońców stron. (ComCan 1976, 8, s. 194, nr 55).

<sup>20</sup> *Sacra Congregatio Sacramentis, Instructio „Provida Mater”* [15 VIII 1936], AAS 1936, 28, s. 313–361.

<sup>21</sup> CIC 1917, can. 1968, nr 1; *Instructio „Provida”*..., art. 70 § 1. W świetle niniejszych uregulowań obrońca węzła redagował pytania dla stron, świadków i ewentualnie biegłych, pytania, które – zamknięte i opieczętowane – przedkładał sędziemu. Ten otwierał je w czasie przesłuchania i stawał wymienionym (stronom, świadkom, biegłym). Co istotne, obrońca mógł podawać sędziemu nowe py-

*causae momento* w akta sprawy jeszcze nieogłoszone<sup>22</sup>, a także prawo do informacji o wszystkich dowodach i załącznikach, by obrońca węzła mógł się im przeciwstawić<sup>23</sup>. W fazie dyskusyjnej *defensor vinculi* miał m.in. prawo do ostatniego głosu przed zapadnięciem wyroku<sup>24</sup>.

Symbolem urzeczywistnienia zapowiadanych zmian jest w kodeksie Jana Pawła II z 1983 r. ogólna norma kan. 1434, który reguluje: „Jeśli prawo wyraźnie nie zastrzega inaczej: ilekroć ustawa nakazuje, aby sędzia wysłuchał stron albo jednej z nich, należy również wysłuchać rzecznika sprawiedliwości i obrońcy węzła, jeżeli występują w procesie (nr 1); ilekroć wymagany jest udział strony, aby sędzia mógł coś zadecydować, udział rzecznika sprawiedliwości lub obrońcy węzła, którzy występują w sprawie, ma tę samą siłę (nr 2)”. I nie trzeba dodawać, że wyrażona w ten sposób zasada równości stron w procesie kanonicznym znajduje w odnowionym prawie procesowym szereg dalszych specyfikacji. Wystarczy choćby przytoczyć nader symptomatyczną dyspozycję kan. 1533 (KPK 1983): „Strony, rzecznik sprawiedliwości i obrońca węzła mogą przedstawić sędziemu zagadnienia, co do których strona ma być przesłuchana”<sup>25</sup>.

Oslabienie formalno-proceduralnej pozycji obrońcy węzła małżeńskiego – jak zauważają wnikliwi komentatorzy<sup>26</sup> – paradoksalnie przełożyło się na dowartościowanie jego roli i poszerzenie pola aktywności w sferze materialnej (substancjalnej) rozpatrywanych spraw małżeńskich<sup>27</sup>. Tę zależność widać wyraźniej, jeśli zgłębić ducha przeprowadzonej reformy i rozpoznać prawdziwą naturę kontryktoryjności postępowania sądowego w Kościele, a w szczególności kontryktoryj-

---

tania, które nasunęły mu się w trakcie przesłuchania. W instrukcji Kongregacji czytamy dodatkowo: „Obrońca węzła powinien się starać, aby pytania były odpowiednio ułożone, miały związek ze sprawą i uwzględniały tytuł nieważności; dlatego też może poprawiać artykuły dowodowe przedłożone przez strony lub ich adwokatów, zwłaszcza jeżeli są sugestywne. Powinien również żądać przedłożenia dokumentów, jeżeli to uzna za potrzebne – *Instructio „Provida”*..., art. 70 § 2. Na temat daleko idących zmian, jakie w tym zakresie wprowadziło nowe prawodawstwo, a zwłaszcza zwolnienia obrońcy węzła ze wspomnianego obowiązku redagowania pytań. – T. P i e r o n e k, *Udział obrońcy węzła...*, s. 99–102.

<sup>22</sup> CIC 1917, can. 1969, nr 1; *Instructio „Provida”*..., art. 70 § 1, nr 2, art. 71 § 1, nr 1.

<sup>23</sup> CIC 1917, can. 1969, nr 2; *Instructio „Provida”*..., art. 71 § 1, nr 2.

<sup>24</sup> CIC 1917, can. 1984 § 1–2; *Instructio „Provida”*..., art. 183 § 1. O faworyzowaniu – pod rządami dawnego kodeksu – pozycji obrońcy węzła (w stosunku do stron i ich adwokatów) w poszczególnych fazach procesu obszerniej pisze P. P a v a n e l l o, *Il promotore di giustizia e il difensore...*, s. 117–119.

<sup>25</sup> Zob. katalog praw i obowiązków obrońcy węzła małżeńskiego – K. L ü d i c k e, *Kommentar zum c. 1432*, [w:] *Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici*, Hrsg. K. Lüdicke. Essen 1988, 1432/2–3; zob. też J. J. B u r k e, *The Defender of the Bond in the New Code*, „The Jurist” 1985, 45, s. 210–229.

<sup>26</sup> Zob. P. P a v a n e l l o, *Il promotore di giustizia e il difensore...*, s. 119.

<sup>27</sup> Charakterystyczna w tym względzie jest wypowiedź J. J. Burke’a: „What does seem to have changed is the amount of central direction by the law itself on the formalities of how the defender is to do the job of defending the bond, and on how the judge is to ensure that the defender’s views are taken into account. One also gets the impression that the 1983 code, while preserving the special status of the defender of the bond, sees him or her playing a less active role at this stage of the trial than did the code of 1917. The 1983 code leaves the judge and defender of the bond more room in which to move, and shows signs of trusting that their good sense and motivation will ensure that what is necessary for justice will be done”. (J. J. B u r k e, *The Defender of the Bond...*, s. 220–221).

nego dochodzenia do prawdy w procesach o nieważność małżeństwa. Charakter sporny tych procesów nie wynika z hipotetycznego występowania kontrowersji (sporu) pomiędzy stroną powodową i stroną pozwaną, co przecież nie weryfikuje się w sytuacji, gdy obie strony są zainteresowane orzeczeniem nieważności małżeństwa. Kanoniczny proces *de nullitate matrimonii* ma bowiem – wedle zasadnej opinii kard. Z. Grocholewskiego – naturę sporno-administracyjną. A to oznacza, że efektywne poszukiwanie prawdy o małżeństwie (o jego ważności bądź nieważności) determinuje z góry zakładana *controversia*, jaka zachodzi między osobami: prywatną (*persona privata*) a publiczną (*persona publica*) – w każdym postępowaniu sądowym<sup>28</sup>.

W niniejszej optyce „stroną pozwaną” w procesie kanonicznym jest nie tylko małżonek, który – nawet gdy opowiada się za dalszym trwaniem węzła małżeńskiego – z natury rzeczy broni własnego prywatnego interesu, lecz przede wszystkim *defensor vinculi* – reprezentant autorytetu Kościoła<sup>29</sup>. Jako rzeczywista „strona pozwana” stoi on na straży *bonum publicum*, jakim zawsze pozostaje świętość i nierozzerwalność ważnie zawartego małżeństwa<sup>30</sup>. Takie też jest przesłanie współczesnego magisterium papieskiego Jana Pawła II. Mówiąc o szczególnej odpowiedzialności w dziedzinie kompetentnych działań *pro vinculo, salva semper veritate*, papież świadomie opowiada się za dalszym umacnianiem pozycji procesowej obrońcy węzła małżeńskiego<sup>31</sup>. Nie może być inaczej, skoro posługa obrońcy wę-

<sup>28</sup> Z. Grocholewski, *Quisnam est pars conventa in causis nullitatis matrimonii?* PRMCL 1990, 79, s. 390. „En esta actitud procesal, tan distinta de la de las partes que defienden sólo intereses privados, si que existe una diferenciación profunda, a efectos de afrontar una carga o, por el contrario, responsabilidades públicas, entre partes privadas y partes públicas en el proceso canónico. Tal actitud de la parte pública [del promotor de justicia y del defensor del vínculo – A.P.] es perfectamente compatible con el principio »pro rei veritate«. (C. de Diego - Lora, *Comentario al c. 1433*, [w:] *Comentario exegetico al Código de Derecho canónico*, vol. 4/1, Pamplona 2002<sup>3</sup>, s. 836).

<sup>29</sup> W literaturze kanonistycznej występują dwie, nieodległe od siebie, opinie, dotyczące pozycji obrońcy węzła. M. F. Pompedda (prominentny, współczesny reprezentant pierwszego stanowiska) utrzymuje, że obrońca węzła jest prawdziwą *pars conventa*: „Forse potremmo dire che il concetto di parte nel processo di nullità di matrimonio è attribuito con maggiore esattezza, o se vogliamo, con minore difetto di proprietà di linguaggio, se poniamo come parte convenuta il difensore del vincolo: non in quanto da esso si pretende il riconoscimento di un diritto dell'altro, quanto piuttosto nel senso che egli quasi impersona la stabilità, l'indissolubilità, la validità del matrimonio, che di per sé sono astrazioni, benché tutelare dalla legge canonica”. (M. F. Pompedda, *L'assenza della parte nel giudizio di nullità di matrimonio: garanzie del contraddittorio e del diritto di difesa*, [w:] *tenze, Studi di diritto processuale canonico*, Milano 1995, s. 107). Z kolei Z. Grocholewski jest zdania (które wypada podzielić), że obrońca węzła jest reprezentantem „strony pozwanej”, a mianowicie kompetentnego autorytetu kościelnego. Uzasadnienie tej opinii z polemicznymi elementami dotyczącymi pierwszego stanowiska, kanonista zawarł w cytowanym już artykule. (Z. Grocholewski, *Quisnam est pars conventa...*, s. 357–391).

<sup>30</sup> Jak zauważa P. Pavanello, symptomatyczna wydaje się zmiana, którą wprowadzili autorzy reformy prawa procesowego: tak jak CIC 1917 mówił o *causae matrimoniales inter baptizatos*, tak obecnie KPK 1983 mówi o *causae matrimoniales baptizatorum*. Zdaniem kanonisty, nie oznacza to nic innego, jak potwierdzenie stanowiska, że prawdziwy spór w procesach małżeńskich nie toczy się między małżonkami, ale między małżonkami i autorytetem Kościoła – w celu rozstrzygnięcia wątpliwości dotyczącej stanu kanonicznego wymienionych osób prywatnych. – P. Pavanello, *Il promotore di giustizia e il difensore...*, s. 121; zob. też E. Colagiovanni, *Aspetti dinamici della cultura processualistica moderna*, „Monitor ecclesiasticus” [dalej: ME] 1996, 121, s. 513–538.

<sup>31</sup> Ioannes Paulus II, *Allocutio ad Sacrae Romanae Rotae...*, ComCan 1982, 14, s. 19, nr 9.

zła zabezpieczająca dobro publiczne kościelnej wspólnoty wiary – wyraz troski Kościoła o autentyczność sakramentu i czytelność „znaku”, w którym (obok „słowa”) realizuje się *salus animarum*<sup>32</sup> – jest z natury rzeczy tak doniosła w procesie kanonicznym, że okazuje się wręcz nie do zastąpienia.

### 3. *Animadversiones* a specyfika *ministerium veritatis* obrońcy węzła małżeńskiego

Można sądzić, iż było intencją ustawodawcy kościelnego, aby inspiracje odnowy soborowej tudzież cały dotychczasowy dorobek doktrynalny (w tym nieoceniona rola magisterium papieskiego), uwypuklające s p e c y f i k ę zadań obrońcy węzła w sprawach o nieważność (lub rozwiązanie) małżeństwa, znalazły syntetyczny wyraz w obowiązującym prawodawstwie<sup>33</sup>. Tę rolę w kodeksie Jana Pawła II (KPK 1983) spełnia niewątpliwie norma kan. 1432, wedle której *defensor vinculi* jest zobowiązany „proponować i przedstawiać wszystko, co w sposób rozumny może być przytoczone przeciw nieważności lub rozwiązaniu”. I dobrze się stało, że wejście w życie odnowionego prawa o *animadversiones defensoris vinculi*<sup>34</sup> bezpośrednio przygotowały wspomniane alokucje papieskie do Roty Rzymskiej z 1980 i 1982 r. Już samo przywołanie w nich autorytetu nauczycielskiego papieża Piusa XII<sup>35</sup> w sposób jednoznaczny ucięło spekulacje, czy aby pod rządami nowego kodeksu *ministerium veritatis* obrońcy węzła<sup>36</sup> – tzn. aktywność procesowa podejmowana „w s p o s ó b r o z u m n y” (kan. 1432) – nie może być aktualizowane także w opozycji (!) do podstawowego obowiązku defensora: *agere in processu matrimoniali pro vinculo*<sup>37</sup>. Tak więc zaangażowanie

<sup>32</sup> R. S o b a ń s k i, *Iudex veritatem...*, s. 191.

<sup>33</sup> Zob. P. F. B e r s i n i, *Le „animadversiones” del difensore del vicolo nelle cause matrimoniali*, ME 1973, 98, s. 270–276.

<sup>34</sup> Zob. też KPK 1983, kan. 1602–1603. Zauważmy, że w świetle normy dawnego kodeksu obrońca węzła miał redagować i przedkładać uwagi przeciwko *nullitas matrimonii* oraz przytaczać to wszystko, co może być użyteczne do obrony ważności małżeństwa: „Defensoris vinculi est: [...] Animadversiones contra matrimonii nullitatem ac probationes pro validitate aut pro consummatione matrimonii scribere et allegare, eaque omnia deducere, quae ad matrimonium tuendum utilia cesuerit” (can. 1968, nr 3).

<sup>35</sup> W alokucjach tych Jan Paweł II podkreślił doniosłość doktryny, którą Pius XII wyłożył w dwóch głośnych przemówieniach do Roty Rzymskiej: w pierwszym przemówieniu [1 X 1942] w sposób nowatorski i kompleksowy zdefiniował pojęcie pewności moralnej – AAS 1942, 34, s. 338–343; w drugim [2 X 1944] – na tle zasady: „in processu matrimoniali finis unicus est iudicium conforme veritati ac iuri”, określił m.in. pozycję (posługę) obrońcy węzła w procesie małżeńskim – AAS 1944, 36, s. 283–285.

<sup>36</sup> W przemówieniu do Roty Rzymskiej z 13 XII 1961 r. papież Jan XXIII ukazał ścisły związek między procesową realizacją zasady *salus animarum... a ministerium veritatis*. Tak rozumiane *ministerium* określa wprost nie tylko posługę sędziego, ale także obrońcy węzła, promotora sprawiedliwości i adwokatów – AAS 1961, 53, s. 819, nr 3; zob. Z. G r o c h o l e w s k i, *Iustitia ecclesiastica...*, s. 9.

<sup>37</sup> Dylemat ten oddaje m. in. pytanie, które sformułował L.G. Wrenn: „Are there any conditions under which a defender would be permitted to argue not »pro vinculo« but »pro rei veritate«?” (L. G. W r e n n, *In Search of a balanced procedural...*, s. 622).

obrońcy węzła w dochodzeniu do prawdy obiektywnej (*verità oggettiva*) w każdym procesie o nieważność małżeństwa – a dokładniej, współdziałanie z innymi osobami realizującymi *fine unico del processo matrimoniale* – nie może abstrahować od jego specyficznej pozycji procesowej<sup>38</sup>.

Nieprzypadkowo Jan Paweł II, przypominając naukę swojego poprzednika na stolicy Piotrowej, potwierdził kategorycznie, że nikt w postępowaniu sądowym nie zastąpi obrońcy węzła i zdejmie z niego odpowiedzialności, by ten zgodnie z wewnętrzną logiką procesu – tj. w dynamicznej dialektyce (rywalizacji przesłanek za i przeciw nieważności) – działał i argumentował *pro vinculo*<sup>39</sup>. O ile jednak obowiązkiem wymienionej osoby reprezentującej autorytet kościelny jest badanie, dociekanie (*indagare*), przedstawianie (*exponere*) i wyjaśnienie (*clarare*) wszystkiego, co może przemawiać za ważnością małżeństwa<sup>40</sup>, o tyle winna ona zawsze mieć przed oczyma cel procesu małżeńskiego (*difendere la validità senza tradire la verità*)<sup>41</sup>.

Po upływie zaledwie kilku lat obowiązywania nowego prawa najwyższy prawodawca zdecydował się – w nowy, oryginalny sposób – raz jeszcze ukazać pozycję obrońcy węzła w procesie kanonicznym. Uczynił to w nawiązaniu do najbardziej angażujących kościelny wymiar sprawiedliwości<sup>42</sup> spraw małżeńskich z tytułu psychicznej niezdolności. Trudno się dziwić, że przemyślenia Ojca Świętego, zawarte w alokucji do Roty Rzymskiej z 1988 r. (podobnie jak te, skądinąd bliskie

<sup>38</sup> Zob. P. F. Bersini, *Le „animadversiones”...*, s. 271–273.

<sup>39</sup> „Né si obietti che il Difensore del vincolo deve scrivere le sue animadversiones non »pro rei veritate«, ma »pro validitate matrimonii«. Se con ciò si vuole intendere che egli ha per parte sua da mettere in rilievo tutto quel che parla in favore e non quel che è contro l'esistenza o la continuazione del vincolo, l'osservazione è ben giusta. Se invece si volesse affermare che il Difensore del vincolo nella sua azione non è tenuto a servire anch'egli, come ad ultimo scopo, all'accertamento della verità oggettiva, ma deve incondizionatamente e indipendentemente dalle prove e dai risultati del processo sostenere la tesi obbligata della esistenza o della necessaria continuazione del vincolo, questa asserzione sarebbe da ritenersi come falsa. In tal senso tutti coloro che hanno parte nel processo debbono senza eccezione far convergere la loro azione all'unico fine: »pro rei veritate!«” (P i u s X I I, *Allocutio ad Auditores Rotae S. R.*, AAS 1944, 36, s. 285, nr 2b.

<sup>40</sup> Tamże, s. 283, nr 2b.

<sup>41</sup> Jan Paweł II stawia sprawę jasno: „Suo dovere [del difensore del vincolo – A.P.] non è quello di definire a ogni costo una realtà inesistente, o di opporsi in ogni modo a una decisione fondata, ma, come si espresse Pio XII, egli dovrà fare delle osservazioni »pro viculo, salva semper veritate«”. (I o a n n e s P a u l u s I I, *Allocutio ad Sacrae Romanae Rotae...*, ComCan 1982, 14, s. 19, nr 9. Niniejsza celna puenta Jana Pawła II wyraźnie nawiązuje do szerszej wypowiedzi Piusa XII: „Al Difensore del vincolo spetta di sostenere la esistenza ovvero la continuazione del vincolo coniugale, non però in modo assoluto, ma subordinatamente al fine del processo, che è la ricerca e il risulamento della verità oggettiva [...]. Non si può nemmeno esigere dal Difensore del vincolo che egli componga e prepari ad ogni costo una difesa artificiosa, senza curarsi se le sue affermazioni abbiano un serio fondamento oppur no. Una tale esigenza sarebbe contraria alla sana ragione; graverebbe il Difensore del vincolo di una fatica inutile e senza valore; non porterebbe nessun chiarimento, ma piuttosto confusione della questione; trascinerrebbe dannosamente il processo per le lunghe. Nell'interesse stesso della verità o per la dignità del suo ufficio, si deve dunque riconoscere in massima al Difensore del vincolo, ove il caso lo richieda, il diritto di dichiarare che dopo un diligente, accurato e coscienzioso esame degli atti, non ha rinvenuta alcuna ragionevole obiezione da muovere contro la domanda dell'attore o del supplicante”. (P i u s X I I, *Allocutio ad Auditores...*, s. 283, 284, nr 2b).

<sup>42</sup> Zob. Z. G r o c h o l e w s k i, *Sędzia kościelny wobec ekspertów neuropsychiatrycznych i psychologicznych*, „Prawo Kanoniczne” [dalej: PK] 1988, 31, 3, 4, s. 95, 96.

tematycznie, ogłoszone w alocucji z roku 1987<sup>43</sup>), wzbudziły duże zainteresowanie świata kanonistycznego<sup>44</sup>. Dość przypomnieć, że uniwersalny walor idei papieskich zapowiadał już sam tytuł wystąpienia: „o b r o ń c a w ę z ł a jest koniecznym g w a r a n t e m respektowania chrześcijańskiej wizji małżeństwa [podkr. – A.P.]”. I rzeczywiście, obok ukazania jego niezbywalnej roli w procesie tudzież zalecenia, by swoje specyficzne zadania (zwłaszcza obowiązek wynikający z kan. 1432) wypełniał zawsze z najwyższą powagą<sup>45</sup>, w przemówieniu tym pojawiły się nowe akcenty i uściślenia.

Aby zrozumieć sedno wypowiedzi papieża, należy mieć na uwadze zmianę, która weszła w życie wraz z nowym ustawodawstwem kościelnym. Od sędziów, ale i od obrońcy węzła (oraz rzecznika sprawiedliwości) wymaga się tytułu naukowego z prawa kanonicznego, a mianowicie doktoratu lub przynajmniej licencjatu<sup>46</sup>. Nie wystarcza już – jak to było w dawnym prawie kodeksowym – by wymienione osoby były jedynie „biegłe” w prawie<sup>47</sup>. Dodajmy – zasadniczą przesłankę do zmiany prawa stanowiła okoliczność, że częstokroć było ono zbyt szeroko interpretowane<sup>48</sup>.

Na tym tle *novum* komunikowanej myśli papieskiej wydaje się zyskiwać jeszcze na wyrazistości. Tak jak wśród podstawowych zadań (obowiązków) sędziego w rozstrzyganiu spraw o nieważność małżeństwa (*ius et veritatem dicere*) węzłową rolę odgrywa obowiązek kompleksowego aplikowania założeń antropologii chrześcijańskiej<sup>49</sup>, tak też *defensor vinculi* jest potencjalnie dobrze przygotowany, by z „roztropnością i gorliwością o sprawiedliwość” (kan. 1435) – m.in. w dialogu (a niejednokrotnie w polemice) z biegłym sądowym – stać na straży chrześcijańskiej wizji małżeństwa. I jest rzeczą charakterystyczną, że Jan Paweł II w przywołanej alocucji z 1988 r. nie waha się mówić o większej odpowiedzialności obrońcy węzła i, co z tym związane, bardziej aktywnym uczestnictwie w dialogu procesowym – zmierzającym do wyświetlenia prawdy o małżeństwie – w sprawach *ob incapacitatem*. W ocenie papieża, większą gwarancję obiektywnej oceny materiału dowodowego w fazie dyskusyjnej procesu (głównie dzięki rzetelnie opracowanym *animadversiones*) umożliwi zdecydowane działanie defensora na rzecz zabezpieczenia adekwatnej antropologicznej wizji zdolności do małżeństwa (*la corretta visione della normalità del contraente*). To on wskaże sędziemu na ewentualne błędy zbyt łatwego przenoszenia w ekspertyzach biegłych sądowych psychologów czy psychiatrów, pewnych braków psychicznych i lekkich psychopatologii, czy też braków w zakresie porządku

<sup>43</sup> Ioannes Paulus II, *Allocutio Summi Pontificis ad Praelatos Auditores, Administros Advocatosque Rotae Romanae coram admissos (Il giudice non si lasci suggestionare da perizie basate su premesse antropologiche inaccettabili)*, ComCan 1987, 19, s. 3–8.

<sup>44</sup> Przykładowo zob. G. Versaldi, *Animadversiones quaedam relate ad allocutionem Ioannis Pauli II ad Romanam Rotam diei 25 ianuarii 1988*, PRMCL 1989, 78, s. 243–260.

<sup>45</sup> Ioannes Paulus II, *Allocutio Summi Pontificis...*, ComCan 1988, 20, s. 69, 70, nr 2.

<sup>46</sup> Por. KPK 1983, kan. 1420 § 4, 1421 § 3, 1435.

<sup>47</sup> Por. CIC 1917, can. 1573 § 4, 1574 § 1.

<sup>48</sup> Z. Grocholewski, *Zmiany w kanonicznym prawie...*, s. 105.

<sup>49</sup> Zob. A. Pastwa, *Pasterski wymiar posługi sędziego...*, s. 140–142.



moralnego<sup>50</sup> – z natury rzeczy powodujących trudności w życiu małżeńskim<sup>51</sup> – na niczym nieuprawnione opinie o nieważności małżeństwa<sup>52</sup>.

Nie trzeba przekonywać, jak bardzo aktualna pozostaje niniejsza autentyczna interpretacja kan. 1432, a szerzej – pogłębiona doktryna o udziale obrońcy węzła w procesach *de nullitate matrimonii*. Wymowne w tym względzie są choćby – usankcjonowane autorytetem papieskim – odnośne przepisy Instrukcji *Dignitas connubii* („następczyni” Instrukcji *Provida Mater*) z 2005 r.<sup>53</sup> Uogólniając, można dzisiaj stwierdzić, że przedmiotem szczególnej odpowiedzialności obrońcy węzła we wszystkich sprawach małżeńskich pozostaje nie tylko obrona węzła *sensu stricto*, lecz nade wszystko konsekwentne przedstawianie (promowanie), a gdy trzeba, bronienie prawdy zarówno o osobie ludzkiej, jak i małżeńskiej *communio personarum*<sup>54</sup>. W ten sposób pracownicy kościelnego wymiaru sprawiedliwości zyskują jasną odpowiedź na pytanie, na czym polega „roztropność” i „gorliwość o sprawiedliwość”<sup>55</sup> w kompetentnym wykonywaniu owej specyficznej „posługi prawdy”, która znajduje odzwierciedlenie w *animadversiones defensoris viculi*.

<sup>50</sup> Por. I o a n n e s P a u l u s II, *Allocutio Summi Pontificis...*, ComCan 1987, 19, s. 5–7, nr 5, 7.

<sup>51</sup> Zob. tenże, *Allocutio Summi Pontificis...*, ComCan 1988, 20, s. 70–72, 74, 75, nr 4, 5, 10–12. „W świetle założeń antropologii chrześcijańskiej, które stanowią bazę wiedzy prawa kanonicznego, mieści się w granicach normalności to, że zawierający małżeństwo, mając w sobie «załazek życia wiecznego i powołanie do uczynienia własnymi wartości transcendentnych», jest wewnętrznie zraniony przez grzech, podzielony i pod różnymi aspektami słaby i niedoskonały (byleby tylko istotnie nie została dotknięta jego zdolność rozumu i/lub woli). Jest on bowiem powołany do podjęcia walki i zwyciężania ciała [podkr. Z.G.]” – Z. G r o c h o l e w s k i, *Sakrament małżeństwa: fundament teologiczny prawodawstwa kościelnego*, PK 1997, nr 1–2, s. 194; zob. też D. D e C a r o, *La formazione e la vita della coppia nel matrimonio cattolico*, ME 1992, 117, s. 337–355.

<sup>52</sup> Szególnym wyzwaniem dla obrońcy węzła jest wypełnienie niniejszych wskazań w obliczu silnego oddziaływania prądów mentalnie obcych chrześcijańskiej wizji osoby i małżeństwa: „La particolare collaborazione del difensore del vincolo nella dinamica processuale fa di lui un operatore indispensabile per evitare fraintendimenti nel pronunciamento delle sentenze, specialmente là dove la cultura dominante risulta contrastante con la salvaguardia del vincolo matrimoniale assunto dai contraenti al momento delle nozze”. – I o a n n e s P a u l u s II, *Allocutio Summi Pontificis...*, ComCan 1988, 20, s. 75, nr 13; zob. A. P a s t w a, *Personalistyczna wizja małżeństwa: idealizm czy realizm*. „Ius Matrimoniale” 2004, 9, s. 8–11.

<sup>53</sup> Kwintesencję magisterium papieskiego z cytowanej alokucji do Roty Rzymskiej z 1988 r. odnajdujemy w art. 56 § 4 *Dignitas connubii*, określającym zadania obrońcy węzła w sprawach małżeńskich prowadzonych z tytułu niezdolności: „In causis ob incapacitates de quibus in can. 1095, ad eum spectat videre num quaestiones perspicue perito propositae sint quae ad rem faciant nec eiusdem competentiam ultragrediantur; animadvertere num peritiae principiis anthropologiae christianae nitantur atque scientifica methodo confectae fuerint, iudici indicando quidquid in favorem vinculi in eis efferendum inveniatur; in casu sententiae affirmativae, in tribunali appellationis clare significare si quid in peritiis contra vinculum a iudicibus non recte perpensum fuerit” – Pontificium Consilium de Legum Textibus, Instructio „*Dignitas connubii*” servanda a tribunalibus dioecesanis et interdioecesanis in pertractandis causis nullitatis matrimonii [25 I 2005], art. 56 § 4 (ComCan 2005, 37, s. 31); zob. F. D a n e l s, *Una introducción general a la Instrucción „Dignitas connubii”*, „Ius canonicum” 2006, 46, s. 50–51; P. B i a n c h i, *L’istruzione „Dignitas connubii” e il can. 1095*, PRMCL 2005, 94, s. 512–513, 517–523; K. L ü d i c k e, „*Dignitas connubii*”. *Die Eheprozessordnung der katholischen Kirche. Text und Kommentar*, Essen 2005, s. 75–77.

<sup>54</sup> Por. F. D e l l a R o c c a, *Il magistero pontificio e il processo matrimoniale canonico*, „Ephemerides iuris canonici” 1989, 45, s. 456.

<sup>55</sup> KPK 1983, kan. 1435.

**OFFICIUM „PROPONENDI ET EXPONENDI OMNIA” (C. 1432)  
IN FAVOREM VERITATIS. RELEVANZ DER ANIMADVERSIONES  
DES BANDVERTEIDIGERS IM EHEPROZESS**

Z u s a m m e n f a s s u n g

Motto und Fabel der zweiten Rota-Ansprache des Papstes Johannes Paul II. 1980, die die moralsiche Gewißheit als Prinzip von der kirchlichen Rechtssprechung in Erinnerung gebracht habe, war eine Bejahung der Relevanz der berühmten Maxime: *Veritas est basis, fundamentum seu mater iustitiae*. In der Folge, der Rota-Ansprachen 1982 und 1988 ist zu Verdanken eine authentische Erklärung des c. 1432 und im weiteren Sinne – eine Doktrinerneuerung über Teilnahme des Bandverteidigers im Eheprozess. Gleichzeitig hat der Papst die Stellung seines Amtsvorgängers Pius XII. aus der bekannten Rota-Ansprache vom 2 X 1944 bestätigt und bekräftigt: Der Bandverteidiger ist berufen mitzuarbeiten an der Suche nach der objektiven Wahrheit hinsichtlich der Nichtigkeit der Ehe in den konkreten Fällen. Das bedeutet nicht, dass es ihm zusteht, die Argumente pro und contra zu erwägen oder sich über die Begründetheit der Klage zu äußern, sondern dass er nicht „eine künstliche Verteidigung konstruieren darf, ohne sich darum zu sorgen, ob seine Behauptungen ein ernsthaftes Fundament haben oder nicht“.

Der Kontext der drei Ansprachen vom Papst Johannes Paul II. hat in diesem Artikel die Aufnahme einer wichtigen Frage ermöglicht: Was bedeutet in der Absicht des kirchlichen Gesetzgebers die Stellung in dem Wirkungsbereich des oben genannten Prinzips, nicht nur Amtsaufgaben des Richters (was voll verständlich ist) sondern auch den speziellen Dienst (*publicum ministerium*) einer Person, die in jedem Eheprozess jenes Gemeinwohles bewahrt, das die Eheband ist?

Ks. DARIUSZ WALENCIK  
Uniwersytet Opolski

## **REGULACJA STANU PRAWNEGO NIERUCHOMOŚCI POLSKIEGO AUTOKEFALICZNEGO KOŚCIOŁA PRAWOSŁAWNEGO W TRYBIE ADMINISTRACYJNYM**

### **1. Wstęp**

Na mocy ustawy z dnia 4 VII 1991 r. o stosunku państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego (PAKP)<sup>1</sup>, Kościół ten może dochodzić zwrotu odebranego mu mienia. We wspomnianej ustawie sprecyzowano tryby oraz warunki ubiegania się o zwrot majątku kościelnego w naturze lub przyznanie rekompensaty pieniężnej. Przepisy działu czwartego rozdziału pierwszego (art. 46–50), zatytułowane „Regulacja spraw majątkowych Kościoła”, całościowo normują rozszczenia rewindykacyjne PAKP. W celu ich rozstrzygnięcia obowiązują dwa pozasądowe tryby postępowania: tryb administracyjny dla stwierdzenia, że nieruchomości lub ich części, pozostające w dniu wejścia w życie ustawy we władaniu kościelnej osoby prawnej, stały się z mocy prawa jej własnością (art. 46) bądź dla nieodpłatnego przekazania własności ściśle określonej wielkości gruntów Kościołowi prawosławnemu lub jego osobom prawnym (art. 48e) oraz tryb zwany postępowaniem regulacyjnym przed Komisją Regulacyjną, złożoną z przedstawicieli wyznaczonych w równej liczbie przez stronę kościelną i państwową, zmierzający do przywrócenia tym podmiotom na ich wniosek własności upaństwowionych nieruchomości (art. 47–48, 48a–d, 49–50).

Przypomnieć należy, iż w przeszłości ustawodawca sam dokonał zróżnicowania sytuacji prawnej – z jednej strony Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, Kościoła Ewangelicko-Reformowanego oraz Kościoła Chrześcijan Baptystów, które mogły dochodzić swoich roszczeń rewindykacyjnych w drodze postępowania administracyjnego, z drugiej zaś tych kościołów i związków wyznaniowych, które mogły realizować swoje roszczenia w postępowaniu regulacyjnym. Dopiero w wyniku nowelizacji z 1997 r. osoby prawne Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, Kościoła Ewangelicko-Reformowanego oraz Kościoła Chrześcijan Baptystów uzyskały prawo do wystąpienia w terminie 3 miesięcy od dnia wejścia w życie ustawy nowelizującej z wnioskiem o wszczęcie postępowania regulacyjnego, którego przedmiotem mogły się stać sprawy o przywrócenie

---

<sup>1</sup> DzU 1991, nr 66, poz. 287 z późniejszymi zmianami.

własności upaństwowionych nieruchomości, pod warunkiem, że postępowanie administracyjne, w którym te sprawy były wcześniej rozpatrywane, nie zostało zakończone. Dlatego też analiza stanu prawnego sprzed 1997 r. będzie również przedmiotem tego artykułu.

## 2. Decyzje uwłaszczeniowe wojewodów

Określone nieruchomości lub ich części, pozostające w dniu wejścia w życie ustawy o stosunku państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego (tj. 29 VII 1991 r.) we władaniu osoby prawnej tegoż Kościoła, stały się z mocy prawa jej własnością (uwłaszczenie)<sup>2</sup>. Stwierdzenie przejścia własności tychże nieruchomości lub ich części na kościelne osoby prawne następuje, zgodnie z art. 46 ust. 3 wspomnianej ustawy, w drodze decyzji wojewody<sup>3</sup>. Decyzje te mają charakter deklaratoryjny i mogą być zaskarżone do właściwego terytorialnie wojewódzkiego sądu administracyjnego, który orzeka jako sąd pierwszej instancji. Następnie mogą być skarżone do Naczelnego Sądu Administracyjnego, będącego sądem drugiej instancji. Istnieje także możliwość wniesienia skargi na zaniechanie wydania decyzji w przedmiocie przejścia własności nieruchomości albo jej części na rzecz kościelnej osoby prawnej. Ustawa nie precyzuje (w przeciwieństwie do ustawy z dnia 17 V 1989 r. o stosunku państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej<sup>4</sup> – art. 60 ust. 6, gdzie określono ten termin na 2 lata) po upływie jakiego terminu od daty wszczęcia postępowania administracyjnego dopuszczalne jest wniesienie skargi na niewydanie decyzji przez wojewodę<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup> Szerzej na temat nieruchomości lub ich części, które podlegają uwłaszczeniu, zob. D. W a l e n c i k, *Zakres uwłaszczenia osób prawnych Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego*, „Rejent” [artykuł złożony do druku].

<sup>3</sup> Por także: Ustawa z dnia 5 VI 1998 r. o administracji rządowej w województwie (DzU 1998, nr 91, poz. 577); Ustawa z dnia 24 VII 1998 r. o wejściu w życie ustawy o samorządzie powiatowym, ustawy o samorządzie województwa oraz ustawy o administracji rządowej w województwie (DzU 1998, nr 99, poz. 631).

<sup>4</sup> DzU 1989, nr 29, poz. 154 z późniejszymi zmianami.

<sup>5</sup> J. Matwiejuk (*Regulacje stanu prawnego nieruchomości kościołów i innych związków wyznaniowych*, „Administracja Publiczna. Zeszyty naukowe Wyższej Szkoły Administracji Publicznej im. Stanisława Staszica w Białymstoku” 2005, nr 2, s. 172 i przypis 6 na tejże stronie) twierdzi, że wszystkie indywidualne ustawy, regulujące stosunek państwa do kościołów i innych związków wyznaniowych, wprowadzają zasadę uwłaszczenia kościelnych i wyznaniowych osób prawnych. Stawia także tezę, że wniesienie przez kościoły i związki wyznaniowe skargi na niewydanie decyzji uwłaszczającej jest możliwe po upływie dwóch lat od wszczęcia postępowania administracyjnego. Moim zdaniem, obydwa twierdzenia są błędne. Po pierwsze, ustawy o stosunku państwa do Wschodniego Kościoła Staroobrzędowego, Muzułmańskiego Związku Religijnego i Karańskiego Związku Wyznaniowego nie zawierają przepisów odnoszących się do uwłaszczeniach ich osób prawnych. Po drugie, jedynie w przypadku Kościoła Rzymskokatolickiego (art. 60 ust. 6) oraz Ewangelicko-Methodystycznego (art. 35 ust. 3) wniesienie skargi na niewydanie decyzji uwłaszczającej jest dopuszczalne po upływie dwóch lat od wszczęcia postępowania administracyjnego. Co należy traktować jako *lex specialis* do unormowań zawartych w *Kodeksie postępowania administracyjnego*. Pozostałe ustawy nie zawierają takiego przepisu, czyli należy przyjąć za obowiązujące w postępowaniu administracyjnym dotyczącym stwierdzenia uwłaszczenia kościelnych i wyznaniowych osób prawnych unormowania wynikające z Kpa. Zatem zgodnie z zasadą legalizmu (art. 6 Kpa) organ administracji publicznej (wo-

Należy zatem przyjąć za obowiązujące unormowania wynikające z *Kodeksu postępowania administracyjnego* (Kpa)<sup>6</sup>.

W aktualnym stanie prawnym wykorzystano kilka środków dyscyplinujących załatwienie sprawy, co uregulowano w art. 35–38 Kpa z odesłaniem także do przepisów odrębnych oraz z ustanowieniem prawa do skargi sądowej na bezczynność organu administracji publicznej (art. 3, §2, pkt 8 ustawy – Prawo o postępowaniu przed sądami administracyjnymi). Głównym elementem całej konstrukcji prawnej jest maksymalny termin załatwienia sprawy (termin *ad quem*), zależny od charakteru sprawy i będący albo terminem ustawowym, albo terminem wyznaczonym przez organ administracyjny. Dla organu administracji termin załatwienia sprawy ma charakter instrukcyjny tylko pod tym względem, że jego upływ nie pozbawia tego organu kompetencji do rozstrzygnięcia sprawy i wydania w niej decyzji. Nie ma tych skutków, co przepisy stanowiące np. o przedawnieniu orzekania. Upływ terminu procesowego powoduje powstanie określonych uprawnień procesowych strony i z tego względu nie można go potraktować jako terminu instrukcyjnego w czystej postaci jak w postępowaniu sądowym<sup>7</sup>.

Artykuł 35, §1 powtarza za art. 12, §1 zasadę ogólną szybkości postępowania, ustanawiając obowiązek działania „bez zbędnej zwłoki”. Trzeba zaznaczyć, że jest to zwrot stylistyczny. Nie chodzi bowiem o wprowadzenie do regulacji Kpa pojęcia zwłoki w rozumieniu przepisów prawa cywilnego (art. 476 *Kodeksu cywilnego*<sup>8</sup>). Dla spraw niewymagających zbierania dowodów, możliwych do rozpatrzenia na podstawie dowodów dostarczonych przez stronę lub posiadanych przez organ, nie wyznaczono terminu załatwienia, bo powinny one być załatwiane przez wydanie decyzji niezwłocznie, od ręki (art. 35, §2). W razie konieczności podjęcia czynności dowodowych, czy to w formie rozprawy, czy też postępowania gabinetowego, termin załatwienia sprawy wynosi miesiąc, a sprawy „szczególnie skomplikowane”, czyli sprawy o zawilym stanie faktycznym lub prawnym, wymagające współdziałania z innymi organami, powinny być załatwiane nie później niż w dwa miesiące. Należy przyjąć, iż wszystkie trzy terminy będą miały zastosowanie przy wydawaniu przez wojewodę decyzji uwłaszczającej.

Uchybienie terminowi załatwienia sprawy stwarza dla organu, niezależnie od przyczyny uchybienia, obowiązek zawiadomienia strony o tym fakcie z podaniem przyczyny oraz wyznaczenia nowego terminu załatwienia sprawy (art. 36, §1 i 2). Po upływie terminu ustawowego lub terminu wyznaczonego do załatwienia sprawy (tzn. terminu określonego w art. 35 lub wyznaczonego przez organ wyższego stopnia albo też terminu nowego, wyznaczonego przez organ na podstawie art. 36, §1)

---

jewoda) winien przestrzegać terminów ustanowionych w Kpa (maksymalnie dwa miesiące, a w razie jego uchybienia – wyznaczenie nowego terminu). Po upływie wspomnianych terminów stronie przysługuje zażalenie na bezczynność organu.

<sup>6</sup> Tekst jedn. DzU 2000, nr 98, poz. 1071 z późniejszymi zmianami.

<sup>7</sup> Przykładowo w postępowaniu cywilnym uchybienie takiemu terminowi przez sąd nie daje stronie podstaw do kwestionowania czynności sądu. Por. J. Jodłowski, Z. Resich, J. Lapiere, T. Misiek - Jodłowska, K. Weitz, *Postępowanie cywilne*, Warszawa 2004<sup>4</sup>, s. 296.

<sup>8</sup> DzU 1964, nr 16, poz. 93 z późniejszymi zmianami.

stronie służy prawo wniesienia zażalenia do organu wyższego stopnia na podstawie art. 37, §1. Zażalenie to ma szczególny charakter, bo nie kwestionuje się w nim postanowienia, lecz pewien stan faktyczny i prawny spowodowany opieszałością organu. Wywołuje ono ściśle określone skutki prawne i należy do niego stosować przepisy o zażaleniach tylko w zakresie nieuregulowanym w art. 37 Kpa.

Organ wyższego stopnia jest władny rozpatrzyć zażalenie tylko w granicach wyznaczonych treścią art. 37, §2, czyli w przypadku ich zasadności ma on obowiązek: a) wyznaczenia terminu dodatkowego załatwienia sprawy (będzie to drugi albo też już trzeci termin); b) wyjaśnienia przyczyn opieszałości we własnym zakresie lub z pomocą organu niższego stopnia; c) ustalenia osób winnych przewlekłości w działaniu; d) stwierdzenia potrzeby wprowadzenia środków zaradczych na przyszłość. W żadnym razie takie zażalenie nie daje podstaw organowi wyższego stopnia do podjęcia w sprawie decyzji. Postanowieniem wydanym na skutek zażalenia tylko wyznacza on termin załatwienia sprawy<sup>9</sup>.

Dalszym skutkiem naruszenia obowiązków określonych w art. 35 i 36 oraz terminu wyznaczonego na skutek zażalenia (art. 37, §2) jest możliwość pociągnięcia pracownika do odpowiedzialności porządkowej lub dyscyplinarnej, a także „innej odpowiedzialności przewidzianej w przepisach prawa”. Ta inna odpowiedzialność może być wynikiem np. roszczeń regresowych organu administracji publicznej, jeżeli poniesie on odpowiedzialność za szkodę wyrządzoną niedotrzymaniem terminów załatwiania spraw. Uchwałą składu siedmiu sędziów Sądu Najwyższego z 28 IX 1990 r. (III CZP 33/90)<sup>10</sup> uznano, że zwłoka organu w załatwieniu sprawy w terminie określonym w art. 35, §3 Kpa może być podstawą odpowiedzialności za szkodę poniesioną przez stronę.

Artykuł 3, §2 pkt 8 ustawy – Prawo o postępowaniu przed sądami administracyjnymi stanowi, że do sądu administracyjnego służy skarga na bezczynność organu wykonującego administrację publiczną w takich granicach, w jakich służy skarga na decyzje administracyjne, postanowienia wydawane w postępowaniu administracyjnym oraz egzekucyjnym i zabezpieczającym, akty i czynności z zakresu administracji publicznej dotyczące przyznania, stwierdzenia albo uznania uprawnienia lub obowiązku, wynikających z przepisów prawa. Przesłanką dopuszczalności skargi na bezczynność organów jest wyczerpanie środków zaskarżenia, które służyły skarżącemu w postępowaniu przed organem właściwym w sprawie<sup>11</sup>. W razie zatem skargi na niewydanie decyzji w ustawowo określonym terminie służy w postępowaniu administracyjnym zażalenie (art. 37, §1 Kpa), o czym była mowa wcześniej.

W sytuacji, gdy toczy się postępowanie sądowe lub administracyjne dotyczące ustalenia stanu prawnego uwłaszczanych nieruchomości, zgodnie z art. 46 ust. 5

<sup>9</sup> Por. B. A d a m i a k, J. B o r k o w s k i, *Postępowanie administracyjne i sądowniczoadministracyjne*, Warszawa 2004<sup>2</sup>, s. 190, 191.

<sup>10</sup> Por. „Orzecznictwo Sądu Najwyższego – Izba Cywilna oraz Izba Administracyjna, Pracy i Ubezpieczeń Społecznych” 1991, z. 1, poz. 3.

<sup>11</sup> Por. B. A d a m i a k, J. B o r k o w s k i, *Postępowanie administracyjne i sądowniczoadministracyjne...*, s. 370.

ulega ono zawieszeniu do czasu wydania decyzji, a sądy lub organy administracji powinny przekazać jego akta organowi kompetentnemu do wydania decyzji, czyli wojewodzie. Wojewoda, który wydał decyzję ostateczną, ma obowiązek zawiadomić o niej sąd lub organ administracji, który zawiesił postępowanie, zwracając równocześnie akta sprawy. Wydanie ostatecznej decyzji w przedmiocie uwłaszczenia jest podstawą dla sądu lub organu administracji do umorzenia zawieszonych postępowań.

Nabywanie własności nieruchomości lub ich części w drodze uwłaszczenia jest wolne od podatków i opłat związanych z tym przejściem (np. opłaty skarbowej), a wynikające z niego wnioski o wpisy do ksiąg wieczystych i o ich zakładanie są wolne od opłat sądowych (art. 46 ust. 4).

### **3. Postępowanie regulacyjne przed Ministrem – Szefem Urzędu Rady Ministrów**

W przypadku Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego wnioski rewindykacyjne pierwotnie rozpatrywane były w postępowaniu, toczącym się na podstawie przepisów *Kodeksu postępowania administracyjnego*, prowadzonym przez Ministra – Szefa Urzędu Rady Ministrów (art. 47–48). Od decyzji administracyjnych wydanych przez Ministra – Szefa Urzędu Rady Ministrów przysługiwała skarga do Naczelnego Sądu Administracyjnego, często wykorzystywana przez obydwie strony uczestniczące w postępowaniu. Rozpatrywanie wniosków w tym trybie okazało się zbyt długotrwałe oraz naruszało zasadę równouprawnienia Kościołów i związków wyznaniowych. Otóż, z wyjątkiem Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, Kościoła Ewangelicko-Reformowanego i Kościoła Chrześcijan Baptystów, wnioski rewindykacyjne rozpoznawane są w trybie postępowania regulacyjnego, toczącego się przed komisjami, które składają się z przedstawicieli poszczególnych Kościołów czy związków wyznaniowych oraz osób wyznaczonych przez właściwy organ administracji rządowej (obecnie Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji). W celu ujednoczenia trybu, w jakim rozpoznawane były wnioski rewindykacyjne poszczególnych Kościołów i związków wyznaniowych oraz w przypadku PAKP dodatkowo w celu przyspieszenia ich rozstrzygnięcia, na mocy ustawy z dnia 26 VI 1997 r. o zmianie ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania oraz o zmianie niektórych ustaw<sup>12</sup> dokonano nowelizacji ustawy z dnia 4 VII 1991 r. o stosunku państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła

<sup>12</sup> DzU 1998, nr 59, poz. 375. Ustawa ta weszła w życie jednakże dopiero 30 V 1998 r., ponieważ Prezydent Rzeczypospolitej Polskiej Aleksander Kwaśniewski 1 X 1997 r. wystąpił do Trybunału Konstytucyjnego z wnioskiem w trybie kontroli uprzedniej (art. 122 ust. 3 zd. 1 konstytucji), zarzucając naruszenie zasady równości odnośnie do skutków cywilnych małżeństw wyznaniowych i wystawiania ocen z religii na świadectwach szkolnych. Trybunał Konstytucyjny w wyroku (sygn. akt K 35/97) z dnia 5 V 1998 r. (DzU 1998, nr 59, poz. 381) uznał zakwestionowane przepisy za zgodne z Konstytucją Rzeczypospolitej Polskiej. W związku z tym Prezydent Rzeczypospolitej na mocy art. 122 ust. 3 zd. 2 konstytucji podpisał ustawę i zarządził jej ogłoszenie w „Dzienniku Ustaw”.

Prawosławnego. W jej wyniku wprowadzone zostało w myśl dodanego art. 48a postępowanie regulacyjne według wzoru określonego w ustawie o stosunku państwa do Kościoła Katolickiego. Wnioski kościelnych osób prawnych wniesione w trybie administracyjnym, które nie zostały rozstrzygnięte, stały się przedmiotem postępowania regulacyjnego, wszczynanego na wniosek jednej ze stron dotychczasowego postępowania. Ustawodawca stworzył tym samym możliwość prowadzenia postępowania przed Komisją Regulacyjną do spraw Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego. Niemniej jednak przewidziany w ustawie nowelizującej trzymiesięczny okres okazał się zbyt krótki, aby zbadać sprawy, znajdujące się w toku postępowania administracyjnego, wycofać je i wystąpić ze stosownym wnioskiem do komisji majątkowych. Dlatego zainteresowane Kościoły podjęły starania o przedłużenie terminu z trzech miesięcy do dwóch lat. Ostatecznie uzyskały taką możliwość na mocy ustawy z dnia 30 IV 2004 r. o zmianie ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania<sup>13</sup>. Zagadnienia te wykraczają jednakże poza ramy tego artykułu i są tematem odrębnego opracowania<sup>14</sup>.

W stanie prawnym obowiązującym do 30 V 1998 r. Minister – Szef Urzędu Rady Ministrów, wydając decyzję na mocy art. 48 ust. 2 mógł: 1) przywrócić własność upaństwowionych nieruchomości; 2) przenieść własność nieruchomości zamiennej, gdy przywrócenie własności natrafiało na trudne do przezwyciężenia przeszkody; 3) przyznać odszkodowanie według przepisów o wywłaszczeniu nieruchomości w razie niemożności dokonania regulacji przewidzianych w pkt 1 i 2, z wyjątkiem pewnej grupy nieruchomości, o których mowa w art. 47 ust. 1, pkt 1 i pkt 2 lit. b) i c) tejże ustawy. Takie same możliwości zakończenia postępowania regulacyjnego posiada obecnie Komisja Regulacyjna do spraw Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego (art. 48a ust. 6). Tym samym ustawodawca, w przepisie – art. 48 ust. 2, pkt 3 – wyłączył możliwość uzyskania odszkodowania w przypadku nieruchomości niepozostających obecnie we władaniu Kościoła prawosławnego, wykorzystywanych w przeszłości na cele kultu religijnego lub działalności oświatowo-wychowawczej, opiekuńczo-wychowawczej i charytatywno-opiekuńczej, które podlegały ustawie z 23 VI 1939 r. o uregulowaniu stanu prawnego majątków Kościoła prawosławnego, bez wskazania, czy wyłączenie to dotyczy tylko nieruchomości, które, w myśl tej ustawy, uznane zostały za własność skarbu państwa. Ustawodawca wyłączył również wypłatę odszkodowania w przypadku niemożności wydzielenia gospodarstw rolnych dla biskupów diecezjalnych, seminarium duchownego i klasztorów z nieruchomości, które podlegały przejęciu na własność państwa z mocy ustawy o dobrach martwej ręki.

Treść tego przepisu została zaskarżona przez PAKP do Trybunału Konstytucyjnego. Trybunał Konstytucyjny w wyroku z dnia 2 IV 2003 r. (sygn. akt K 13/02)<sup>15</sup>

<sup>13</sup> DzU 2004, nr 145, poz. 1534.

<sup>14</sup> Zob. D. Walencik, *Zmiany w ustawie o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego dotyczące regulacji spraw majątkowych*, „Prawo i Religia” 2007, t. 1, s. 67–85.

<sup>15</sup> DzU 2003, nr 62, poz. 28.



orzekł, iż art. 48 ust. 2, pkt 3 w zakresie, w jakim ma zastosowanie do nieruchomości niepozostających obecnie we władaniu Kościoła prawosławnego, wykorzystywanych w przeszłości na cele kultu religijnego lub działalności oświatowo-wychowawczej, opiekuńczo-wychowawczej i charytatywno-opiekuńczej, które podlegały ustawie z 23 VI 1939 r. o uregulowaniu stanu prawnego majątków Kościoła prawosławnego, jest zgodny z art. 25 ust. 1 konstytucji (równouprawnienie Kościołów i związków wyznaniowych) i nie jest niezgodny z art. 32 (zasada równości) i art. 64 ust. 2 konstytucji (równoprawna ochrona własności)<sup>16</sup>. Ponadto postanowił na podstawie art. 39 ust. 1, pkt 3 ustawy z dnia 1 VIII 1997 r. o Trybunale Konstytucyjnym<sup>17</sup> umorzyć postępowanie<sup>18</sup> w sprawie zgodności art. 48 ust. 2, pkt 3 w zakresie, w jakim

<sup>16</sup> Teza wyroku Trybunału Konstytucyjnego poddana została krytycznej ocenie przez P. Boreckiego i M. Pietrzaka (*Glosa do orzeczenia z 2 IV 2003, K 13/02*, „Państwo i Prawo” 2003, nr 8, s. 119–124). Z kolei J. Matwiejuk (*Konstytucyjna regulacja stosunków państwa z kościołami i innymi związkami wyznaniowymi w III RP*, „Administracja Publiczna. Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Administracji Publicznej im. Stanisława Staszica w Białymstoku” 2005, nr 1, s. 218), odnosząc się do uzasadnienia omawianego wyroku, stwierdza, że niestety w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego zasada równouprawnienia Kościołów i związków wyznaniowych jest rozumiana wbrew stanowisku przeważającej części doktryny prawa wyznaniowego i konstytucyjnego, zgodnie z którym konstytucja nie przewiduje żadnych kryteriów legalnego różnicowania pozycji prawnej Kościołów i związków wyznaniowych, a więc także ich praw i obowiązków. Tym samym wszystkie Kościoły, bez względu na liczebność, zasady, tradycje, dawność działania itp. posiadają te same prawa, a zakres korzystania z nich nie zależy od rzeczywistych możliwości tychże Kościołów czy związków wyznaniowych. Inne rozumienie konstytucyjnej zasady równouprawnienia Kościołów i związków wyznaniowych prezentują m.in.: H. Misztal (*Prawo wyznaniowe III Rzeczypospolitej*, Lublin–Sandomierz 1999, s. 33; tenże, *Konstytucyjne podstawy polskiego prawa wyznaniowego*, [w:] *Prawo wyznaniowe*, pod red. H. Misztala i P. Stanisza, Lublin 2003, s. 197–198), J. Krukowski (*Konstytucyjne podstawy stosunków między Państwem a Kościołem Katolickim i innymi związkami wyznaniowymi*, [w:] *Polskie prawo wyznaniowe*, pod red. J. Krukowskiego, Warszawa 2000, s. 59–60; tenże, *Kościół i Państwo. Podstawy relacji prawnych*, Lublin 2000<sup>2</sup>, s. 277–280) oraz P. Stanisiz (*Naczelne zasady instytucjonalnych relacji kościół – państwo*, [w:] A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisiz, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2006, s. 70–72).

<sup>17</sup> DzU 1997, nr 102, poz. 643 z późniejszymi zmianami.

<sup>18</sup> W myśl art. 39 ust. 1, pkt 3 ustawy z 1 VIII 1997 r. o Trybunale Konstytucyjnym, Trybunał umarza na posiedzeniu niejawnym postępowanie, jeżeli akt normatywny w zakwestionowanym zakresie utracił moc obowiązującą przed wydaniem orzeczenia przez Trybunał. Przepisu tego nie stosuje się jednak, jeżeli wydanie orzeczenia o akcie normatywnym, który utracił moc obowiązującą przed wydaniem orzeczenia, jest konieczne dla ochrony konstytucyjnych wolności i praw. Przepisy dotyczące nieodpłatnego przekazania nieruchomości odnoszą się do konkretnych stanów faktycznych z przeszłości. Ustawodawca ustanowił terminy dotyczące dochodzenia uprawnień do nieodpłatnego nabycia własności nieruchomości. Na mocy art. 48 ust. 1 ustawy o stosunku państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, wnioski o przeprowadzenie postępowań regulacyjnych (w tym postępowań w sprawie wydzielenia odpowiednich gospodarstw rolnych dla biskupów diecezjalnych, seminarium duchownego i klasztorów) mogły być składane w terminie dwóch lat od dnia wejścia w życie ustawy. Roszczenia niezgłoszone w tym terminie wygasły. Z wyjaśnień Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji, potwierdzonych na rozprawie przez wnioskodawcę, wynika, że w chwili wydawania wyroku nie toczyło się żadne postępowanie regulacyjne, którego przedmiotem byłoby wydzielenie gospodarstw rolnych na podstawie art. 47 ust. 1, pkt 2 lit. b i c ustawy. Również w żadnym z dotychczas zakończonych postępowań regulacyjnych art. 48 ust. 2, pkt 3 ustawy nie miał zastosowania. Wynika stąd, że art. 48 ust. 2, pkt 3 ustawy w zakresie, w jakim ma zastosowanie do nieruchomości, o których mowa w art. 47 ust. 1, pkt 2 lit. b i c ustawy, utracił moc obowiązującą. Jednocześnie, w świetle przedstawionych okoliczności, wydanie orzeczenia w tym zakresie nie było konieczne dla ochrony konstytucyjnych wolności i praw, jedyne bowiem postępowanie regulacyjne prowadzone w sprawie wydzielenia gospodarstwa rolnego dla klasztoru prawosławnego zostało w przeszłości zakończone przyznaniem nieruchomości zamiennej – zatem art. 48 ust. 2, pkt

przepis ten ma zastosowanie w przypadku niemożności wydzielenia gospodarstw rolnych dla biskupów diecezjalnych, seminarium duchownego i klasztorów z nieruchomości, które podlegały przejęciu na własność państwa z mocy ustawy o dobrach martwej ręki, z art. 25 ust. 1, art. 32 i art. 64 ust. 2 konstytucji.

W uzasadnieniu wyroku Trybunał Konstytucyjny zauważył, że analizując przepisy ustawy o stosunku państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, należy zwrócić uwagę na niespójność art. 47 i art. 48 ustawy. W art. 47 ust. 1 mowa jest o „nieodpłatnym przekazaniu nieruchomości na własność”. Poszczególne punkty tego przepisu wskazują, że regulacja może dotyczyć zarówno nieruchomości, które nie były własnością Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, jak i nieruchomości, które stanowiły jego własność. Art. 47 ust. 1, pkt 1 dotyczy nieruchomości, które podlegały ustawie z 23 VI 1939 r. o uregulowaniu stanu prawnego majątków Kościoła prawosławnego. Obejmuje zatem zarówno nieruchomości, które w myśl przepisów ustawy z 23 VI 1939 r. zostały uznane za własność osób prawnych Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, jak i te nieruchomości, które na mocy tej ustawy zostały uznane za własność skarbu państwa. Jeśli chodzi o nieruchomości, które stanowiły w przeszłości własność Kościoła prawosławnego, regulacja powinna polegać na przywróceniu własności, a nie na jej nieodpłatnym przekazaniu, tymczasem art. 47 ust. 1 stanowi, że postępowanie wszczyna się w przedmiocie nieodpłatnego przekazania własności nieruchomości. W art. 48 ust. 2, pkt 1 i 2 ustawy, który normuje sposób zakończenia postępowania regulacyjnego, mowa jest natomiast o przywróceniu własności nieruchomości, co sugeruje, że przepisy te mają zastosowanie wyłącznie do nieruchomości, które w przeszłości stanowiły własność Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego. W odniesieniu do nieruchomości, które nie stanowiły własności Kościoła, nie można bowiem mówić o „przywróceniu własności”. Zdaniem Trybunału, należy jednak uznać, że także w odniesieniu do tych nieruchomości art. 48 ust. 1, pkt 1 ma zastosowanie, a regulacja polega w tym przypadku na nieodpłatnym przekazaniu własności nieruchomości, które nie były własnością Kościoła prawosławnego, jednak w przeszłości były przezeń użytkowane.

Sformułowania przepisu art. 48 ust. 2 oraz cel przepisów rozdziału 1. działu IV ustawy skłaniają do przyjęcia poglądu, że sposoby zakończenia postępowania

---

3 ustawy nie znalazł w nim zastosowania. Z argumentacją wysuniętą przez Trybunał nie zgadzają się P. Borecki i M. Pietrzak (*Glosa do orzeczenia z 2 IV 2003, K 13/02*, s. 122), którzy twierdzą, że „żaden akt rangi ustawy lub wyższej nie uchylił formalnie art. 48 ust 2 pkt 3 we wskazanym zakresie. Nie uczynił tego także TK, stwierdziwszy sprzeczność omawianego przepisu z Konstytucją”. Z powyższym twierdzeniem trudno się zgodzić, ponieważ czasami mamy do czynienia z sytuacją, w której pewne przepisy prawa nie są ani przestrzegane, ani stosowane. Przepisy takie uważa się za nieobowiązujące. Utraciły one swoją moc obowiązującą *per desuetudinem*. I na to kryterium nieobowiązania zakwestionowanego przepisu powołał się Trybunał Konstytucyjny. Niemniej w obecnym stanie prawnym nie można wykluczyć możliwości zastosowania art. 48 ust. 2, pkt 3 w zakresie, w jakim odnosi się on do nieruchomości, o których mowa w art. 47 ust. 1, pkt 2 lit. b i c w związku z nowelizacją ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania z 2004 r., na mocy której osoby prawne Kościoła prawosławnego uzyskały nie tylko przywrócenie terminu na składanie wniosków rewindykacyjnych, ale równocześnie sposobność kierowania do Komisji Regulacyjnej nowych wniosków rewindykacyjnych.

nia administracyjnego przez Ministra – Szefa Urzędu Rady Ministrów, a obecnie postępowania regulacyjnego przez Komisję Regulacyjną powinny być stosowane według kolejności wymienionej w ust. 2 art. 48. To znaczy tam, gdzie możliwe jest przywrócenie własności, dające kościelnej osobie prawnej uprawnienia wymienione w art. 140 *Kodeksu cywilnego*, Minister – Szef Urzędu Rady Ministrów (obecnie Komisja) był obowiązany orzec o jej przywróceniu. Dopiero w sytuacji, gdy przywrócenie własności natrafia na trudne do przewyciężenia przeszkody, Minister – Szef Urzędu Rady Ministrów (aktualnie Komisja) mógł orzec o przeniesieniu własności nieruchomości zamiennej. W praktyce mogą wystąpić okoliczności, gdy tylko część przejętej nieruchomości może być przywrócona. W takim przypadku nie można wykluczyć regulacji łączącej różne sposoby wymienione w art. 48 ust. 2, przy czym w odniesieniu do nieruchomości położonych na obszarze objętym dekretem z dnia 26 X 1945 r. o własności i użytkowaniu gruntów na obszarze m.st. Warszawy<sup>19</sup> przedmiotem postępowania administracyjnego (obecnie regulacyjnego) jest przywrócenie własności budynków wraz z ustanowieniem użytkowania wieczystego odpowiednich gruntów (art. 48 ust. 3).

Przejście własności nieruchomości lub ich części na podstawie decyzji Ministra – Szefa Urzędu Rady Ministrów było wolne od opłat związanych z tym przejściem, a wynikające z niego wpisy do ksiąg wieczystych i ich zakładanie były wolne od opłat (art. 48 ust. 4).

#### 4. Nieodpłatne przekazanie własności nieruchomości

Z dniem 30 V 1998 r. ustawodawca wprowadził ponadto, dodając w ustawie o stosunku państwa do PAKP art. 48e<sup>20</sup>, możliwość nieodpłatnego przekazania własności ściśle określonej wielkości gruntów Kościołowi prawosławnemu lub jego osobom prawnym. Na wniosek Kościoła lub jego osób prawnych wojewoda lub inny organ wykonujący w imieniu skarbu państwa prawa wynikające z własności nieruchomości albo organy gmin w zakresie swoich właściwości mogły nieodpłatnie przekazać własność nieruchomości lub ich części: po pierwsze, jeżeli są one niezbędne do sprawowania kultu religijnego lub działalności kościelnych osób prawnych w zakresie charytatywno-opiekuńczym lub oświatowo-wychowawczym; po drugie w celu utworzenia lub powiększenia gospodarstwa rolnego parafii działających na Ziemiach Zachodnich i Północnych, o powierzchni do 15 ha użytków rolnych łącznie (wraz z gruntami rolnymi, będącymi już własnością wnioskodawcy) dla jednej parafii. Właściwi, ze względu na miejsce położenia nieruchomości, wojewodowie lub inne organy (np. starostowie) rozstrzygali wspomniane wnioski w drodze decyzji administracyjnej o charakterze konstytutywnym. Decyzja ta sta-

<sup>19</sup> DzU 1945, nr 50, poz. 279.

<sup>20</sup> Art. 48e dodany został przez art. 3 pkt 4 ustawy z dnia 26 VI 1997 r. o zmianie ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania oraz o zmianie niektórych ustaw (DzU 1998, nr 59, poz. 375).

nowiła podstawę do dokonania wpisów w księgach wieczystych. Nabycie nieruchomości lub ich części na podstawie wspomnianej decyzji administracyjnej było wolne od podatków i opłat z tym związanych, a wynikające z niego wpisy do ksiąg wieczystych i ich zakładanie były wolne od opłat (art. 46 ust. 4 w związku z art. 48e ust. 2). Wnioski, zgodnie z art. 52a ustawy o stosunku państwa do PAKP, mogły być składane w terminie do dnia 31 XII 1998 r.

## 5. Zakończenie

Ustawa z dnia 4 VII 1991 r. o stosunku państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego oraz jej nowelizacje z 1997 i 2004 r. w sposób całościowy uregulowały sprawy majątkowe tegoż Kościoła. Ustawodawca wprowadził dwa zasadnicze modele regulacji spraw majątkowych Kościoła prawosławnego, mianowicie w trybie administracyjnym i w trybie postępowania regulacyjnego. W trybie administracyjnym unormował sprawy nieruchomości lub ich części, będących w posiadaniu kościelnych osób prawnych, których stan prawny był niepewny lub sporny. Celem tych rozwiązań było definitywne zakończenie sporów i usunięcie ewentualnych wątpliwości, dotyczących praw własności wymienionych nieruchomości. Pierwotnie w tym trybie rozpatrywane były także wnioski rewindykacyjne osób prawnych PAKP, czyli zmierzające do przywrócenia utraconego przez te osoby prawa własności nieruchomości. Jednakże ze względu na zaostżanie się w czasie jej trwania sporów (czego przykładem jest sprawa monasteru w Supraślu) oraz przewlekłość (częste odwoływanie się stron do Naczelnego Sądu Administracyjnego), a także w celu ujednolicenia, zgodnie z zasadą równouprawnienia, trybów regulacji spraw majątkowych Kościołów i związków wyznaniowych w Polsce na mocy wspomnianych nowelizacji z 1997 i 2004 r. wprowadzono możliwość składania wniosków, mających na celu „przekształcenie” trybu administracyjnego w bardziej korzystny (preferujący koncyliacyjną drogę rozstrzygnięcia sporów) tryb regulacyjny. Ponadto w formie decyzji odpowiednich organów administracji publicznej rozpatrywane były także wnioski o nieodpłatne przekazanie własności ściśle określonej wielkości gruntów Kościołowi prawosławnemu lub jego osobom prawnym.

**RÉGULATION DE L'ÉTAT JURIDIQUE DES BIENS IMMOBILIERS DE L'ÉGLISE ORTHODOXE AUTOCÉPHALE DE POLOGNE PAR UNE VOIE ADMINISTRATIVE****R é s u m é**

En vertu de la loi du 4 VII 1991 sur les rapports entre l'Etat et l'Église Orthodoxe Autocéphale de Pologne, celle-ci peut réclamer la restitution des biens qui lui ont été confisqués. La loi mentionnée ci-dessus précise les critères (aussi bien positifs que négatifs) permettant la restitution des dits biens en nature ou l'attribution d'indemnités financières. Ces dispositions règlent d'une manière complète les revendications de l'Église Orthodoxe Autocéphale de Pologne. Deux procédures extrajudiciaires sont envisageables pour ce faire. La première – procédure administrative: faire constater que les biens ou une partie de ces biens sur lesquels au moment de l'entrée en vigueur de la loi la personne morale de l'Église exerce le pouvoir, deviennent sa propriété (art. 46), ou céder à titre gratuit la propriété des terrains de la taille bien déterminée à l'Église Orthodoxe ou à ses personnes morales (art. 48e). La deuxième procédure est appelée procédure de régulation devant la Commission de Régulation composée en nombre identique de représentants de l'Église et de l'Etat afin de statuer sur la restitution des biens nationalisés, sur requêtes introduites par ces personnes (art. 47–48, 48a–d, 49–50). Il faut néanmoins souligner que jusqu'en 1997 la procédure de régulation a été menée par le Ministre – Chef de l'Office du Conseil des Ministres et elle s'est déroulée par voie administrative c'est-à-dire en application des dispositions du code de procédure administrative.

Ks. WITOLD KANIA

Uniwersytet Śląski w Katowicach

## KRYTERIUM ŚMIERCI MÓZGOWEJ W PERSPEKTYWIE HISTORYCZNEJ

Jednym z bardziej kontrowersyjnych tematów dyskutowanych przez bioetykę jest problem kryterium śmierci. W ostatnich czterdziestu latach prócz tradycyjnie przyjętego kryterium krążeniowo-oddechowego pojawiło się nowe, nazywane „mózgowym”. W niniejszym artykule zostanie zaprezentowany historyczny rys formowania się kryterium mózgowego.

Gdy ktoś nas pyta, czym jest śmierć, próbujemy podać jedną z możliwych definicji, takich choćby jak: „koniec, kres życia”, czy też, patrząc z religijnej perspektywy: „oddzielenie duszy od ciała”. Gdy z kolei pada pytanie: „jak stwierdzić, czy dany człowiek nie żyje?”, być może, w pierwszym odruchu, wskażemy na brak oddechu czy ustanie pracy serca.

„Czym jest śmierć?” i „Jakie są kryteria śmierci?”, te dwa postawione na wstępie pytania, dopełnione trzecim, tj.: „Jak stwierdzić, czy dane kryterium śmierci zostało spełnione?”, rysują zakres treściowy zagadnienia określanego w literaturze bioetycznej jako „śmierć mózgową”<sup>1</sup>.

Odpowiedź na pierwsze z postawionych pytań może być dana z różnych punktów widzenia, począwszy od teologii, filozofii, poprzez prawo, socjologię, skończywszy na medycynie. W transcendentalnej interpretacji właściwej dla filozofii czy teologii, śmierć najczęściej określana jest jako oddzielenie duchowego pryncypium (duszy) od ciała i przejście do pozaziemskiego świata. Prawo ogranicza się do podania ścisłej definicji śmierci użytecznej w jurysprudencji. Socjologia bada weryfikowalne statystycznie zjawiska powstałe wokół śmierci i próbuje je interpretować. Medycyna też nie zostaje bez własnego zdania w definiowaniu natury śmierci. Dla tej dziedziny, w sposób najbardziej ogólny, śmierć to zakończenie życia potwierdzone przez nieobecność wszystkich witalnych funkcji organizmu<sup>2</sup>. Przytoczona „medyczna” definicja śmierci, która w toku naszych rozważań będzie wymagała dalszego uszczegółowienia, w sposób wyraźny odnosi się z jednej strony do biologicznego kresu życia, z drugiej zaś wskazuje na tzw. funkcje witalne organizmu oraz na potrzebę ich weryfikacji. Medycyna musi nie tylko wie-

<sup>1</sup> Por. N. A u s t r i a c o, *Is the Brain-dead Patient Really Dead?*, „Studia Moralia” 2003, No. 2, s. 279–282.

<sup>2</sup> Por. Hasło „death” [w:] *Mosby’s Medical, Nursing & Allied Health Dictionary*, St. Luis 2002<sup>6</sup>, s. 480.

dzieć, na czym polega kres życia, ale również być zdolna zweryfikować te naturalne mechanizmy, od których to życie zależy, czyli, używając stwierdzenia papieża Piusa XII, „[...] do lekarza należy [...] danie jasnej i precyzyjnej definicji śmierci i chwili śmierci”<sup>3</sup>.

## Kryterium klasyczne

By dojść do, rozpowszechnionej aktualnie w medycynie, definicji śmierci związanej z tzw. kryterium mózgowym i sposobów jej weryfikacji, należy prześledzić zagadnienie definiowania śmierci w perspektywie historycznej. W ciągu wieków, na określenie momentu śmierci używano takich określeń, jak: „oddął ducha”, „wyzionął ducha”, „oddął ostatnie tchnienie”. Nim narodziła się nauka nowożytna, która zaczęła identyfikować śmierć z ustaniem oddychania, przytoczone metafory oznaczały jednocześnie duchowy wymiar człowieka, jak i obserwowalne eksperymentalnie ostatnie znaki aktywności ludzkiego ciała<sup>4</sup>. Siedemnasty wiek przyniósł odkrycie przez Harveya krążenia krwi i dodał kolejny przyczynek do precyzyjnego ustalenia momentu śmierci. Kryterium zatrzymania krążenia, które mogło być łatwo zweryfikowane poprzez brak pulsu czy też sprawdzalne słuchowo zaprzestanie pracy serca, stało się kolejną metodą pomocną w diagnozowaniu końca życia<sup>5</sup>. Jednocześnie poczynszy od XVII w. wielu naukowców, lekarzy, teologów było zaniepokojonych możliwością obudzenia się w grobie już po pochówku, co mogło się zdarzyć przy niewłaściwym zdiagnozowaniu śmierci<sup>6</sup>. Wiek XVIII zaznaczył się powstaniem tzw. ruchu resuscytacyjnego, który zajął się uczeniem i popularyzowaniem sposobów ratowania życia i sztucznego oddychania. Pierwszym terenem zastosowania resuscytacji były przypadki ratowania topielców, ale potem ideę próby przywracania życia rozciągnięto na wszystkie przypadki pozornie umarłych. Założenie ruchu resuscytacyjnego było oparte na prostej logice: albo uda się kogoś przywrócić do życia, albo – w przypadku niepowodzenia – ma się pewną podstawę do stwierdzenia czyjejś śmierci.

<sup>3</sup> Pius XII, *Przemówienie do grupy lekarzy*, (24 listopada 1957), „Acta Apostolicae Sedis” 1957, 49, s. 1031.

<sup>4</sup> Por. C. M a n n i, *A Report on Cerebral Death*, [w:] *The Dignity of the Dying Person. Proceedings of the Fifth Assembly of The Pontifical Academy for Life. Vatican City, 24–27 February 1999*, pod red. J. Vial Correa, E. Sgreccia, Città del Vaticano 2000, s. 103, 104.

<sup>5</sup> Por. tamże, s. 104, 105.

<sup>6</sup> Por. T. F o r c h t D a g i, R. K a u f m a n, *Clarifying the Discussion on Brain Death*, „Journal of Medicine and Philosophy” 2001, 5, s. 504–506; J. S n a r t, *An Historical Enquiry Concerning Apparent Death and Premature Interment*, London 1824. Wyrazem tej fobii przed pozorną śmiercią były np. projekty budowania specjalnych trumien wyposażonych w pewien system alarmowania otoczenia w wypadku bycia pogrzebanym za życia.

## Żelazne płuco i „nieodwracalna śpiączka”

Kolejny ważny etap w rozwoju definiowania śmierci i jej orzekania wyznaczyły lata pięćdziesiąte XX w. Stany Zjednoczone były raz po raz atakowane epidemiami heinemediny, której częstym skutkiem był paraliż mięśni odpowiedzialnych za oddychanie, przy jednocześnie dobrze funkcjonującej świadomości pacjenta<sup>7</sup>. W związku z postępowaniem technicznym było możliwe mechaniczne podtrzymanie funkcji oddychania. Służyło temu wynalezione w latach trzydziestych ubiegłego stulecia tzw. żelazne płuco. Wielu pacjentów, których funkcje oddychania podtrzymano sztucznie, powracało do zdrowia. Doświadczenie zdobyte w leczeniu heinemediny posłużyło do powstania ogólnego założenia dotyczącego podobnego traktowania wszystkich innych przypadków, w których doszło do zatrzymania oddychania. Używając żelaznego płuca, przy odpowiednio szybkiej interwencji, można było liczyć na utrzymanie kogoś przy życiu i ostateczne przywrócenie zdrowia. Z czasem, niewygodne w obsłudze i zajmujące wiele przestrzeni, żelazne płuca zostały zastąpione mniejszymi i łatwiejszymi w obsłudze respiratorami.

Wkrótce respiratory zapełniły, powstające w szpitalach, oddziały intensywnej terapii. Zaczęto je stosować w wielu przypadkach, w których dochodziło do zatrzymania spontanicznego oddychania. Wraz z opracowaną i stosowaną od początku lat sześćdziesiątych resuscytacją krążeniowo-oddechową (CPR), respirator przyczynił się do powrotu do zdrowia wielu pacjentów<sup>8</sup>. Użycie respiratora było traktowane jako sposób leczenia, które z czasem miało doprowadzić do samowystarczalności oddechowej. Nie we wszystkich jednak przypadkach pacjenci, których podłączono tego urządzenia, odzyskiwali funkcję spontanicznego oddychania. Co więcej, zatrzymanie pracy serca i płuc często prowadziło do nieodwracalnego uszkodzenia mózgu. Jednym ze znaków tego zjawiska, przy jednoczesnym sztucznym podtrzymywaniu oddychania, była obserwowalna zmiana konsystencji tkanek mózgowych, to jest ich przechodzenie w stan ciekły. Odpowiadało to konceptualnie znanemu od wieków kryterium śmierci, jakim jest gnicie ciała. Obumierający i rozkładający się mózg spełniał powszechnie przyjmowane kryterium śmierci. Nie można było jednak stwierdzić tego samego w odniesieniu do podtrzymywanej przez sztuczne oddychanie reszty ciała<sup>9</sup>.

Problemy obserwowane wokół resuscytacji wymagały solidnego naukowego opracowania. Dostarczyli go francuscy uczeni. W 1959 r. Michel Jouvét opublikował raport o czterech przypadkach tzw. śmierci centralnego układu nerwowego<sup>10</sup>. Z przeprowadzonych badań wyprowadzono wniosek, że jeśli w tego typu przypad-

<sup>7</sup> Por. T. Forcht Dagi, R. Kaufman, *Clarifying the Discussion...*, s. 507.

<sup>8</sup> Por. W. B. Kouvenhoven, J. R. Jude, G. G. Knickerbocker, *Closed-chest Cardiac Massage*, „Journal of the American Medical Association” 1960, s. 1064–1067.

<sup>9</sup> Por. T. Forcht Dagi, R. Kaufman, *Clarifying the Discussion...*, s. 509.

<sup>10</sup> M. Jouvét, *Diagnostic électro-souscorticographie de la mort du système nerveux central au cours de certain comas*, „Electroencephalography and Clinical Neurophysiology” 1959, No. 2, s. 805–809.



kach, charakteryzujących się m.in. brakiem jakiegokolwiek elektrycznej aktywności mózgu, spontaniczne oddychanie nie zostanie przywrócone w ciągu 24 godzin, to należy zaprzestać intensywnej terapii. Kliniczne stwierdzenie śmierci centralnego systemu nerwowego nie dawało, zdaniem Jouveta, żadnej możliwości udanej resuscytacji. Kilka miesięcy po jego raporcie neurologicy ze Szpitala Claude Bernard w Paryżu opublikowali wnioski z badań przeprowadzonych na 23 pacjentach, z których dwudziestu miało strukturalne uszkodzenia wewnątrzczaszkowe, a trzech cierpiało z powodu neurologicznych konsekwencji niedotlenienia i zatrzymania pracy serca<sup>11</sup>. Ich odkryciem było stwierdzenie u badanych pacjentów dezintegracji podstawowych mechanizmów homeostazy, co wyrażało się w takich objawach, jak: obniżenie ciśnienia arterialnego i temperatury ciała oraz tzw. wielomoczu. Badacze zdefiniowali ten stan jako „nieodwracalna śpiączka” („coma dépassé”). Określenie to okazało się bardzo niefortunne, gdyż w sposób mylący utożsamiało śmierć mózgu z zupełnie różnym od niej neurologicznym stanem śpiączki<sup>12</sup>. Pomimo nietrafnego określenia faktycznego stanu badanych przypadków, praca francuskich neurologów przyczyniła się do uściślenia ostatecznych granic życia ludzkiego.

### Raport Nadzwyczajnej Komisji Harwardzkiej Szkoły Medycznej

Sprawą, która w sposób niewątpliwy wpłynęła na definiowanie śmierci mózgowej, był pierwszy przeszczep serca, którego dokonano w Republice Południowej Afryki 3 XII 1967 r. W kilka miesięcy później miały miejsce dwa przełomowe dla zagadnienia śmierci mózgowej wydarzenia. Podczas XXII Zgromadzenia Światowego Stowarzyszenia Lekarzy (The World Medical Assotiation), 5 VIII 1968 r., uchwalono dokument zwany *Deklaracją z Sydney*, w którym wskazano na sposób postępowania w określaniu śmierci osób, które mogłyby być potencjalnymi dawcami organów<sup>13</sup>. Deklaracja jednoznacznie podkreślała możliwość zastąpienia dotychczasowego krążeniowo-oddechowego innym – nowym, które odnosiłoby się do mózgu człowieka. Tego samego dnia czasopismo Amerykańskiego Towarzystwa Medycznego (AMA) opublikowało raport Nadzwyczajnej Komisji Harwardzkiej Szkoły Medycznej do Zbadania Definicji Śmierci Mózgowej, zaty-

<sup>11</sup> P. Mollaret, M. Goulon, *Le coma dépassé*, „Revue Neurologique” 1959, s. 3–15.

<sup>12</sup> Por. C. Manni, *A Report...*, s. 104, 105.

<sup>13</sup> W punkcie 4. Deklaracja mówi: „This determination [of death] will be based on clinical judgment supplemented if necessary by a number of diagnostic aids of which the electroencephalograph is currently the most helpful. However, no single technological criterion is entirely satisfactory in the present state of medicine nor can any one technological procedure be substituted for the overall judgment of the physician. If transplantation of an organ is involved, the decision that death exists should be made by two or more physicians and the physicians determining the moment of death should in no way be immediately concerned with performance of transplantation”. <World Medical Assotiation, *Declaration of Death*, <http://ethics.iit.edu/codes/coe/world.med.assoc.sydney.1968.html>, 4.02.2007>.

tułowany: *Definicja nieodwracalnej śpiączki*<sup>14</sup>. Już w pierwszym zdaniu autorzy raportu wskazali, że ich najważniejszym celem jest zdefiniowanie, za pomocą tzw. „nieodwracalnej śpiączki”, nowego kryterium śmierci<sup>15</sup>. Wstępem do podania tegoż kryterium było stwierdzenie, że organ, taki jak np. mózg, który nie funkcjonuje i nie ma dalszej możliwości funkcjonowania, jest umarły. W związku z powyższym stwierdzeniem autorzy postanowili określić, jakie charakterystyki posiada trwale niefunkcjonujący mózg. Wskazano następujące cechy: 1) niewrażliwość i brak reakcji ciała nawet na najbardziej bolesne bodźce; 2) brak odruchów mięśni i spontanicznego oddychania; 3) brak takich odruchów, jak: źrenicowy, rogówkowy, gardłowy i odruchów ścięgnistych. Do trzech powyższych cech dołączono czwartą, tj. płaski zapis EEG<sup>16</sup>.

Zdaniem autorów, do stwierdzenia nieodwracalnej śpiączki, nazywanej również syndromem śmierci mózgowej, wystarczy pozytywne zdiagnozowanie punktów od 1 do 3. Badanie elektroencefalograficzne potwierdza jedynie diagnozę z punktów 1–3. Badanie to, jeśli jest dostępne, powinno być przeprowadzone dwukrotnie w odstępie 24 godzin. Warunkiem koniecznym dobrej oceny sytuacji pacjenta jest również wstępne wykluczenie zachodzenia hipotermii (temperatura ciała poniżej 32,2 °C) i brak obecności w ciele badanego środków farmakologicznych oddziałujących na centralny system nerwowy.

Dokument przedstawia nowe kryterium, które może służyć do orzeczenia śmierci. Ta ostatnia kwestia pozostaje w kompetencji lekarza. Po stwierdzeniu nieodwracalnego zniszczenia mózgu, według podanego kryterium, lekarz powinien poinformować o tym fakcie najbliższych pacjenta oraz personel, pod którego opieką pacjent się znajduje, i po orzeczeniu śmierci odłączyć respirator<sup>17</sup>. Sugeruje się ponadto, by lekarz, deklarujący śmierć, nie był w żaden sposób zaangażowany w późniejszą transplantację organów i tkanek zmarłego<sup>18</sup>.

Powody, dla których raport zaproponował nowe kryterium orzekania śmierci, można syntetycznie przedstawić w trzech punktach: 1) potrzeba miejsc na oddziałach intensywnej terapii (wiele z nich było zajętych przez przypadki, w których stwierdzano całkowite i nieodwracalne uszkodzenie mózgu); 2) potrzeba jasnych kryteriów do przeprowadzenia przeszczepów; 3) wzrost zastosowania respiratorów, przy jednoczesnym braku powodzenia w terapii (użycie respiratora nie w każdym przypadku przyczynia się do przywrócenia samowystarczalności czy też świadomości pacjenta)<sup>19</sup>. Trudno nie dopatrzeć się w podanej argumentacji pewnych wątków

<sup>14</sup> *A Definition of Irreversible Coma. Report of the Ad Hoc Committee of the Harvard School to Examine the Definition of Brain Death*, „Journal of American Medical Association” 1968, No. 6, s. 85–88.

<sup>15</sup> Por. tamże, s. 85.

<sup>16</sup> Por. tamże, s. 85, 86.

<sup>17</sup> Por. tamże, s. 86.

<sup>18</sup> Por. tamże, s. 87.

<sup>19</sup> W raporcie znajdujemy między innymi następujące stwierdzenia: „Our primary purpose is to define irreversible coma as a new criterion for death. There are two reasons why there is need for definition: 1) Improvements in resuscitative and supportive measures have led to increased efforts to save those who are desperately injured. Sometimes these efforts have only partial success so that

utilitarystycznych. We wcześniejszym szkicu raportu znalazło się stwierdzenie, że jedynym powodem zmiany było zapotrzebowanie na tkanki i organy pochodzące od pacjentów, których mózg był nieodwracalnie zniszczony<sup>20</sup>. Ostatecznie opublikowana wersja zawierała już poszerzoną argumentację, w której kwestia przeszczepów była ujęta w łagodniejszej formie i nie występowała jako jedyny powód przemawiający za przyjęciem nowego kryterium. Utylitarystycznemu podejściu do problemu śmierci przeciwstawił się w swojej refleksji znany filozof niemiecki Hans Jonas. Jego zdaniem, niedopuszczalne było podejmowanie próby nowego definiowania śmierci, która uczyniłaby z ludzkiego ciała, pozbawionego wyższych funkcji, źródło organów i rzecz do społecznego użytku<sup>21</sup>.

Raport harwardzki posiada wiele mankamentów<sup>22</sup>. Po pierwsze, trzeba zauważyć, że w całym omawianym dokumencie nie pojawia się w sposób formalny definicja śmierci. Brak jest również odniesień do jakichkolwiek publikowanych badań neurologicznych, które mogłyby wesprzeć przedstawione w raporcie tezy. Kolejnym, poważnym problemem jest zamieszanie pojęciowe wprowadzone przez dokument. Na jednej płaszczyźnie stawia się w nim pojęcie „nieodwracalnej śpiączki” i unicestwienie funkcji organicznych w pniu mózgowym. Nie jest też jasne, czy problemem poruszonym w raporcie jest wstrzymanie postępowania podtrzymującego życie, by w ten sposób dozwolnić na proces wiodący ku śmierci, czy też zatrzymanie procesu sztucznej wentylacji u jednostki, która faktycznie już nie żyje.

## Dokument Komisji Prezydenckiej

Niewątpliwą zasługą raportu Nadzwyczajnej Komisji Harwardzkiej Szkoły Medycznej była próba nowego spojrzenia na sprawę życia i śmierci. Wkrótce na ten dokument zaczęły powoływać się władze ustawodawcze w poszczególnych stanach USA. W dziesięć lat po raporcie, już w dwudziestu sześciu stanach pojawiły się zapisy prawne umożliwiające orzeczenie śmierci na podstawie nowego kryterium<sup>23</sup>. Użyte kryteria mózgowie nie miały jednak jednolitego brzmienia. Wychodząc naprzeciw potrzebie uporządkowania powyższej kwestii i doprecyzowania definicji śmierci, powołano w Waszyngtonie specjalną komisję<sup>24</sup>. W trakcie półtorarocz-

---

the result is an individual whose heart continues to beat but whose brain is irreversibly damaged. The burden is great on patients who suffer permanent loss of intellect, on their families, on the hospitals, and on those in need of hospital beds already occupied by these comatose patients. 2) Obsolete criteria for the definition of death can lead to controversy in obtaining organs for transplantation”. Tamże, s. 85. Por. T. F o r c h t D a g i, R. K a u f m a n, *Clarifying the Discussion...*, s. 509.

<sup>20</sup> Por. N. A u s t r i a c o, *Is the Brain-dead...*, s. 284, 285. P. S i n g e r, *Is the Sanctity of Life Ethic Terminally Ill*, [w:] *Writings on an Ethical Life*, pod red. P. Singer, New York 2000, s. 170–185.

<sup>21</sup> Por. H. J o n a s, *Against the Stream*, [w:] *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*, Englewood Cliffs 1974, s. 132–140.

<sup>22</sup> Wskazuje na nie w swojej monografii poświęconej historii bioetyki Albert R. J o n s e n. Por. A. R. J o n s e n, *The Birth of Bioethics*, New York–Oxford 1998, s. 240.

<sup>23</sup> A. R. J o n s e n, *The Birth...*, s. 240.

<sup>24</sup> Por. T. B i e s a g a, *Kontrowersje wokół nowej definicji śmierci*, <[http://www.mp.pl/artykuly/index.php?aid=27742&\\_tc=43E975E18931432C9973863A57AF58CC#1](http://www.mp.pl/artykuly/index.php?aid=27742&_tc=43E975E18931432C9973863A57AF58CC#1), 13.03.2007>. Artykuł opub-

nych studiów, pomiędzy styczniem 1980 r. a lipcem 1981 r., Prezydencka Komisja ds. Studiów Problemów Etycznych w Medycynie oraz Badań Biomedycznych i Behawioralnych wypracowała raport zatytułowany *Defining death*<sup>25</sup>.

### Akt jednolitego określenia śmierci

Opublikowany dokument Komisji Prezydenckiej już na samym wstępie przedstawia tzw. *Akt jednolitego określenia śmierci* (*Uniform Determination of Death Act*). Stwierdza on, że można uznać za zmarłego kogoś, u kogo nastąpiło: 1) nieodwracalne ustanie funkcji krążenia i oddychania bądź 2) nieodwracalne ustanie wszystkich funkcji całego mózgu, włączając w to pień mózgu<sup>26</sup>. Patrząc na powyższe sformułowanie, możemy powiedzieć, że Akt próbuje połączyć tradycyjne kryterium śmierci (punkt 1) z nowym, mózgowym (punkt 2). Nowość tego podejścia polega nie tylko na dodaniu kolejnego kryterium, ale również na ukazaniu, że fenomen śmierci jest czymś jednolitym. Jak trafnie stwierdza A. R. Jonsen, takie postawienie sprawy miało charakter konserwatywny, gdyż uznawało, że „śmierć mózgową” i „śmierć krążeniowo-oddechową” były psychologicznie tym samym fenomenem rozpoznawalnym na podstawie różnych znaków klinicznych. „[...] Definicja przedstawiona przez Komisję nie odchodziła daleko od powszechnej praktyki klinicznej, prawnego rozumienia [tego zagadnienia] i społecznych poglądów. Jednocześnie zezwalała lekarzom odłączyć od «oddechających» zwłok aparaturę podtrzymującą życie i wyznaczyć pewne przypadki uznane za umarłe, ale wciąż mające utrzymane przy życiu organy, jako źródło przeszczepów”<sup>27</sup>.

Połączenie kryterium krążeniowo-oddechowego z mózgowym nastąpiło w wyniku analizy funkcjonowania i wzajemnych zależności trzech organów: serca, płuc i mózgu. Nieodwracalne zaprzestanie działania jednego z nich prowadzi nieuchronnie do ustania pracy pozostałych dwóch i, w konsekwencji, do śmierci całego organizmu. Ze względu na łatwość weryfikacji, oddech i bicie serca były tradycyjnie uznawane jako znaki vitalne. Jednak, jak podkreśla raport Komisji Prezydenckiej, te dwa fenomeny nie są życiem jako takim. Ich funkcję trzeba widzieć w ich wzajemnym odniesieniu do mózgu. Diagnoza śmierci, dokonywana za pomocą kryte-

---

likowano pierwotnie w: „Medycyna Praktyczna i Położnictwo” 2006, nr 3.

<sup>25</sup> President's Commission for Study of Ethical Problems in Medicine and Biomedical and Behavioral Research, *Defining Death. A Report on the Medical, Legal, and Ethical Issues in the Determination of Death*, Washington, D. C. 1981. Cytowany dokument jest dostępny również w formie elektronicznej na następującej stronie: <[http://www.bioethics.gov/reports/past\\_commissions/defining\\_death.pdf](http://www.bioethics.gov/reports/past_commissions/defining_death.pdf), 13.03.2007>. W dalszej części artykułu niniejszy dokument będziemy cytować, używając skrótu: *Defining Death*...

<sup>26</sup> Akt w oryginale ma następującą formę: „An individual who has sustained either (1) irreversible cessation of circulatory and respiratory functions, or (2) irreversible cessation of all functions of the entire brain, including the brain stem, is dead”. (Tamże, s. 2).

<sup>27</sup> A. R. J o n s e n, *The Birth...*, s. 243, 244. W cytowanym tekście Jonsen, odnosząc się do *Aktu jednolitego określenia śmierci*, mówi o definicji śmierci. Akt, choć odnosi się do faktu śmierci, też śmierci wprost nie definiuje. Mówi natomiast o kryteriach potrzebnych do jej orzeczenia.

rium krążeniowo-oddechowego, w rzeczywistości ukazuje nieodwracalne ustanie zintegrowanego funkcjonowania pomiędzy niezależnymi systemami ciała. Nowe kryterium mózgowe również pomaga odkryć ów brak integracji, ale w stosunku do tradycyjnej formy stwierdzania śmierci okazuje się bardziej uniwersalne. „Gdy sztuczne środki podtrzymujące [życie] maskują [...] utratę integracji [...], mózgowe kryterium i testy dają nowy dostęp do tego samego fenomenu”<sup>28</sup>. Nowe kryterium jest więc szczególnie wskazane, gdy stosując środki właściwe dla intensywnej terapii, nie jesteśmy w stanie, w tradycyjny sposób orzec śmierci.

Faktem, który zasługuje na podkreślenie, jest to, że dokument Komisji Prezydenckiej mówi o „całkowitej śmierci mózgu” („total brain death”, TBD), a nie tylko o utracie wyższych funkcji mózgowych. Ta sprawa, jak widzieliśmy, była źródłem kontrowersji wyrosłych na gruncie raportu Komisji Harwardzkiej, który posługiwał się niefortunnym określeniem „nieodwracalnej śpiączki”.

## Uzasadnienie nowego kryterium

Zawierający wiele rozdziałów dokument Komisji Prezydenckiej, prócz precyzyjnego zdefiniowania kryteriów śmierci, dostarcza cenne analizy i teoretyczne uzasadnienia zajmowanego stanowiska. Racje, które przemawiały za przedstawieniem *Aktu jednolitego określenia śmierci*, nie mają już charakteru wyłącznie utilitarystycznego. W dokumencie podkreślone zostało, że najważniejszym powodem wprowadzenia nowego kryterium była potrzeba ofiarowania pacjentom właściwej opieki i traktowanie ich z należytym szacunkiem, również w przypadkach, gdy trzeba odłączyć aparaturę od już martwego ciała. Dokument stwierdza: „[...] Użycie rzadkich i drogich urządzeń [potrzebnych] przy intensywnej terapii do [podtrzymania] ciał pozbawionych funkcji mózgowych może nie tylko przedłużać niepewność i cierpienie [...] rodzin, ale również uniemożliwiać dostęp do tych urządzeń pacjentom, którzy mają szansę na powrót do zdrowia”<sup>29</sup>.

Uzasadnienie nowego podejścia do śmierci dokonało się również na płaszczyźnie filozoficznej. Jako punkt wyjścia, dokument przyjmuje tzw. „biologiczną” definicję śmierci, według której śmierć wiąże się z utratą fizjologicznej, integrującej jedności ciała<sup>30</sup>. Podejmując problem definicji śmierci, dokument podkreśla, że „Jedną z charakterystyk rzeczy ożywionych, która jest nieobecna w rzeczach martwych, jest zdolność ciała do organizowania się i autoregulacji. U zwierząt aparat nerwowy jest dominującym ośrodkiem tych funkcji. U wyższych zwierząt i człowieka, regulacja utrzymania wewnętrznego środowiska (homeostaza) oraz inter-

<sup>28</sup> *Defining Death...*, s. 33.

<sup>29</sup> Tamże, s. 24.

<sup>30</sup> W literaturze dotyczącej śmierci mózgowej istnieją trzy następujące kategorie definicji śmierci: 1) definicje biologiczne, 2) definicje psychologiczne, 3) definicje socjologiczne. Interesujące nas w tym przypadku definicje biologiczne odpowiadają najbardziej rozpowszechnionemu rozumieniu śmierci. Por. N. A u s t r i a c o, *Is the Brain-dead...*, s. 279, 280.

akcje z zewnętrznym środowiskiem dokonują się głównie wewnątrz czaszki<sup>31</sup>. W takim kontekście łatwo zrozumieć, że definicja śmierci, zaproponowana przez dokument, przyjmuje następującą formę: „[...] śmierć jest momentem, w którym fizjologiczny system ciała przestaje stanowić zintegrowaną całość”<sup>32</sup>. Dodając, dokument mówił, że „Nawet jeżeli życie istnieje w indywidualnych komórkach i organach, życie organizmu jako całości wymaga kompleksowej integracji, bez której osoba nie może być uważana za żywą”<sup>33</sup>. Ta kompleksowa integracja funkcji ciała, zdaniem członków Komisji Prezydenckiej, pochodzi z centralnego układu nerwowego. „Tylko mózg może kierować całym organizmem”, stwierdza jednoznacznie dokument<sup>34</sup>. Utożsamienie permanentnej utraty funkcjonowania zorganizowanej całości – którą stanowi fizjologiczny system ciała – z nieodwracalnym uszkodzeniem całości mózgu stało się odtąd standardowym paradygmatem używanym do uzasadniania mózgowego kryterium śmierci<sup>35</sup>. Ciekawą stroną teoretycznych uzasadnień związanych z kryterium śmierci mózgowej, które prezentuje dokument Komisji Prezydenckiej, jest przytaczanie i dyskusja z krytycznymi opiniami dotyczącymi niektórych tez dokumentu. Przedmiotem tego zabiegu stało się stwierdzenie mówiące o integrującej i regulującej zdolności mózgu<sup>36</sup>. Można na przykład wysunąć tezę, że nie tylko mózg, ale też inne systemy organów są również wymagane do tego, by utrzymać życie. Tak np. skóra jest potrzebna, by zachowywać płyny, wątroba, by oczyszczać krew z toksyn. Autorzy raportu, w odpowiedzi, przyznają, że: „Twierdzenie o tym, iż funkcje mózgu są bardziej centralne dla życia niż te, które są związane ze skórą, wątroba, itd., jest [...] arbitralne w tym sensie, że reprezentuje wybór. Nie jest jednak arbitralne, gdy weźmiemy pod uwagę racje, które za nim przemawiają”<sup>37</sup>. Utrata regulującej i integrującej roli mózgu ma natychmiastowe i niszczące konsekwencje dla organizmu jako całości.

Autorzy dokumentu dyskutowali również z zarzutem, że u pewnych dorosłych pacjentów, którzy są pozbawieni wszystkich funkcji mózgowych, jest możliwe, poprzez intensywne działania medyczne, utrzymanie podstawowych funkcji życiowych: stałej temperatury ciała, metabolizmu, ciśnienia tętniczego i właściwego funkcjonowania mechanizmów oczyszczających organizm. Jak podkreślają krytycy kryterium mózgowego śmierci, wszystkie te funkcje są właściwe dla żyjących organizmów, a nie dla obumarłych. Podtrzymywanie podstawowych funkcji życiowych jest jednak czasowo ograniczone. Typowo nie przekracza kilkunastu dni.

---

<sup>31</sup> *Defining Death...*, s. 32.

<sup>32</sup> Tamże, s. 33.

<sup>33</sup> Tamże. Zacytowane stwierdzenie w sposób jasny uzasadniało funkcjonujące już od lat praktyki transplantacyjne. Dokonanie jakiegokolwiek przeszczepu z martwego dawcy nie byłoby możliwe, gdyby czekać do ustania życia we wszystkich poszczególnych komórkach i organach ciała.

<sup>34</sup> *Defining Death...*, s. 34.

<sup>35</sup> Por. M. P o t t s, *A Requiem for Whole Brain: A Response to D. Alan Shewmon's „The Brain and Somatic Integration”*, „Journal of Medicine and Philosophy” 2001, No. 5, s. 479–491.

<sup>36</sup> Por. *Defining Death...*, s. 34, 35.

<sup>37</sup> Tamże, s. 35.

Krytycy wyprowadzają stąd wniosek, że pacjenci z nieodwracalnie uszkodzonym mózgiem nie są umarli, tylko podlegają procesowi umierania.

Odpowiedź na powyższe wątpliwości koncentruje się wprawdzie wokół właściwego zrozumienia funkcji lekarstw, respiratora i innych technik medycznych, właściwych dla intensywnej terapii. To prawda, przyznaje dokument, że respirator i inne środki techniczne zastępują funkcje mięśni międzyżebrowych i przepony. Środki te jednak nigdy nie staną się zamiennikiem wielkiej mnogości funkcji właściwych dla poszczególnych części mózgu.

Kolejny argument, w obronie kryterium mózgowego, oparty jest na porównaniu skutków uszkodzeń mózgu. Zdaniem autorów raportu, pacjenci, których pień mózgowy jest nienaruszony, różnią się od ciał pozbawionych wszelkich funkcji mózgowych<sup>38</sup>. W tym drugim przypadku, przedmiotem intensywnych działań medycznych nie jest zintegrowany organizm, a jedynie zbiór sztucznie utrzymywanych podsystemów. Respirator i inne środki mogą w wielu przypadkach, takich jak choćby leczenie heinemediny, przyczynić się do przywrócenia zintegrowanego funkcjonowania organizmu. Przeciwnieństwem tej sytuacji jest, teoretycznie możliwa, próba utrzymania przy życiu ciała pozbawionego głowy. W tym przypadku, aczkolwiek hipotetycznie, jest możliwe zapobieganie utracie krwi i doprowadzenie do oddychania. Kontynuacja tych funkcji życiowych, w żaden jednak sposób, nie przywróci ludzkiego życia w ciele pozbawionym głowy<sup>39</sup>.

Jak widać z przytoczonych wyżej argumentów, nie jest wystarczającym znakiem życia sam fakt zastosowania środków właściwych dla intensywnej terapii. Zdaniem Komisji Prezydenckiej, prócz tradycyjnego kryterium, do precyzyjnego określania granicy pomiędzy życiem i śmiercią powinno służyć badanie funkcjonowania całego mózgu, który ma integrującą i regulującą funkcję w organizmie. Przy trwałych i nieodwracalnych zmianach, obejmujących całości mózgu (TBD), istnieje podstawa do orzeczenia śmierci pacjenta.

## Weryfikacja kryterium śmierci mózkowej

*Akt jednolitego określenia śmierci*, zaraz po przedstawieniu kryteriów krążeniowo-oddechowego i mózgowego, stwierdza, że ustalenie faktu śmierci musi być dokonane w zgodzie z obowiązującymi standardami medycznymi<sup>40</sup>. Przez pojęcie standardy medyczne rozumie się trzeci, istotny dla zagadnienia śmierci mózkowej, element. Jest nim sposób weryfikacji kryterium śmierci, który odpowiada postawionemu, na początku naszych rozważań, pytaniu: „Jak stwierdzić, czy dane

<sup>38</sup> Por. tamże. Zaprezentowane w tym zdaniu porównanie: „pacjenci z nienaruszonym pniem mózgowym” – „ciała pozbawione wszelkich funkcji mózgowych” już samo w sobie zawiera jednoznaczny ocenę sytuacji, w której dochodzi do całkowitego, nieodwracalnego uszkodzenia wszystkich części mózgu. Nie można w tej sytuacji mówić dalej o pacjencie, gdyż przeczyłoby to przyjętym założeniom, właściwym dla kryterium śmierci mózkowej.

<sup>39</sup> Por. *Defining Death...*, s. 36.

<sup>40</sup> Por. tamże, s. 2.

kryterium śmierci zostało spełnione?». Temu zagadnieniu jest poświęcony apendyks oznaczony literą F i zatytułowany *Wskazania dotyczące stwierdzenia śmierci (Guidelines for the Determination of Death)*, który wieńczy raport Komisji Prezydenckiej<sup>41</sup>.

We wprowadzeniu do apendyksu jest mowa o tym, że proklamowany przez Komisję Harvardzką test, który stwierdza spełnienie mózgowego kryterium śmierci, uległ pewnej ewolucji. „Wskazania dotyczące stwierdzenia śmierci”, zaproponowane przez Komisję Prezydencką, zawierają nowe, przyjęte powszechnie, w czasie powstawania tegoż dokumentu, standardy medyczne pomocne w stwierdzeniu zgonu. Charakter tych wskazań jest jedynie doradczy i ma służyć jako punkt odniesienia dla przyszłych sformułowań prawnych dotyczących określania śmierci<sup>42</sup>.

Dokument przedstawia powszechnie przyjęte sposoby weryfikacji obu kryteriów: krążeniowo-oddechowego i mózgowego<sup>43</sup>. Powtórzywszy klasyczne sposoby stwierdzenia śmierci, związane z ustaniem oddychania i zaprzestaniem pracy serca, autorzy raportu koncentrują się wokół najważniejszych wskazań pomocnych w weryfikacji kryterium mózgowego<sup>44</sup>. Zaproponowany tekst zawiera dwa zasadnicze punkty: 1) rozpoznanie zaprzestania pracy mózgu i 2) rozpoznanie nieodwracalności zmiany wymienionej w pierwszym punkcie. Odnośnie do punktu 1), wskazuje się na potrzebę stwierdzenia braku zarówno funkcji mózgowych, jak i funkcji właściwych dla pnia mózgu. Brak funkcji mózgowych może być wykazany przez obecność śpiączki i zalecone dodatkowe badanie przepustowości naczyń krwionośnych lub test EEG. Badanie dotyczące niewystępowania funkcji pnia mózgowego, prócz m.in. stwierdzenia braku odruchów pniowych, sugeruje testowanie bezdechu. Potwierdzenie trwałego bezdechu jest uważane za bardzo istotne dla adekwatnego stwierdzenia śmierci<sup>45</sup>.

Nieodwracalność zaprzestania pracy mózgu, wedle wskazań dokumentu, może być stwierdzona, gdy spełnione są trzy następujące warunki: a) ustalono przyczynę śpiączki i jest ona wystarczająca dla spowodowania utraty funkcji mózgowych; b) możliwość odzyskania jakichkolwiek funkcji mózgowych jest wykluczona; c) ustanie wszystkich funkcji mózgowych trwale utrzymuje się we właściwym czasie obserwacji<sup>46</sup>. Wspomniany czas obserwacji zależy od posiadanych środków technicznych (np. możliwość przeprowadzenia badania EEG) i od indywidualnej sytuacji pacjenta.

<sup>41</sup> Tamże, s. 159–166.

<sup>42</sup> Por. tamże, s. 160.

<sup>43</sup> Kryterium mózgowie jest określone w tym przypadku jako „kryterium neurologiczne”.

<sup>44</sup> *Defining Death...*, s. 162–165.

<sup>45</sup> Por. tamże, s. 163. Obecność spontanicznych odruchów oddechowych wskazuje na fakt funkcjonowania części pnia mózgu. Ich brak potwierdza spełnienie kryterium śmierci mózgowej. Badanie bezdechu, polegające na obserwacji reakcji pacjenta po czasowym odłączeniu go od respiratora, może dla przeciętnego obserwatora wydawać się czymś trudnym do akceptacji. Właściwie przeprowadzony test nie doprowadza jednak do niebezpiecznego dla życia niedotlenienia organów. Szerzej na ten temat: J. M. T r a v a l i n e, *Understanding Brain Death Diagnosis*, „Ethics & Medics” 2007, 32, No. 3, s. 1, 2.

<sup>46</sup> Por. *Defining Death...*, s. 163–165.



Wymienione w dwu poprzednich akapitach konkretne wskazania są pomocne dla lekarza, do którego należy wydanie ostatecznego werdyktu w sprawie śmierci. Interesującym szczegółem omawianego apendyksy jest fakt, że zachęca się, przy diagnozowaniu z użyciem kryterium mózgowego, do konsultacji z doświadczonym w tej materii lekarzem<sup>47</sup>. Wskazania zakończone są opisem warunków, które mogą wpływać na precyzję orzekania śmierci. Zaleca się ostrożność przy podejrzeniu o intoksykację, hipotermię oraz w przypadku badania dzieci i występowaniu wstrząsu.

Raport Komisji Prezydenckiej z 1981 r. jest obszernym dokumentem ukazującym różne aspekty zagadnienia śmierci. Porusza kwestię definicji śmierci, kryterium, według którego śmierć się orzeka, i metody, które mają służyć weryfikacji kryterium. Dokument ten stał się obowiązkowym punktem odniesienia w prawnych sformułowaniach dotyczących orzekania śmierci. To, co pozostaje istotnym wkładem raportu Komisji Prezydenckiej w rozwój współczesnej debaty dotyczącej śmierci, jest potwierdzenie i jasne sprecyzowanie kryterium mózgowego. Podkreślenie integrującej i regulującej funkcji mózgu stało się dominującym argumentem w teoretycznych uzasadnieniach orzekania śmierci, związanych z trwałym i nieodwracalnym uszkodzeniem całości mózgu (TBD).

### Aktualna recepcja kryterium mózgowego

Kryterium śmierci mózgowej, obok tradycyjnego krążeniowo-oddechowego, jest obecnie powszechnie przyjętym sposobem diagnozowania śmierci. Interesujące są aktualne dane dotyczące stosowania kryterium mózgowego w stwierdzaniu śmierci u osób dorosłych<sup>48</sup>. Według badań, które objęły 80 krajów świata, praktyczne wskazania odnośnie do śmierci mózgowej są dostępne w 70 krajach<sup>49</sup>. W połowie przypadków, do stwierdzenia śmierci potrzebna jest opinia dwóch i więcej lekarzy. W krajach z praktycznymi wskazaniami zalecane jest stwierdzenie: nieodwracalnej śpiączki, nieobecności odruchów motorycznych i pniowych. W 59% krajów rekomenduje się dokonanie badania bezdechu. Różnice dotyczą również czasu zarówno obserwacji pacjenta, jak i wymaganej ekspertyzy dokonywanej przez lekarzy. Potwierdzające testy laboratoryjne są wymagane w 28 z 70 krajów.

Można zatem stwierdzić, że przy używaniu kryterium mózgowego istnieje, prawie powszechna zgoda co do testów neurologicznych. Takiej zgody nie ma jednak, gdy weźmie się pod uwagę badanie bezdechu czy też inne potwierdzające badania

<sup>47</sup> Por. tamże, s. 162.

<sup>48</sup> Por. E. F. M. W i j d i c k s, *Brain Death Worldwide: Accepted Fact but no Global Consensus in Diagnostic Criteria*, „Neurology” 2002, 58, s. 20–25.

<sup>49</sup> W Polsce, kryterium śmierci mózgowej zostało wprowadzone 1 VII 1984 r. Komunikatem Ministerstwa Zdrowia i Opieki Społecznej w sprawie wytycznych Krajowych Zespołów Specjalistycznych odnośnie do kryteriów śmierci mózgu. (Dziennik Urzędowy Ministerstwa Zdrowia i Opieki Społecznej [1984] 6, poz. 38). Ostatnia modyfikacja polskiego ustawodawstwa w sprawie kryteriów śmierci miała miejsce w 1996 r. Por. M. N o w a c k a, *Étyka a transplantacje*, Warszawa 2003, s. 80, 81.

laboratoryjne. Kryterium mózgowe jest jednoznaczne, ale sposoby jego weryfikacji są różne. Do dyspozycji jest również możliwość korzystania z tradycyjnego krążeniowo-oddechowego kryterium. Powyższe fakty powodują pewną trudność, tj. przekonanie, że istnieją standardy w stwierdzeniu czyjś zgonu. Rodzić się też może obawa, że według jednych wskazań dana osoba uważana jest za żywą, a według innych – za już umarłą<sup>50</sup>. Pochodną takiej postawy jest blokowanie możliwości przeszczepów od dawców uznanych za zmarłych.

Powyższe wątpliwości można rozwiązać, podkreślając, że zawsze, to znaczy niezależnie od stosowanego kryterium, mamy do czynienia tylko z jednym fenomenem śmierci. Ponadto, jeśli chodzi o różnice w weryfikacji kryterium mózgowego, nie dotyczą one najbardziej istotnych elementów diagnozy. Kryterium mózgowe cieszy się też moralnym poparciem autorytetu Kościoła katolickiego, który uznaje je za autentyczne kryterium śmierci<sup>51</sup>.

Patrząc na historyczny rozwój zagadnienia śmierci mózgowej, widzimy dokonującą się w tej materii ewolucję, która jest obserwowalna zwłaszcza od drugiej połowy XX w. Jest ona uwarunkowana postępowaniem wiedzy medycznej i nowymi wyzwaniem, przed którymi staje ludzkość. Użycie żelaznego płuca, zastąpionego następnie przez bardziej nowoczesny respirator, udoskonalenie technik resuscytacyjnych, nowe techniczne sposoby diagnozy, pierwsze udane transplantacje organów położyły podwaliny pod nowe kryterium śmierci. Momentem przełomowym w rozwoju zagadnienia był niewątpliwie raport Nadzwyczajnej Komisji Harwardzkiej Szkoły Medycznej z 1968 r. W dziedzinie teoretycznych uzasadnień prym wiedzie dokument Komisji Prezydenckiej z 1981 r., zawierający istotny *Akt jednolitego określenia śmierci*. Powszechność występowania kryterium mózgowego w prawodawstwie różnych krajów jest znakiem powszechnej zgody co do istotnych walorów tego sposobu diagnozowania śmierci. Rzeczą, która wymaga dalszej wnikliwej analizy, wydaje się problem ujednoczenia sposobów weryfikacji kryterium mózgowego.

---

<sup>50</sup> Por. J. M. Apple, *Defining Death: When Physician and Families Differ*, „Journal of Medical Ethics” 2005, 31, s. 641, 642. Artykuł jest dostępny również w formie elektronicznej: <<http://jme.bmj.com/cgi/content/full/31/11/641#R5>, 13.03.2007>.

<sup>51</sup> Por. Jan Paweł II, *Address to the XVIII International Congress of the Transplantation Society*, 29 VIII 2000, <[http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/speeches/2000/jul-sep/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_20000829\\_transplants\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2000/jul-sep/documents/hf_jp-ii_spe_20000829_transplants_en.html), 13.03.2007>. W dyskursie papieskim (punkt 5) znalazło się, m. in. następujące sformułowanie: [...] całkowite i nieodwracalne ustanie aktywności całego mózgu, jeśli jest stosowane z rygiorem, nie wydaje się stać w sprzeczności z istotnymi elementami zdrowej antropologii”.

**BRAIN DEATH CRITERIA IN A HISTORICAL PERSPECTIVE**

## S u m m a r y

Beginning from the second part of the XX century, the traditional cardiopulmonary criteria for defining death was not able to meet the new challenges presented by the development of new medical technology. The use of the iron lung and, later on, the respirator and new methods applied in the intensive care units were able to help in the recovery of patient and, also, to maintain artificially and indefinitely those whose heart continued to beat, but who suffered irreversible brain damage. In the latter case, the patient was dead, but the traditional criteria did not allow the possibility of declaring death. New brain related criteria was needed to solve these difficulties. In 1968, a report of the Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School appeared titled *A Definition of Irreversible Coma*, which gave the new criteria for defining death. It said that a permanently non-functioning brain could be considered dead. Its death was leading necessarily and consequently to the death of the whole organism. Based on this fact and using suitable medical tests it was possible to establish a new way of declaring a person's death. The next step in the development of brain death criteria was the report of the President's Commission on the Medical, Legal and Ethical Issues in the Determination of Death, edited in 1981. This document contained a Uniform Determination of Death Act. It stated that an individual, who has sustained either irreversible cessation of circulatory and respiratory functions, or irreversible cessation of all functions of the entire brain, including the brain stem, is dead. The report of the President's Commission introduced the notion of total brain death (TBD) and analyzed and described three essential elements of the brain death issue: definition of death, criteria of death and clinical test for death. Currently, the brain death criteria is widely accepted, but there is no global consensus in diagnostic confirmatory procedures.

Ks. MAREK KLUZ

Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie (WT Sekcja w Tarnowie)

## **WYCHOWANIE CHRZEŚCIJAŃSKIE W RODZINIE W DOBIE PERMISYWIZMU MORALNEGO**

Ubiegłe stulecie zaowocowało niezwykleymi osiągnięciami w przeróżnych dziedzinach życia. Przyniosło ono sporo udoskonaleń, przyczyniło się do uproszczeń i przyspieszenia wykonywanych czynności, odkryło nowe obszary wiedzy, a także wytyczyło nowe, rozległe perspektywy działalności i realizowania się człowieka.

Z drugiej jednak strony w pogoni za zdobywaniem obszarów świata materialnego pojawiły się nowe przeróżne problemy natury moralnej. Ludzie czują się zagubieni i bezbronni. Bardzo często, oderwani od swych korzeni, przy braku wzorów osobowych i autorytetów moralnych, popadają w skrajność lub dają sobą manipulować. Skrywane, a nawet nieuświadamiane konflikty wewnętrzne, brak zaufania, wiary w drugiego człowieka, wątpliwość prawd, którymi każdy jest karmiony, powoduje poczucie zagrożenia i niepewność jutra. Taka rzeczywistość popycha ludzi do negatywnych działań. Współczesny człowiek dopuszcza się różnorodnych nadużyć, potrafi być okrutny i bezlitosny. Nadto w społeczeństwie pluralistycznym niemal wszystko wydaje się być dozwolone.

Świadomość istnienia tych problemów i zagrożeń współczesnego świata jest bodźcem do podjęcia różnorodnych kroków w celu zmiany takiego stanu rzeczy. Jednym z nich jest właściwe wychowanie człowieka, a zwłaszcza wychowanie chrześcijańskie, które najpełniej realizuje się w rodzinie, gdyż to ona wywiera zasadniczy wpływ na życie człowieka.

### **1. Współczesne zjawisko permissywizmu moralnego**

W dobie współczesnego kryzysu rodziny, który jest zarazem kryzysem wychowania, konieczne jest realistyczne spojrzenie na aktualną sytuację wychowania w ogóle, a zwłaszcza wychowania w rodzinie. Trzeba więc porzucić pokusę łatwego usprawiedliwiania siebie z jednej strony poprzez fałszowanie sytuacji, a z drugiej poprzez zgodę na jakiś minimalistyczny program wychowania, który jest świadectwem rezygnacji i poddania się sytuacji kryzysowej.

Istotą współczesnego kryzysu moralnego – czyli także wychowania – jest nie to, że ludzie czynią zło, ale że zaczynają zło nazywać dobrem, wyzwoleniem, sukcesem. W ten sposób prowadzi to do relatywizmu moralnego, a jego konsekwen-

cją na płaszczyźnie wychowania jest postawa permissywizmu moralnego, czyli rezygnacji z wymagań moralnych w imię miłości, postawa przyzwolenia na zło lub bylejakość<sup>1</sup>. Permissywne podejście do wychowania upowszechniło się w drugiej połowie XX w. Tendencje permissywne w pedagogice i psychologii były bardzo popularne w USA (B. Spock, twórca pedagogiki antyautorytarnej). Permissywne wychowanie miało być – w zamierzeniu propagatorów – drogą do przewyciężenia wcześniejszego rygoryzmu i autorytaryzmu, ale faktycznie doprowadziło do zlekceważenia wychowania, a w skrajnych przypadkach oznaczało kapitulację wobec wyzwań wychowawczych. Tak więc jedno skrajne podejście do wychowania, jakim był rygoryzm i autorytaryzm, zostało zastąpione drugą skrajnością, prowadzącą do zanegowania wychowania. Wielu rodziców wierzy, że ich permissywna tolerancja wobec dzieci jest jedyną szansą dla zachowania dobrych relacji w rodzinie. Chęć uniknięcia wszelkich konfliktów rodzi pokusę przyzwalania dziecku na wszystko.

Lęk lub obojętność rodziców wobec sytuacji konfliktowych, wobec zachowań przestępczych prowadzi do zaprzeczenia obowiązków wychowawczych. Permissywni wychowawcy – rodzice nie karzą i nie stawiają wymagań, nie wspierają dziecka w jego życiowych wyborach, natomiast zaspokajają jego pragnienia i zachcianki także wtedy, gdy nie dostrzegają ich sensu. Rezygnacja z wymagań wychowawczych prowadzi do tego, że dzieci są pozostawione same sobie, a tym samym pozbawione poczucia bezpieczeństwa.

Szkodliwość permissywizmu wychowawczego trzeba oceniać po jego skutkach. Tego typu wychowanie jest głęboko indywidualistyczne i egoistyczne, rodzi postawy narcystyczne, nie uczy odpowiedzialności za siebie i innych. Rodzi przekonanie u młodych, że każde żądanie musi być zaspokojone i że nie ma żadnych ograniczeń w ich stawianiu. Zwolennicy permissywnego (bezzastresowego) wychowania muszą sobie uświadomić, że brak frustracji i stresu w okresie wychowania nie prowadzi do ukształtowania zdolności do panowania nad późniejszymi frustracjami, jakie niosą z sobą trudności dorosłego życia. U jednych rodzi to słabość i nadwrażliwość, niezdolność do w pełni dorosłego życia (uzależnienie od rodziców w życiu dorosłym; dom rodzinny miejscem schronienia i „ucieczki”). U innych prowadzi do postaw aroganckich i agresywnych, do roszczeniowego podejścia do życia<sup>2</sup>.

W propagowaniu zachowań permissywnych mają swój udział też środki społecznego przekazu, w których „rozmywa się” i ośmiesza tradycyjne wartości i normy moralne, niszczy się prawdziwe autorytety, a propaguje wzorce i postawy, które nie odpowiadają obiektywnej prawdzie o człowieku, usprawiedliwia się różne

---

<sup>1</sup> Słowo „permissywizm” pochodzi o łac. czasownika *permitto*, oznaczającego „pozostawić bez opieki”, „pozwolić na bezkarne zachowanie”, „zgodzi się na rzecz złą”, „przyjąć coś bez podania racji”. Por. A. D r o Ź d Ź, *Permissywizm moralny*, Kielce 2005, s. 11. Por. także: A. D e r d z i u k, *Współczesny kryzys moralny*, [w:] *Wyznawać wiarę dzisiaj. Katecheza dorosłych na podstawie Katechizmu Kościoła katolickiego*, red. S. Łabendowicz, Sandomierz 1999, s. 448–451.

<sup>2</sup> Por. M. D z i e w i e c k i, *Wychowanie w dobie ponowoczesności*, Kielce 2002, s. 14–42.

formy przemocy, a także hedonistyczne i utylitarne podejście do życia<sup>3</sup>. W tym kontekście mówi się o „zatruciu informacyjnym”, prowadzącym do wzrostu postaw agresywnych i przestępczości.

Na niebezpieczne zjawisko relatywizmu moralnego i wynikającą z niego postawę permissywizmu wychowawczego zwrócił uwagę papież Benedykt XVI. W swoim wykładzie w czasie Kongresu Diecezji Rzymskiej w 2005 r. ostrzegał przed relatywizmem moralnym, zamykającym człowieka w więzieniu doczesności: „Szczególnie groźną przeszkodą w pracy wychowawczej jest dzisiaj wszechobecny w naszym społeczeństwie i kulturze relatywizm, który niczego nie uznaje za ostateczne i dla którego jedynym kryterium jest własne ‘ja’ człowieka, z jego zachciankami, a mimo pozoru wolności, staje się dla każdego więzieniem, ponieważ oddziela ludzi od siebie i sprawia, że każdy zamyka się we własnym ‘ja’. W takiej relatywistycznej perspektywie nie jest zatem możliwe prawdziwe wychowanie; bez światła prawdy każdy człowiek prędzej czy później zwątpi w wartość własnego życia i relacji, które się na nie składają, w sens wysiłków, które podejmuje wspólnie z innymi, aby coś zbudować”<sup>4</sup>. Obecne we współczesnym świecie zjawisko relatywizmu moralnego i wynikająca z niego postawa permissywizmu wychowawczego wskazują wyraźnie, jak trudne staje się dzieło wychowania, ale jednocześnie paradoksalnie potwierdza, że już dalej nie można rezygnować z wysiłku wychowawczego, bo inaczej świat nie będzie miał żadnej przyszłości. Papież Benedykt XVI wzywa zatem do odważnego i zdecydowanego przeciwstawienia się naciskowi tej niszczącej ideologii. Mówi więc do uczestników kongresu: „Jest zatem jasne, że musimy nie tylko przewyciężyć relatywizm w naszej pracy formacyjnej z ludźmi, ale także przeciwstawiać się jego niszczycielskiej dominacji w społeczeństwie i w kulturze. Dlatego bardzo ważną rolę odgrywa tutaj – obok słowa Kościoła – świadectwo i publiczne zaangażowanie chrześcijańskich rodzin, które przede wszystkim przypomina o nietykalności ludzkiego życia od poczęcia do naturalnego kresu, o wyjątkowej i niezastąpionej roli rodziny opartej na małżeństwie oraz o potrzebie działań legislacyjnych i administracyjnych wspierających rodzinę w jej misji wydawania na świat i wychowywania potomstwa – misji o kluczowym znaczeniu dla naszej wspólnej przyszłości”<sup>5</sup>.

Problem tak postawiony wskazuje na jego całościowy, złożony charakter i tym samym rozwiązanie problemu wychowania w tym kontekście domaga się integralnego i organicznego podejścia do wychowania. Relatywizm i związany z nim laicyzm oraz sekularyzm narzucają nie tylko styl myślenia, w którym moralność zostaje wyłączona z wszelkich programów pedagogicznych, ale wywierają nacisk na społeczeństwo poprzez prądy i inicjatywy prawodawcze i kulturowe. Rodzina staje się przedmiotem oddziaływania tych antymoralnych trendów, które podkopują podstawy wychowania. Stąd rodzi się obowiązek przeciwdziałania relatywi-

<sup>3</sup> Por. A. D r o Ź d Ź, *Permissywizm moralny...*, s. 181–194.

<sup>4</sup> B e n e d y k t X V I, *Rodzina chrześcijańska wspólnotą wychowania i wiary. Do uczestników Kongresu Diecezji Rzymskiej*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 2005, nr 9, s. 33.

<sup>5</sup> Tamże.

zmowi i amoralnej kulturze nie tylko w sferze teorii czy formacji specjalistycznej grupy działaczy, ale powstaje obowiązek zbiorowego i solidarnego działania wszystkich rodzin w celu przywrócenia społeczeństwu ludzkiego i chrześcijańskiego charakteru.

## 2. Rodzina wspólnotą rozwoju religijnego

Rodzina jest środowiskiem najbardziej znaczącym w życiu człowieka. W rodzinie dokonują się podstawowe procesy rozwoju osobowości. Rozwój człowieka jako osoby jest głównym elementem procesu wychowawczego. Powinien on dotyczyć wszystkich dziedzin życia ludzkiego: biologicznej, emocjonalnej, psychicznej, społecznej, a zwłaszcza sfery religijnej i moralnej<sup>6</sup>.

Wydaje się, że fundamentalne znaczenie w przeciwstawieniu się dzisiejszemu permissywiizmowi moralnemu na płaszczyźnie wychowania ma właściwie ukształtowana sfera religijna. Papież Jan Paweł II często w swoich wypowiedziach podkreślał istotne znaczenie wychowania religijnego w rozwoju osobowym człowieka. Rodzice chrześcijańscy mają obowiązek zatroszczyć się „by pokazać dzieciom, do jakich głębin prowadzi wiara i miłość Jezusa Chrystusa”<sup>7</sup>. Wezwanie do podjęcia dzieła wychowania religijnego skierowane do rodziców i pomoc w tej misji wypływają szczególnie z sakramentu małżeństwa. W adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio* papież Jan Paweł II stwierdził wyraźnie, że „nową i specjalną pomoc w posłannictwie wychowawczym rodziców chrześcijańskich, wypływającym z uczestnictwa w dziele stwórczym Boga, znajdują oni w sakramencie małżeństwa, który ich konsekruje do prawdziwie chrześcijańskiego wychowania dzieci, to znaczy powołuje do uczestnictwa we władzy i miłości samego Boga Ojca i Chrystusa Pasterza”<sup>8</sup>. Ten tekst podkreśla rolę sakramentu małżeństwa jako właściwego miejsca wychowania religijnego. Poprzez sakrament małżeństwa rodzice stają się pierwszymi nauczycielami wiary, prorokami Bożej miłości i współpracownikami Bożej łaski. Dlatego też wychowanie w rodzinie jest misją Kościoła. Z racji sakramentu małżeństwa misja ta staje się „posługą” Kościoła: „Poprzez sakrament małżeństwa zadanie wychowawcze rodziców nabiera godności i charakteru powołania, staje się prawdziwą i w ścisłym sensie ‘posługą’ Kościoła w dziele budowania jego członków”<sup>9</sup>. Rodzina na mocy sakramentu małżeństwa staje się podmiotem wychowania do pełni człowieczeństwa w Chrystusie. Skoro rodzina jest

<sup>6</sup> Por. Sobór Watykański II, *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim „Grawissimum educationis”* 1965 [dalej: DWCH], 1. Podobnie stwierdza *Kodeks prawa kanonicznego*: „Rodzice mają najcięższy obowiązek i najpierwsze prawo troszczenia się zgodnie, według swoich możliwości, o wychowanie potomstwa zarówno fizyczne, społeczne i kulturalne, jak i moralne oraz religijne” (kan.1136).

<sup>7</sup> Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym „Familiaris consortio”*, Watykan 1981 [dalej: FC], nr 39.

<sup>8</sup> Tamże.

<sup>9</sup> Tamże.

miejszem Bożego powołania człowieka, trzeba więc, by chrześcijańscy małżonkowie i rodzice byli świadomi i wedle najlepszej woli współpracowali z Bożym powołaniem nowego człowieka, prowadząc dzieło religijnego wychowania. Dlatego rodzice mają obowiązek ukazywać swoim dzieciom wszystkie te treści, które są konieczne do stopniowego dojrzewania ich osobowości z punktu widzenia religijnego i kościelnego<sup>10</sup>. Zresztą zgodnie z myślą Soboru Watykańskiego II, który precyzując treść wychowania religijnego, mówi, że „zdąza [ono] nie tylko do pełnego rozwoju osoby ludzkiej [...] lecz ma na względzie przede wszystkim to, aby ochrzczeni, wprowadzani stopniowo w tajemnicę zbawienia, stawali się z każdym dniem coraz bardziej świadomi otrzymanego daru wiary. Niechaj uczą się chwalić Boga [...] zaprawiają się w prowadzeniu własnego życia wedle nowego człowieka w sprawiedliwości i świętości prawdy (por. Ef 4,22–24); w ten sposób niech stają się ludźmi doskonałymi na miarę wieku pełności Chrystusowej (por. Ef 4,13) i przyczyniają się do wzrostu Ciała Mistycznego. Ponadto świadomi swego powołania niech się przyzwyczajają dawać świadectwo nadziei, która w nich jest (por. 1 P 3,15) jak też pomagać w chrześcijańskim kształtowaniu świata”<sup>11</sup>.

Fundamentem wychowania religijnego jest niezaprzeczalna prawda, że dziecko w wyjątkowy sposób jest podatne na przyjęcie królestwa Bożego. Tak twierdzi wielu psychologów. Przyznają też oni, że dziecko bardzo wcześnie jest zdolne do przeżywania pewnych uczuć religijnych. Dlatego rodzice powinni prowadzić swe dzieci do Jezusa od pierwszych chwil życia. Błądzą więc ci rodzice, którzy zapominają o słowach Chrystusa, że to właśnie do ich dzieci należy królestwo Boże, które trzeba rozwijać w ich duszach przez wychowanie religijne<sup>12</sup>.

Niezwykle ważnym zadaniem rodziców chrześcijańskich jest ukazanie dzieciom bezmiaru miłości Boga. Każde dziecko pragnie bowiem doświadczyć Boga i jego miłości. Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim Soboru Watykańskiego II przypomina za św. Tomaszem z Akwinu, że „pragnienie Boga kryje się już w dziecięcym pragnieniu życia”<sup>13</sup>. Dziecko pragnąc żyć, domaga się równocześnie opieki i bezpieczeństwa. Tę opiekę i bezpieczeństwo znajduje w Bogu. Od początku dziecko odczuwa też swoją zależność i niewystarczalność. „To podwójne odczucie sprawia, że dziecko z łatwością zwraca się do Boga, który obdarza je opiekuńczą i ubezpieczającą miłością”<sup>14</sup>. Opiekuńczą i ubezpieczającą miłość Boga odkrywa dziecko przez miłość swoich rodziców, przez serce ojca, a zwłaszcza serce matki. W ten sposób rodzice stają się dla swoich dzieci świadkami Bożej miłości.

Wychowawcza funkcja rodziców, wypływająca z sakramentu małżeństwa, ma stać się posługiwaniem Ewangelii. „Rodzice przy pomocy słowa i przykładu winni być dla dzieci swoich pierwszymi zwiastunami wiary i pielęgnować właściwe każ-

<sup>10</sup> Por. tamże, nr 37.

<sup>11</sup> DWCH 2.

<sup>12</sup> Por. W. B o ł o z, *Promocja osoby w rodzinie*, Warszawa 1998, s. 223, 224.

<sup>13</sup> DWCH 1.

<sup>14</sup> Tamże.



demu z nich powołanie, ze szczególną zaś troskliwością powołanie duchowe<sup>15</sup>. Wiara przekazywana przez rodziców swoim dzieciom jest pierwszym sposobem spotkania się Boga z człowiekiem w rodzinie i przez rodzinę. Rodzice mają być więc przekazicielami Dobrej Nowiny wobec dzieci przez modlitwę, uczestnictwo w sakramentach świętych, lekturę Pisma Świętego, książek i czasopism religijnych i śpiew pieśni kościelnych. Szczególne miejsce zajmuje wspólna modlitwa oraz liturgia rodzinna związana z przeżywaniem w kręgu rodzinnym przyjęcia kolejnych sakramentów przez dzieci. To wszystko sprawia, że rodzice stają się dla swoich dzieci kapłanami ogniska domowego. W procesie wychowania religijnego duże znaczenie ma też wspólnotowe przeżywanie w rodzinie roku liturgicznego, jego okresów i świąt w duchu przepięknych tradycji przekazanych przez ojców. W ten sposób rodzina chrześcijańska staje się wspólnotą wierzącą i ewangelizującą, staje się znakiem Boga na ziemi<sup>16</sup>.

Wprowadzanie dzieci do życia wiarą zakłada oczywiście praktykę wiary ze strony samych rodziców, ich uczestnictwo w sakramentach i wspólnej modlitwie. Ta droga wiary prowadzi małżonków do osobistej świętości, a rodzinę przemienia w duchowe sanktuarium. Rodzina chrześcijańska powinna być świadoma tego, że jest powołana do świętości. To wezwanie do świętości dotyczy wszystkich członków rodziny. Wszyscy w rodzinie mają więc obowiązek troszczyć się o wzajemne uświęcenie<sup>17</sup>.

Każda rodzina chrześcijańska powinna jednak pamiętać, że dobre wychowanie religijne zależy przede wszystkim od łaski Bożej. Łaska Boża jest konieczna do zbawienia, jest też konieczna do wychowania dzieci. Człowiek bowiem nie potrafi wychować drugiego człowieka o własnych siłach. Do tak odpowiedzialnego zadania potrzebne jest wsparcie i pomoc ze strony Boga. Rodzice swoją pracę nad religijnym wychowaniem dzieci powinni więc oprzeć na łasce Ducha Świętego, wypraszaną codziennie przez modlitwę i życie zjednoczone z Bogiem. Duch Święty nie odmówi swojej łaski żadnemu człowiekowi, jeśli ten szczerze jej pragnie i z pokorą o nią prosi. Szczególnie obdarzy łaską tych, którzy poświęcają się dla dobra innych, zwłaszcza na polu wychowania. Chodzi tu przede wszystkim o rodziców chrześcijańskich, którzy w największym stopniu są zobowiązani do dobrego wychowania człowieka.

### 3. Najistotniejsze aspekty wychowania moralnego w rodzinie

Istotnym elementem wychowania chrześcijańskiego jest także wychowanie moralne. Najważniejsza rola we właściwym wychowaniu moralnym i przygotowa-

<sup>15</sup> Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”* (1964), nr 11; por. także J. Stala, *Odpowiedzialność za wychowanie w rodzinie*, [w:] *Wychowanie chrześcijańskie*, red. A. Solak, Tarnów 2002, s. 95–98.

<sup>16</sup> Por. W. Bółoz, *Promocja osoby...*, s. 213–224.

<sup>17</sup> FC, nr 55.

niu młodego człowieka do życia przypada rodzicom. Oni są źródłem modelowych zachowań młodego człowieka. Bóg, stwarzając człowieka, przygotował dla niego odpowiednie warunki rozwoju. Rodzina, która przyjmuje dziecko, staje się dla niego środowiskiem zapewniającym mu bezpieczeństwo i uczy go zachowań we wszystkich dziedzinach, najbardziej jednak w dziedzinie przeżywania swojej osoby<sup>18</sup>. Należy pamiętać, że już małe dziecko jest zdolne pojąć i pełnić dobro moralne, na którym zasadza się królestwo Boże, a odrzucać zło moralne, które z kolei uniemożliwia wejście do tego królestwa. Każde dziecko czyni to z prostotą, którą Chrystus stawia jako wzór dorosłym. Dlatego byłoby wielkim błędem w wychowaniu dziecka odkładać pouczanie go o tym, co moralnie dobre i o tym, co moralnie złe do lat późniejszych<sup>19</sup>.

Wspólnota rodzinna kładzie pod moralność dziecka najsilniejszy fundament. Dlatego rodzice swoim życiem chrześcijańskim mają obowiązek ukazywać dziecku właściwe postawy i zachowania. Rodzice mają chronić dziecko przed lękiem, egoizmem i pychą, uwalniać je od fałszywego poczucia winy, uczyć realistycznie oceniać swoje zalety i wady. Ważną rolę w wychowaniu moralnym pełni słuchanie słowa Bożego i pomaganie dziecku w przyswajaniu jego treści, aby mogło powoli stawać się miarą jego postępowania. Dojrzewanie moralne dziecka ułatwia zaznajamianie się z nauką Kościoła i przebywanie w środowiskach prawdziwie chrześcijańskich. Cenną pomocą w kształtowaniu życia moralnego dziecka jest też ukazywanie wzorów moralnych obecnych na kartach Pisma Świętego i w życiu Kościoła<sup>20</sup>.

W procesie wychowania moralnego najistotniejsze jest wychowanie do miłości<sup>21</sup>. Trzeba jednak pamiętać, że jest to zawsze najpierw wychowanie do tego, by człowiek umiał odkryć i przyjąć miłość Boga jako dar, by umiał w duchu dziecięcej ufności przyjąć miłość, którą został obdarowany. A następnie by umiał ten dar w sobie rozwinąć i przekazać innym, by tego daru miłości nie zmarnował. W tym kontekście miłość, która stoi u podstaw wychowania w rodzinie, powinna być wymagająca: „Miłość jest prawdziwa wówczas, gdy tworzy dobro osób i wspólnot, gdy tym dobrem obdarowuje drugich. Tylko zaś człowiek, który umie wymagać od siebie samego w imię miłości, może także wymagać miłości od drugich”<sup>22</sup>.

Istotnym elementem wychowania moralnego jest kształtowanie prawego sumienia<sup>23</sup>. *Katechizm Kościoła katolickiego* podkreśla, że „wychowanie sumienia jest nieodzowne w życiu każdego człowieka, który jest poddawany negatywnym wpływom, a przez grzech – kuszony do wybrania raczej własnego zdania i odrzu-

<sup>18</sup> Por. R. Rychlicki, *Wychowanie w nauczaniu Jana Pawła II*, „Chrześcijanin w świecie” 1983, 15, nr 6, s. 23–28.

<sup>19</sup> Por. M. Słowik, *Rodzina – wspólnotą religijno-moralną*, Warszawa 1997, s. 60–68.

<sup>20</sup> Por. J. Bajda, *Rodzina przekazicielem wiary i dobrych obyczajów*, [w:] *Człowiek między losem a wyborem*, red. M. Drożdż, Tarnów 2006, s. 458–464.

<sup>21</sup> Por. S. Jasionek, *Wychowanie moralne*, Kraków 2004, s. 43–46.

<sup>22</sup> Jan Paweł II, *List do Rodzin*, Rzym 1994, nr 14.

<sup>23</sup> FC, nr 8.

cenia nauczania pewnego”<sup>24</sup>. Od stopnia ukształtowania sumienia zależy to, kim człowiek staje się w całym swoim życiu<sup>25</sup>. Proces kształtowania sumienia trwa całe życie, jednak najodpowiedniejszy moment to dzieciństwo i okres dorastania, a najlepszym miejscem, gdzie formuje się sumienie, jest środowisko rodzinne, środowisko, gdzie dobro i zło nazywane są po imieniu<sup>26</sup>.

Niezwykle ważnym wymogiem wychowania moralnego jest prowadzenie młodego człowieka do właściwego pojmowania i przeżywania wolności. Tylko w ten sposób będzie on mógł nabierać samodzielności w kształtowaniu siebie samego oraz w przyjmowaniu uzasadnień, wartości i przekonań egzystencjalnych, inspirowanych jego postępowaniem<sup>27</sup>. Przez wolność w sensie chrześcijańskim należy rozumieć zdolność wyboru prawdziwego dobra i jego realizację, poszukiwanie tego, co człowiek uznał jako godne jego dążenia i jako środek doskonalenia osobowego<sup>28</sup>. Tak pojęta wolność otwiera możliwość najwyższej twórczości, podjętej w tym celu, by ukształtować jak najlepiej własną osobowość. Chryścijanie powołani są do wolności także na mocy wszczęcia w Chrystusa. Jeżeli rodzice nie podejmą wysiłków zmierzających do rozwoju tej wolności, doprowadzi to młodych ludzi do samowoli. Przejawia się ona w dążeniu do zaspokojenia wszystkich bez wyjątku pragnień oraz w niezdolności i niechęci do przyjmowania jakichkolwiek zobowiązań<sup>29</sup>.

Kolejnym ważnym aspektem wychowania moralnego jest wychowanie do czystości. „W chrześcijańskiej wizji czystość nie oznacza odrzucenia czy też pogardy dla płciowości, oznacza raczej energię duchową, która potrafi bronić miłości przed niebezpieczeństwami ze strony egoizmu i agresywności oraz potrafi kierować ją ku pełnemu urzeczywistnieniu”<sup>30</sup>. Czystość chroni w człowieku wolność oraz służy ochronie godności człowieka i rozwojowi miłości. Dlatego jest absolutną koniecznością znajomości cnoty czystości i stałego wychowywania do niej. Nie bez znaczenia jest tutaj dobry przykład rodziców, przekonywanie dzieci, że czystość jest możliwa i przynosi radość. Radość ta wypływa ze świadomości dojrzewania i harmonii

<sup>24</sup> *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994, nr 1783.

<sup>25</sup> Por. I. M r o c z k o w s k i, *Wyzwania przed ludźmi sumienia w Polsce*, [w:] *Człowiek. Sumienie. Wartości*, red. J. Nagórny, A. Derdziuk, Lublin 1997, s. 121–129.

<sup>26</sup> *Katechizm Kościoła katolickiego* w numerze 1784 stwierdza: „Wychowanie sumienia jest zadaniem całego życia. Od najmłodszych lat wprowadza ono dziecko w poznanie i praktykowanie prawa wewnętrznego rozpoznawanego przez sumienie. Roztropne wychowanie kształtuje cnoty; chroni lub uwalnia od strachu, egoizmu, pychy, fałszywego poczucia winy i dążeń do upodobania w sobie, zrodzonego z ludzkich słabości i błędów. Wychowanie sumienia zapewnia wolność i prowadzi do pokoju serca”.

<sup>27</sup> Por. DWCH 1.

<sup>28</sup> Por. A. S a r m i e n t o, *Małżeństwo chrześcijańskie. Podręcznik teologii małżeństwa i rodziny*, Kraków 2002, s. 408–409. Por. także J. M a j k a, *Wychowanie chrześcijańskie – wychowaniem personalistycznym*, [w:] *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, red. F. Adamski, Kraków 1984, s. 47.

<sup>29</sup> Por. M. D z i e w i e c k i, *Wychowanie w dobie ponowoczesności...*, s. 126–146. Por. także: S. J a s i o n e k, *Zobowiązania rodziców względem dzieci dotyczące przekazu zasad moralnych*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 1993–1994, 21–22, s. 88.

<sup>30</sup> FC, nr 33. *Katechizm Kościoła katolickiego* tak opisuje czystość: „Czystość oznacza integrację płciowości w osobie, a w konsekwencji wewnętrzną jedność człowieka w jego bycie cielesnym i duchowym. Cnota czystości obejmuje zatem integralność osoby i integralność daru” (nr 2337).

własnego życia uczuciowego, które będąc darem Boga i darem miłości, umożliwia urzeczywistnianie daru z siebie, w ramach własnego powołania<sup>31</sup>.

Wydaje się jednak, że najważniejszym aspektem wychowania moralnego jest dzisiaj wychowanie do odpowiedzialności. Tym ważniejszym, im bardziej widoczne jest dzisiaj zjawisko utraty odpowiedzialności, związane z fałszywym rozumieniem wolności. Można wskazywać dzisiaj na liczne przejawy tej utraty poczucia odpowiedzialności: z jednej strony obojętność i różnego rodzaju uniki, ucieczki w prywatność, co jest znakiem absolutyzowania wolności i indywidualistycznego podejścia do niej, z drugiej – poddanie się wpływom społecznym i zrzucanie odpowiedzialności, na innych ludzi („inni winni”). Należy dodać do tego jeszcze takie ucieczki od wolności i odpowiedzialności, jak: narkomania i alkoholizm, lekkoduszność i lekkomyślność, wszelkie przejawy niepoważnego, nieodpowiedzialnego podejścia do życia, a więc powierzchowność, niedojrzałość, infantylnizm, a przede wszystkim brak zastanawiania, rosnącą bezmyślność<sup>32</sup>.

Brak odpowiedzialności lub jej zafałszowanie jest zawsze świadectwem, że człowiek nie odkrył wartości, które go do tej odpowiedzialności wzywają. Ukazuje to też zasadniczą perspektywę wychowania moralnego. Ono wiąże się zawsze z odkrywaniem wartości, z odkrywaniem obiektywnej hierarchii wartości. W relacjach międzysobowych łatwo odkryć, że odpowiedzialność to miłość jako rodzaj gotowości bycia przy drugim, jako chęć służenia – zawsze ze świadomością, że osoba ludzka jest taką wartością, którą rozpoznaje się w pełni tylko przez miłość. W perspektywie chrześcijańskiej ta odpowiedzialność staje się odpowiedzią na powołanie, które w Chrystusie jest zawsze powołaniem do miłości i wyrastającym z miłości jako daru<sup>33</sup>.

Wychować człowieka do odpowiedzialności oznacza więc obudzić w nim, uformować w nim taką wrażliwość moralną, która rozumie nie tylko określone zasady moralne, ale także te dobra i te wartości, na straży których te zasady stoją. Człowiek wówczas rozumie głębiej całą powagę, która tkwi w wymaganiach płynących z wartości. Potrafi wtedy przyjąć także na siebie swoisty „ciężar” odpowiedzialności, gdyż znając wielkość swego obdarowania, znając swoją godność, nie zgodzi się na przeciętność i bylejakość<sup>34</sup>. Wychowując do tej fundamentalnej postawy odpowiedzialności, rodzina może stać się prawdziwie „szkołą cnót”, albowiem poszczególnym wartościom odpowiadają postawy moralne, które tradycyjnie określamy mianem „cnót”. Szczególnie ważne są tutaj te cnoty, które potwierdzają, że rodzina jest szkołą miłości, że w rodzinie człowiek uczy się żyć z innymi,

<sup>31</sup> Por. Papińska Rada do spraw Rodziny, *Ludzka płciowość. Prawda i znaczenie*, Łomża 1996, s. 37.

<sup>32</sup> Por. J. N a g ó r n y, *Wezwanie do odpowiedzialności*, [w:] *Człowiek. Sumienie. Wartości...*, s. 139–145. Por. także: J. N a g ó r n y, *Istota odpowiedzialnego rodzicielstwa*, [w:] *Odpowiedzialni za życie i miłość*, red. E. Burzyk, Bielsko-Biała 1994, s. 30–44. Por. także: S. J a s i o n e k, *Wychowanie moralne...*, s. 27–32.

<sup>33</sup> Por. K. W o j t y ł a, *Miłość i odpowiedzialność*, wyd. 2, Lublin 1982, s. 116; por. także: J. N a g ó r n y, *Wezwanie do odpowiedzialności...*, s. 145–149.

<sup>34</sup> Por. J. N a g ó r n y, *Wezwanie do odpowiedzialności...*, s. 149–154.

przez drugich i dla drugich (istota solidarności): życzliwość i dobroć, uczciwość i prawość, prawdomówność i szacunek dla innych<sup>35</sup>.

Ostatecznie w wychowaniu moralnym chodzi o to, by dzieci postępowały jak prawdziwi chrześcijanie, zdolni – przez wierność darowi wiary – do oświecenia i kształtowania społeczeństwa po chrześcijańsku. Trzeba więc dopomóc im w ocenie wartości moralnych wedle prawego sumienia i do przyjmowania owych wartości przez osobisty wybór, jak również w doskonalszym poznawaniu i miłowaniu Boga.

Ogromne znaczenie dla prawidłowego rozwoju moralnego dziecka ma jakość relacji małżeńskich i rodzinnych. Jeśli relacje te są pozytywne pod względem uczuciowym, umożliwiają właściwe rozwiązywanie konfliktów i problemów rodzinnych, to rozwój dziecka kształtuje się prawidłowo. Natomiast relacje pełne napięć wywoływanych przyczynami wewnątrzrodzinnymi (np. kłótnie, alkoholizm) i zewnętrznymi niosą z sobą znaczne zagrożenie dla rozwoju moralnego dziecka. Niewłaściwe zachowania rodziców powodują niepewność dziecka i utrudniają naukę właściwych zachowań. Z tego wynika, że tylko zdrowa rodzina jest środowiskiem wszechstronnego rozwoju moralnego<sup>36</sup>.

\* \* \*

Na podstawie powyższych rozważań można skonstatować, że w dobie współczesnego kryzysu moralnego, wielorakich problemów i zagrożeń współczesnego świata niezwykle ważnym zadaniem jest właściwe wychowanie człowieka. Fundamentalne miejsce zajmuje tu wychowanie chrześcijańskie. Wychowanie to najpełniej realizuje się w rodzinie, gdyż to ona wywiera zasadniczy wpływ na życie człowieka. Rodzina jest jednym z najcenniejszych dóbr ludzkości. Warunkuje ona bowiem szczęście poszczególnych osób i pomyślność społeczności kościelnej i świeckiej. Rodzina posiada szczególne znaczenie dla życia i rozwoju człowieka. Można powiedzieć, że jest ona dla osoby kategorią aksjologiczną. Najogólniej należy przez to rozumieć, że jest ona właściwym środowiskiem życia i urzeczywistniania się człowieka jako osoby. Bez niej trudno wyobrazić sobie życie ludzkie. Rodzina jest pierwszą i niezastąpioną szkołą życia chrześcijańskiego. Będąc „Kościołem domowym”, uczy miłości Boga i bezinteresownej służby bliźnim. Pełni ważną rolę w kształtowaniu cnót i postaw moralnych. Jest środowiskiem najbardziej znaczącym w życiu każdej osoby ludzkiej.

---

<sup>35</sup> Por. F. Głód, *Dom rodzinny – szkołą cnót społecznych*, [w:] *Człowiek między losem a wyborem...*, s. 469–480.

<sup>36</sup> Por. A. Sarmiento, *Małżeństwo chrześcijańskie...*, s. 408–413.

**FAMILY CHRISTIAN EDUCATION AT THE AGE OF MORAL PERMYSYVISM**

## S u m m a r y

A proper education of the human being, in the age of today's moral crisis, manifold problems and threats of the modern world, is an extremely difficult task. A Christian education is of fundamental importance here. This education is most fully realised in the family, as it is the family that influences human life to a great extent. The family is one of the most valuable things in human life, as it is the family that the happiness of individuals and the well-being of the religious and secular communities depend on. The family is of special significance to the life and development of humans. It can be said that for an individual the family is an axiological concept. This means, in the most general terms, that the family is an appropriate environment for a human to live and self-actualise as a person. It is difficult to imagine a human's life without a family. The family is the primary and essential environment for a human to learn to be a Christian. Being a „home church”, the family is where one is taught to love God and serve other people unselfishly. It plays an important part in shaping virtues and moral attitudes. It is an environment of utmost importance in the life of every human.

EDWARD TOROŃCZAK SJ

Papieski Wydział Teologiczny „Bobolanum” w Warszawie

## WYBÓR PODSTAWOWY A KONKRETNE WYBORY MORALNE

Należy podkreślić, że koncepcja wyboru podstawowego<sup>1</sup> pojawiła się w tzw. nowej teologii moralnej po to, by głębiej wyjaśnić zależność pomiędzy osobą a działaniem moralnym. Zasadniczym celem wielu współczesnych moralistów było odejście od reistycznej i legalistycznej interpretacji czynu ludzkiego, by bardziej wydobyc personalistyczny wymiar działania moralnego. Teologom moralistom chodziło przede wszystkim o ukazanie dynamicznej roli podmiotu działającego w kontekście pojedynczych wyborów i aktów moralnych. Doprowadziło to jednak do pewnych nadużyć w interpretacji doktryny moralnej Kościoła, czego wyrazem były tendencje „rozdzielające” moralność osoby od moralności jej czynów, co prowadziło w konsekwencji do „rozdzielenia” wiary od moralności. W ten sposób kategoria wyboru podstawowego stała się zarzewiem wielu dyskusji teologicznomoralnych, które z jednej strony były próbą posoborowej odnowy teologii moralnej, ale z drugiej strony doprowadziły one do konfliktu z nauczaniem moralnym Kościoła. W związku z tym rodzi się potrzeba analizy niektórych ujęć wyboru podstawowego u wybranych przedstawicieli tzw. nowej teologii moralnej, by następnie dokonać ich krytycznej oceny. Wydaje się zatem, że jedynie w przypadku wyjaśnienia, jaka jest rzeczywista relacja pomiędzy wymiarem transcendentnym a wymiarem kategorialnym działania moralnego człowieka, będzie można uchwycić w całej pełni integralny wymiar moralności chrześcijańskiej.

### 1. Tendencje „rozdzielające” wybór podstawowy od konkretnych decyzji moralnych

Niektórzy przedstawiciele „rozdzielającego” ujęcia wyboru podstawowego uważają, że podświadomość człowieka może zawierać taki wybór, który jest nie tylko różny od powierzchownych poruszeń duszy, lecz także od aktów spełnianych z pełną świadomością. Prowadzi to jednak do relatywizacji aktów kategorialnych,

---

<sup>1</sup> We współczesnych rozważaniach teologicznomoralnych na określenie wyboru podstawowego używa się również takich pojęć, jak: wybór fundamentalny, decyzja podstawowa, wybór zasadniczy, fundamentalny wybór życia, projekt życia, fundamentalna orientacja (kierunek) życia czy wreszcie opcja fundamentalna.

uznając je za moralnie obojętne<sup>2</sup>. To z kolei pokazuje, że uchwycenie właściwego powiązania wyboru podstawowego i konkretnych decyzji moralnych sprowadza się do wyjaśnienia relacji pomiędzy tym, co transcendentalne, a tym, co kategoriale. Inaczej rzecz ujmując, chodzi o ukazanie prawidłowej relacji pomiędzy sferą centralną i obszarami peryferyjnymi działania moralnego. Brak rozwiązania tej kwestii prowadzi do wielu nieporozumień co do statusu konkretnych decyzji i aktów moralnych<sup>3</sup>.

Wielu teologów moralistów uważa, że trzeba unikać prostej identyfikacji decyzji podstawowej z jej konkretną manifestacją. Niewątpliwie konkretne decyzje moralne są w sposób nierozzerwalny powiązane z decyzją podstawową, lecz żaden konkretny akt moralny nie może wyrazić w sposób wyczerpujący wartości wyboru fundamentalnego, ponieważ on je transcenduje. Tak zinterpretowany wybór podstawowy i konkretne decyzje moralne ujawniają „niedający się obliczyć osobowy nadmiar”, który manifestuje się w każdej konkretnej decyzji i działaniu moralnym, lecz nie może się w nich wyrazić i urzeczywistnić w sposób wyczerpujący, dopóki człowiek poddany jest historycznym uwarunkowaniom ludzkiej egzystencji<sup>4</sup>.

S. Dianich zwraca uwagę na fundamentalny dynamizm osoby, w której istnieje pierwotne pragnienie szczęścia człowieka, stanowiące bodziec do jego samorealizacji. To właśnie ten pierwotny dynamizm osoby stanowi wyłączny „substrat”, w którym można odnaleźć kategorię wyboru podstawowego. Występuje on w tych aktach moralnych, których jedynym motywem działania jest pierwotna tendencja dążenia natury ludzkiej w stronę celu ostatecznego (szczęścia). Dlatego też wybór podstawowy nie może być motywowany przez uprzednie akty moralne, lecz jedynie przez pierwotny dynamizm natury ludzkiej – dążenia do szczęścia<sup>5</sup>. A to oznacza, że siła przyciągania jednorazowo wybranego kiedyś celu ostatecznego jest obecna we wszystkich aktach woli, co tym samym pozwala mówić o potencjalnej intencji. W ten sposób w decyzji fundamentalnej, a także w następujących po sobie pojedynczych aktach moralnych jest obecna siła ostatecznego celu przez podstawową intencję<sup>6</sup>. Można zatem przyjąć, że podstawowa intencja jest zasadniczą dynamiką kontynuacji wyboru podstawowego<sup>7</sup>.

Zdaniem wielu moralistów konkretne decyzje moralne, określane jako decyzje drugiego stopnia, następujące po wyborze podstawowym, nie posiadają takiej samej

<sup>2</sup> Por. J. von Spindelböck, *Grundentscheidung und konkrete sittliche Verhaltensweisen. Einheit und Dissoziierung von fundamentaler Option und konkreten sittlichen Entscheidungen in der moral-theologischen Diskussion*, St. Ottilien 2003, s. 323, 324.

<sup>3</sup> Por. J. Nagórny, *Wybór podstawowy a konkretne decyzje moralne*, „Studia Theologica Varsaviensia” 1994, 32, nr 1, s. 77; S. Olejnik, *Teologia moralna fundamentalna*, Włocławek 1998, s. 283–285.

<sup>4</sup> Por. J. von Spindelböck, *Grundentscheidung und konkrete sittliche Verhaltensweisen...*, s. 218.

<sup>5</sup> Por. S. Dianich, *La corruzione della natura e la grazia nelle opzioni fondamentali*, „La Scuola Cattolica” 1964, 92, z. 3, s. 205–210.

<sup>6</sup> Por. H. Reiners, *Grundintention und sittliches Tun*, Freiburg–Basel–Wien 1966, s. 46.

<sup>7</sup> Por. J. von Spindelböck, *Grundentscheidung und konkrete sittliche Verhaltensweisen...*, s. 215.



wartości jak pierwotna decyzja podstawowa. W ich przekonaniu, to właśnie podstawowa intencja, która obecna jest w konkretnych działaniach moralnych, kształtuje kierunek życia człowieka, stając się wewnętrzną siłą pociągającą wolną wolę i poznanie do konkretnego przedmiotu, do każdego dobra, a ostatecznie do Boga<sup>8</sup>. Precyzuje to J. Fuchs, dla którego intencjonalność dotyczy przede wszystkim transcendentalnych podstaw, a nie jest motywowana postawą kategorialnego postępowania. Według niego intencjonalność chrześcijańska odnosi się do najgłębszego wymiaru osoby ludzkiej, czyli wymiaru wyboru transcendentalnego, poprzez który człowiek urzeczywistnia swoją wolność fundamentalną wobec Absolutu<sup>9</sup>. W tym kontekście wydaje się zrozumiałe stwierdzenie K. Demmery, który podkreśla, że tożsamość człowieka jest kształtowana właśnie przez transcendentalną podmiotowość (wolność transcendentalną). W związku z tym potrzebna jest hermeneutyka głębi, aby zrozumieć znaczenie poszczególnych aktów moralnych w świetle kontekstu tworzącego osobę w jej całości<sup>10</sup>. Wydaje się, że prowadzi to jednak do jednostronnego umieszczenia wyboru podstawowego w „centrum” osoby, przemieszczając konkretne decyzje moralne na jej „peryferia”.

Również B. Häring widzi potrzebę wyraźnego odróżnienia wyboru podstawowego od wyborów i aktów kategorialnych. Jego zdaniem, to wybór podstawowy nadaje ważnym decyzjom moralnym charakter wolności podstawowej. Twierdzi on jednak, że nie we wszystkich fundamentalnych decyzjach życia, obiektywnie ważnych (małżeństwo, kapłaństwo itp.), występuje wybór podstawowy<sup>11</sup>. To z kolei ukazuje, że niektóre decyzje moralne mogą dokonać się na takiej powierzchni osobowości, iż nie angażują wolności fundamentalnej. W ten sposób B. Häring relatywizuje wartość moralną konkretnych aktów, ponieważ to wybór fundamentalny nadaje im moralne znaczenie. Zatem to nie obiektywna ważność konkretnych decyzji moralnych, ale osobiste samookreślenie osoby będzie determinowało wartość moralną wyboru podstawowego<sup>12</sup>. Prowadzi to do przyznania pierwszorzędnej roli w ocenie czynu moralnego nie aspektowi obiektywnemu, lecz aspektowi subiektywnemu – intencji podmiotu, co ma ogromne konsekwencje w sposobie ujęcia moralności chrześcijańskiej.

W tym kontekście warto zastanowić się dokładniej nad tym, czy naprawdę istnieje taki wybór podstawowy, którego intencjonalność wpływa na inne wybory moralne i manifestuje się w określonym kierunku życia. Czym w rzeczywistości jest wybór podstawowy, a czym jest intencja fundamentalna? Pytania te inspirują J. B.

<sup>8</sup> Por. H. Reiners, *Grundintention und sittliches Tun...*, s. 166.

<sup>9</sup> Por. J. Fuchs, *Czy istnieje moralność specyficznie chrześcijańska*, tłum. L. Bobiatyński, [w:] *Teologia moralna*, red. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1974, s. 177.

<sup>10</sup> Por. K. Demmer, *Opzione fondamentale*, [w:] *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, red. F. Compagnioni, G. Piana, S. Privitera, Cinisello Balsamo (Milano) 1990, s. 854–856.

<sup>11</sup> Por. B. Häring, *Liberi e fedeli in Cristo. Teologia morale per preti e laici*, tłum. Renato Volante, t. 1, Roma 1980, s. 202.

<sup>12</sup> Por. A. Nello Figa, *Teorema de la opcion fundamental. Bases para su adecuada utilización en teologia moral*, Roma 1995, s. 106.

Libanio do poszukiwania właściwej odpowiedzi na przedstawione trudności<sup>13</sup>. Jego zdaniem, wybór podstawowy tworzy intencję fundamentalną jako zamierzoną siłę, która wpływa i formułuje następne decyzje moralne człowieka. Z tego też względu zarówno wybór podstawowy, jak i intencja fundamentalna określają kierunek życia człowieka. To właśnie ten kierunek życia przyjęty przez człowieka jest manifestacją wyboru fundamentalnego, który wyraża się w konkretnych aktach moralnych<sup>14</sup>. Jednak w takim ujęciu moralność nie pochodziłaby z tego, co dzieje się w konkretnych aktach moralnych, ale pochodziłaby z sytuacji moralnej osoby, która zostałaby wcześniej określona przez wybór fundamentalny. W ten sposób ogranicza się działanie ludzkiej wolności do przypadków, w których człowiek obejmuje całość swojego życia wobec Absolutu, zaś osobistą historię ludzką redukuje się do poziomu czegoś nieznaczącego.

Trudności w dokładnym określeniu wzajemnych uwarunkowań pomiędzy wyborem podstawowym a konkretnymi aktami moralnymi próbuje się rozwikłać przez zwrócenie uwagi na te elementy aktu moralnego, które wpływają na budowę postawy moralnej w człowieku. Wychodzi się z założenia, że na akty moralne należy patrzeć nie tylko pod kątem ich jednorazowości i przemijalności, ale należy je widzieć w perspektywie elementów wchodzących w strukturę postawy moralnej (cnoty). W takim rozumieniu cnota, podobnie jak i wybór podstawowy, spełnia funkcję jednoczącą poszczególne akty moralne, czyniąc je aktami naprawdę ludzkimi. Dlatego też niektórzy teologowie moraliści stawiają wręcz znak równości pomiędzy cnotą i wyborem podstawowym, czyli opcją fundamentalną. Twierdzą oni, że „*virtus est optio fundamentalis continuata*”<sup>15</sup>.

W rozumieniu M. Vidala, głównym zadaniem myśli moralnej jest przedstawienie zbioru postaw chrześcijańskich i uporządkowanie ich w zależności od tego, jak angażują one wybór podstawowy (opcję fundamentalną)<sup>16</sup>. Ostatecznie M. Vidal zastąpił pojęcie cnoty (*habitus*) pojęciem postawy moralnej. Jego zdaniem, postawa moralna nie jest kategorią autonomiczną, lecz pozostaje w ścisłym związku z wyborem podstawowym i konkretnymi aktami moralnymi. Z jednej strony jest ona zajęciem określonego stanowiska w stosunku do konkretnej rzeczywistości i w tym sensie konkretyzuje ona wybór podstawowy. Z drugiej strony informuje ona o szczególności aktu moralnego, który jest odpowiedzią człowieka na określoną sytuację egzystencjalną<sup>17</sup>.

Wydaje się jednak, że M. Vidal nadał aktowi moralnemu „nowe” znaczenie, łącząc go z postawą moralną i wyborem podstawowym. W jego rozumieniu akt moralny posiada udział w określeniu moralności ludzkiej, ale nie jest on jedyną i decydującą instancją moralności. Dzięki temu, że w akcie ludzkim skupia się postawa

<sup>13</sup> Por. J. B. Libanio, *Peccato e opzione fondamentale*, tłum. M. P. Angeloni, Assisi 1977, s. 63, 64.

<sup>14</sup> Por. tamże, s. 64, 65.

<sup>15</sup> H. Reiners, *Grundintention und sittliches Tun...*, s. 163; F. Bogdan, *Wybór zasadniczy w religijno-moralnym życiu człowieka*, [w:] *Być człowiekiem*, t. 3: *Powołanie człowieka*, Poznań-Warszawa 1974, s. 170.

<sup>16</sup> Por. M. Vidal, *Moral de actitudes*, t. 1: *Moral fundamental*, Madrid 1981, s. 662.

<sup>17</sup> Por. tamże, s. 333–335.

moralna i wybór podstawowy, nabywa on wartości moralnej i charakteru mediacyjnego, ujawniając samookreślenie osoby wobec konkretnej rzeczywistości<sup>18</sup>. W ten sposób budowanie moralności wokół postaw moralnych pozwala – M. Vidalowi – odchodzić od moralności opartej na legalizmie, by koncentrować moralność na osobie jako podmiocie działania moralnego. To z kolei prowadzi do stwierdzenia, że w ujęciu M. Vidala postawa moralna i wybór fundamentalny należą do podstawowych kategorii wyrażających dynamizm moralny chrześcijanina<sup>19</sup>. Ostatecznie M. Vidal uważa, że powiązanie aktu ludzkiego z postawą moralną i wyborem podstawowym pozwala rozważyć akt moralny poza jego materialnością<sup>20</sup>.

W tym duchu wypowiada się również S. Dianach, który dochodzi do przekonania, że wybór podstawowy poza tym, iż jest aktem dobrym lub złym, przede wszystkim czyni dobrym lub złym człowieka. Stwarza w nim nową sytuację metafizyczną, która nadaje zasadniczy kierunek życiu człowieka, stawiając go w nowej pozycji względem Boga<sup>21</sup>. W nieco inny sposób autor mówi, że wybór fundamentalny tworzy centrum sytuacji etycznej w człowieku i to dzięki niemu jest przewyższony cały atomizm czynów moralnych<sup>22</sup>. Przez swoje rozważania dotyczące wyboru podstawowego S. Dianach podkreśla nie tylko ważność dynamizmu moralnego osoby, lecz w rzeczywistości przenosi kryterium moralności poza obszar materialny konkretnego aktu moralnego<sup>23</sup>. W ten sposób decydującym kryterium moralności ludzkiej nie jest już wymiar obiektywny (przedmiotowy), ale wymiar subiektywny (podmiotowy) ludzkiej moralności.

Trudności w określeniu decydującego kryterium oceny moralnej postępowania człowieka można odnaleźć również w myśli J. Fuchsa. Zastanawia się on nad tym, w jaki sposób można odróżnić zło charakteryzujące osobę od zła przypisywanego jej czynom<sup>24</sup>. Uważa on, że głównym dziełem Jezusa było odkupienie człowieka, czyli wyzwolenie go z wewnętrznej autoalienacji grzechu. Jezusowi w pierwszej kolejności chodziło o zbawienie ludzi i ich moralną dobroć, a dopiero w konsekwencji tego o nauczanie ich właściwego postępowania w życiu indywidualnym i społecznym. Przykładem tego może być nacisk Jezusa na konieczność nawrócenia się człowieka, dokonującego się w najintymniejszym centrum osoby, w którym może ona stać się moralnie dobrą (por. Mt 5–7). Dlatego też J. Fuchs postuluje, by odróżnić „dobro” w sensie osobistego bycia moralnie dobrym od „dobra” w sensie właściwego (słusznego) postępowania. W pierwszym znaczeniu przymiotnik „moralny” odnosi się do zbawienia człowieka, ponieważ ten, kto na serio nie troszczy się o „dobro”, nie przyjął ofiarowanej przez Boga wewnętrznej

<sup>18</sup> Por. A. Nello Figa, *Teorema de la opcion fundamental...*, s. 117, 118.

<sup>19</sup> Por. M. Vidal, *Moral de actitudes...*, s. 656.

<sup>20</sup> Por. tamże, s. 333–335.

<sup>21</sup> Por. S. Dianich, *La corruzione della natura e la grazia nelle opzioni fondamentali...*, s. 210–212.

<sup>22</sup> Por. tenże, *L'opzione fondamentale nel pensiero di S. Tommaso*, Brescia 1968, s. 290.

<sup>23</sup> Por. A. Nello Figa, *Teorema de la opcion fundamental...*, s. 53.

<sup>24</sup> Por. J. Fuchs, *Moralność – osoba i czyn*, tłum. P. Jasiński, „Przegląd Powszechny” 1988, nr 11, s. 193.

łaski nawrócenia. Jeśli natomiast pytanie o „dobro” dotyczy właściwego (słusznego) postępowania na tym świecie, to nie chodzi w nim bezpośrednio ani o moralne dobro osoby, ani o jej zbawienie<sup>25</sup>. W przekonaniu J. Fuchsa zasadniczą kwestią moralną jest to, w jaki sposób osoba dysponuje sobą jako całością, to znaczy w wolności podstawowej (transcendentalnej), by w ten sposób samookreślić siebie jako dobrą lub złą moralnie<sup>26</sup>.

Zdaniem J. Fuchsa, problem wolności podstawowej (transcendentalnej) jest ostatecznie kwestią dobroci lub zła moralnego osoby, gdyż „o dobroci czy niegodziwości człowieka nie decydują same w sobie jego złe czy dobre uczynki lub cele ani suma dobra, jaka się mieści w wykorzystaniu przez niego wolności wyboru. Decydującym czynnikiem jest tu raczej stopień, w jakim jednostka jako osoba, swobodnie wybierając złe lub dobre uczynki i cele, określa siebie jako całość, to znaczy, w swej podstawowej wolności, określa w ten sposób siebie jako złą lub dobrą, i zgodnie z tym określeniem porządkuje swoje cele i czyny”<sup>27</sup>. Dokonane przez J. Fuchsa rozróżnienie pomiędzy moralnością transcendentalną a kategoriałną doprowadza do rozróżnienia osoby od aktu moralnego, a to wydaje się sugerować istnienie podwójnego osądu moralności: dobroci i słuszności moralnej. W takim ujęciu nie zawsze dobro, które ma miejsce w głębokim akcie samourzeczywistnienia osoby, przekłada się w sposób konieczny na słuszność decyzji w konkretnym akcie kategoriałnym (moralnym)<sup>28</sup>.

W tym kontekście A. Fumagalli podkreśla, że pewne ujęcia teologiczne, które posiadają swoje źródło w filozofii I. Kanta<sup>29</sup>, gdzie jest mowa o tym, co transcendentalne i kategoriałne, mogą rodzić „tendencje dysocjacyjne”<sup>30</sup>. To ukazuje, że błędna interpretacja wyboru fundamentalnego może prowadzić do obniżenia wartości etycznej konkretnych działań moralnych, co w konsekwencji może doprowadzić do błędnej interpretacji całego dynamizmu moralnego człowieka. Jeśli przyjęłoby się, że wybór fundamentalny jest aktem stałym w sobie, istniejącym w następujących po sobie wyborach, to mogłoby się pojawić wrażenie, że wartość moralna konkretnych aktów jest niejako z góry określona przez wybór pod-

<sup>25</sup> Por. tamże, s. 197–199.

<sup>26</sup> Por. J. F u c h s, *Esiste una morale cristiana? Questioni critiche in un tempo di secolarizzazione*, Roma–Brescia 1970, s. 115–119.

<sup>27</sup> J. F u c h s, *Podstawowa wolność a moralność*, tłum. E. Krasnowolska, [w:] *Teologia moralna...*, s. 98.

<sup>28</sup> Por. J. F u c h s, *Essere del Signore. Corso di teologia morale fondamentale*, Roma 1996, s. 33–35; por. też E. T o r o Ń c z a k, *Wpływ wyboru podstawowego na formację moralną człowieka*, [w:] *Formacja moralna – formacja sumienia*, red. J. Nagórny, T. Zadykowicz, Lublin 2006, s. 231–234.

<sup>29</sup> Zasadniczą konsekwencją filozofii transcendentalnej jest rozerwanie więzi pomiędzy wiarą a moralnością. Ma to swoje źródło w pokantowskiej epistemologii transcendentalnej. Spowodowane jest to tym, że filozofia transcendentalna przyjmuje prymat podejścia poznawczego nad przedmiotowym, czego skutkiem jest zagubienie realistycznego pojęcia prawdy, a tym samym przekreśla się obiektywny charakter moralności. Por. *Aspekty i konteksty encykliki „Veritatis splendor”*. *Fragmety dyskusji po referacie ks. prof. Andrzeja Szostka MIC*, [w:] *Wokół encykliki „Veritatis splendor”*, red. I. Skubiś, J. Merecki, Częstochowa 1994, s. 71, 72.

<sup>30</sup> Por. A. F u m a g a l l i, *Il peso delle azioni. Agire morale e opzione fondamentale secondo L'Action (1893) di M. Blondel*, Milano 1997, s. 329.

stawowy. W praktyce mogłoby to oznaczać, że człowiek jest w stanie raz na zawsze rozwiązać swoje życie moralne. W związku z tym niezwykle ważne wydaje się określenie właściwej relacji pomiędzy wyborem podstawowym a konkretnymi wyborami i aktami moralnymi, jeśli chce się zachować integralne rozumienie moralności chrześcijańskiej.

## 2. Właściwa relacja wyboru podstawowego do konkretnych decyzji moralnych

W związku z tendencjami „rozdzielającymi” wymiar transcendentalny (podstawowy) od wymiaru kategorialnego działania ludzkiego, należy podjąć intelektualny wysiłek uchwycenia właściwej relacji pomiędzy wyborem podstawowym i konkretnymi decyzjami moralnymi. Wydaje się, że Ph. Delhaye i D. Tettamanzi słusznie krytykują „moralność jednej opcji fundamentalnej”, gdy głosi ona arbitralność konkretnych decyzji moralnych albo zwalnia z oceny wartościującej akty kategorialne. Trzeba jednak wpieryw rozważyć, czy do tego rzeczywiście dążyli moralisci, którzy stworzyli samo pojęcie wyboru podstawowego (opcji fundamentalnej). Ponadto należy zastanowić się nad tym, czy krytyka wobec zwolenników tzw. „moralności opcji fundamentalnej” nie idzie bardziej w kierunku społecznego rozumienia tego pojęcia niż w stronę zrozumienia jego istoty<sup>31</sup>.

Należy podkreślić, że refleksje S. Dianicha dotyczące wyboru fundamentalnego budzą pewne wątpliwości, jeśli chodzi o kwestie odnoszące się do rozumienia dynamizmu moralnego osoby. Wyłącza on z tego dynamizmu decyzje powierzchowne (kategorialne), które – jego zdaniem – nie są ściśle moralne (premoralne). W ten sposób minimalizuje on rolę moralną konkretnych decyzji, które nie znajdują w sobie, ale w wyborze podstawowym kryterium moralności<sup>32</sup>. Nieprawidłowe wydaje się również określenie wzajemnych relacji pomiędzy wyborem fundamentalnym a konkretnymi wyborami i aktami moralnymi u K. Demmera. Należy zakwestionować jednostronne umieszczenie decyzji fundamentalnej w centrum osoby przy jednoczesnym przesunięciu konkretnych decyzji moralnych na „obrzeża” osoby. W ten sposób dokonuje się nie tylko rozróżnienia, ale wręcz rozdzielenia wyboru fundamentalnego od konkretnych aktów moralnych, co zagraża pomniejszeniu odpowiedzialności moralnej osoby za konkretne decyzje moralne<sup>33</sup>.

Warto przypomnieć, że także w tradycji scholastycznej istniała różnica pomiędzy „centralnymi” a „peryferyjnymi” aktami decyzji moralnej, gdzie istniało rozróżnienie pomiędzy *moralitas gravis* i *moralitas levis*. Dla św. Tomasza tylko decyzje podejmowane na płaszczyźnie *moralitas gravis* zasługiwały na miano aktów wyboru *sensu stricto*, natomiast innym decyzjom przysługiwało to określenie tyl-

<sup>31</sup> Por. A. Nello Fig a, *Teorema de la opcion fundamental...*, s. 151.

<sup>32</sup> Por. tamże, s. 55.

<sup>33</sup> Por. J. von Spindelböck, *Grundentscheidung und konkrete sittliche Verhaltensweisen...*, s. 327, 328.

ko przez analogię<sup>34</sup>. Linia podziału pomiędzy „centrum” a „peryferiami” przebiega zatem nie pomiędzy decyzją podstawową a konkretnymi decyzjami moralnymi, lecz pomiędzy konkretnymi decyzjami moralnymi, wyrażającymi i urzeczywistniającymi decyzję podstawową, a innymi konkretnymi aktami woli, które dokonują się w zredukowanym wymiarze osobowego działania człowieka, gdzie występuje mniejsza materia aktu lub częściowe zaangażowanie świadomości i wolności człowieka<sup>35</sup>. To ukazuje, że zwrócenie uwagi na przedmiotową stronę czynu ludzkiego nie oznacza lekceważenia wewnętrznej strony działania moralnego (podmiotowego) człowieka<sup>36</sup>.

U wielu przedstawicieli tzw. nowej teologii moralnej można zauważyć, że pomiędzy konkretnymi aktami moralnymi a wyborem podstawowym istnieje zewnętrzny związek, ale już pomiędzy wyborem fundamentalnym a konkretnymi aktami moralnymi nie zachodzi relacja wzajemnie jednoznaczna. Oznacza to, że ani z określonego wyboru podstawowego nie wynika koniecznie jakikolwiek czyn moralny, ani żaden czyn moralny nie świadczy bezbłędnie o jakości fundamentalnej decyzji. Niesprowadzalność podstawowej wolności do konkretnych wyborów lub ich sumy nie wynika tylko ze zbyt małej „zakresowej pojemności” tych czynów, ale przede wszystkim ze „strukturalnej różnicy” pomiędzy wolnością podstawową a konkretnymi wyborami i aktami moralnymi. Dzieje się tak, ponieważ wolność podstawowa transcenduje kategoriaalne akty, nie dając się w nich uchwycić w sposób przedmiotowy<sup>37</sup>.

Niewątpliwie wybór podstawowy jest decyzją, która wypływa z „serca” człowieka, gdzie ustala on swoją relację do ostatecznego celu, który z kolei nakłada się na konkretną decyzję woli, nadając porządek i dynamizm różnym wyborom kategoriaalnym. Nie można natomiast uważać wyboru podstawowego za niezależnego od konkretnych wyborów moralnych<sup>38</sup>. D. Tettamanzi zgadza się z tym, że każdy akt moralny wypływa z wyboru podstawowego, który stanowi ich przejaw i działanie. Z jednej strony wybór podstawowy jest utkany „w” i „z” tkanki codziennych wyborów i zachowań moralnych osoby, ale z drugiej strony osoba może znaleźć się wobec sytuacji granicznej lub krytycznej, w której jest wezwana do podjęcia konkretnej decyzji. Jak się w podobnych sytuacjach zachować nie tylko na poziomie głębi intencji, ale na poziomie konkretnego wykonania? W ten sposób D. Tettamanzi sprowadza rozważania odnoszące się do wyboru podstawowego na poziom wyborów kategoriaalnych, czyli konkretnych aktów moralnych<sup>39</sup>.

<sup>34</sup> Por. *Summa theologiae* I–II q. 88 a. 1 ad 1.

<sup>35</sup> Por. J. von Spindelböck, *Grundentscheidung und konkrete sittliche Verhaltensweisen...*, s. 214.

<sup>36</sup> Por. J. Nagórny, *Opcja fundamentalna w praktyce życia chrześcijańskiego*, [w:] *Veritatis splendor: Przesłanie moralne Kościoła. Materiały z sympozjum KUL, 6–7 grudnia 1993 r.*, red. B. Jurczyk, Lublin 1994, s. 96.

<sup>37</sup> Por. A. Szostek, *Natura, rozum, wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*, Lublin 1989, s. 111.

<sup>38</sup> Por. A. Nello Figa, *Teorema de la opcion fundamental...*, s. 137.

<sup>39</sup> Por. D. Tettamanzi, *Discussione sull'atto morale: dibattito sulle «fonti della moralità»*. „La Rivista del Clero Italiano” 1980, 61, nr 3, s. 211.

Wydawałoby się, że nie można tego powiedzieć o teologicznej koncepcji wyboru podstawowego J. Fuchsa. Można by myśleć, że akcent położony przez niego na transcendentálny wymiar działania ludzkiego prowadzi do deprecjacji konkretnych aktów moralnych. Jednak A. Nello Figa uważa, że J. Fuchs nie idzie tą drogą, ponieważ ukazuje on ścisły związek pomiędzy wyborem podstawowym i aktami kategoryalnymi, a nawet jego propozycję teologicznomoralną można rozważać w perspektywie „zdrowego rygoryzmu moralnego”, który może zaskakiwać jego krytyków, ponieważ ten, kto autentycznie kocha Boga, będzie starał się ze wszystkich sił zrealizować miłość w konkretnych sytuacjach życiowych<sup>40</sup>. Zresztą sam J. Fuchs twierdzi, że jego teoria wyboru podstawowego (opcji fundamentalnej) bierze pod uwagę wewnętrzną zależność pomiędzy wyborem podstawowym i konkretnymi aktami moralnymi<sup>41</sup>.

Praktycznie nikt z teologów czy etyków nie zaprzeczy, że konkretne wybory moralne i wybór fundamentalny wzajemnie na siebie oddziałują. Jednak każde stanowisko, które nie uznaje istnienia czynów wewnętrznie złych (*intrinsece malum*), samo przez się zrywa wewnętrzny związek pomiędzy wyborem podstawowym i konkretnymi wyborami i aktami moralnymi<sup>42</sup>. Trzeba pamiętać o tym, że wielu przedstawicieli tzw. nowej teologii moralnej neguje wartość kategorii *intrinsece malum*. Uważają oni, że w tradycyjnym ujęciu kryterium osądu moralnego oparte jest wyłącznie na przedmiocie aktu, a pomija się albo pomniejsza intencjonalność osoby i okoliczności. W rzeczywistości negacja zasady *intrinsece malum* logicznie niesie z sobą negację w człowieku „struktury znaczeniowej” (natury), którą człowiek nie może manipulować w sposób dowolny<sup>43</sup>. Należy w tym kontekście zauważyć, że krytyka zasady *intrinsece malum*, przez przedstawicieli tzw. nowej teologii moralnej, jest o tyle prawdziwa, o ile odnosi się do jednostronnego jej ujęcia. Jednak prawidłowe zastosowanie zasady *intrinsece malum* pozwala ująć zarówno obiektywny, jak i subiektywny wymiar moralności ludzkiej.

Trzeba wyraźnie podkreślić, że niektóre ludzkie decyzje i działania moralne zawierają taki stopień złośliwości, że ich wewnętrzna przedmiotowość łącznie z celowością zawsze pozostaje zła. Taki rodzaj decyzji czy działań moralnych nie da się usprawiedliwić żadnymi intencjami, motywami i okolicznościami działania, jak chcieliby tego niektórzy teologowie moralisci. Zachowanie przez Kościół tzw. zasady *intrinsece malum* pozwala chronić godność osoby ludzkiej<sup>44</sup>. Dlatego Sobór Watykański II w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* wymienia całą listę czynów wewnętrznie złych, które nie mogą być nigdy uspra-

<sup>40</sup> Por. A. Nello Figa, *Teorema de la opcion fundamental...*, s. 82, 83.

<sup>41</sup> Por. J. Fuchs, *Good Acts and Good Person. Veritatis Splendor* in focus: 4, „The Tablet” (6.11.1993), s. 1444–1445.

<sup>42</sup> Por. J. Seifert, *Blask prawdy jako fundament działania moralnego. O encyklice papieża Jana Pawła II, „Veritatis splendor”*, tłum. P. Mikulska, A. Wierzbicki, [w:] Jan Paweł II, „*Veritatis splendor*”. *Tekst i komentarze*, red. A. Szostek, Lublin 1995, s. 185.

<sup>43</sup> Por. D. Tetamanzi, *Discussione sull'atto morale: dibattito sulle «fonti della moralità»...*, s. 218–226.

<sup>44</sup> Por. I. Mroczkowski, *Zło i grzech. Studium filozoficzno-teologiczne*, Lublin 2000, s. 310, 311.

wiedliwione, ponieważ sprzeciwiają się podstawowej godności osoby, stworzonej na obraz i podobieństwo Boga<sup>45</sup>. W tym kontekście należy dopowiedzieć, że uznanie aktów moralnych wewnętrznie złych stanowi fundament, na którym wspiera się ważna zasada, iż nawet najwznioślejszy cel moralny nie jest w stanie uzdrowić moralnie złych środków. W tym przypadku cel oznacza zarówno intencję podmiotu, jak i spowodowane przez nią skutki. Tym samym zachowanie zasady *intrinsicce malum* pozwala zabezpieczyć naukę Kościoła<sup>46</sup> przed fałszywymi interpretacjami moralności chrześcijańskiej<sup>47</sup>.

Zdaniem J. Fuchsa, doradcy teologiczni Papieża nie rozumieją tego, że wybór podstawowy i codzienne wybory moralne dokonują się na różnych poziomach osoby ludzkiej, dlatego nie mogą być klasyfikowane na tym samym poziomie obiektywnej świadomości. Uważa on, że generalnie teoria wyboru fundamentalnego została błędnie zrozumiana, jakby była jakimś stałym, precyzyjnym i dającym się określić aktem moralnym. W jego przekonaniu takich poglądów nie głosi żaden znaczący teolog moralny<sup>48</sup>, a wybór podstawowy trzeba widzieć nie jako pojedynczy akt samodyspozycji, ale raczej jako proces ku etycznej dyspozycji, który może zostać w każdej chwili zmieniony<sup>49</sup>. Takie ujęcie wyboru podstawowego pozwala J. Fuchsowi twierdzić, że konkretne poważne grzechy jako takie nie prowadzą do wiecznego potępienia, jeśli nie zawierają się w fundamentalnej opcji odrzucenia Boga<sup>50</sup>.

<sup>45</sup> „Ponadto wszystko, cokolwiek jest wrogiem wobec samego życia, jak na przykład wszelkiego rodzaju zabójstwa, ludobójstwa, aborcja, eutanazja, a nawet dobrowolne samobójstwo; wszystko to, co pogwałca integralność osoby ludzkiej, jak: okaleczenia i tortury zadawane ciału lub umysłowi, a nawet próby zniewolenia samego ducha; wszystko, co obraża godność ludzką, jak: niegodne warunki życia, bezprawne uwięzienie, deportacja, niewola, prostytucja, handel kobietami i młodzieżą, haniebne warunki pracy, gdy robotnicy traktowani są jak narzędzia zysku, nie zaś jak wolne i odpowiedzialne osoby: wszystko to i inne tego rodzaju rzeczy są hańbą, a zatruwając cywilizację ludzką, bardziej plamią tych, którzy tak postępują, niż tych, którzy doznają niesprawiedliwości, i bardzo sprzeciwiają się czci Stwórcy”. Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, „*Gaudium et spes*”, nr 27.

<sup>46</sup> Papież przedstawia i broni wykładni Kościoła, wskazując na istnienie norm bezwarunkowych (absolutnych). Przypomina on, że mówi o tym Pismo Święte (1 Kor 6, 9–10), poucza o tym św. Augustyn (*Contra mendacium*), św. Tomasz z Akwinu (*Summa theologiae*, I–II, q. 18). Mówią o tym sobory: Trydencki w 1569 r., Sobór Watykański II (*Gaudium et spes*, nr 27). Pisze również o tym *Katechizm Kościoła katolickiego* (nr 1753–1756), a także encyklika *Veritatis splendor* (nr 79–83). Por. W. B. Smith, *Bez prawdy nie ma wolności*, tłum. M. Ritter, [w:] Jan Paweł II, „*Veritatis splendor*”..., s. 194.

<sup>47</sup> Por. T. Ślipko, *Filozoficzne aspekty moralności aktu ludzkiego w encyklice „Veritatis splendor”*, [w:] *W prawdzie ku wolności. W kręgu encykliki „Veritatis splendor”*, red. E. Janik, Wrocław 1994, s. 252; P. Kosmól, *Kryteria oceny czynu ludzkiego według encykliki „Veritatis splendor”*, [w:] *Nie lekąć się prawdy. Encyklika „Veritatis splendor”*. Cykl wykładów otwartych zorganizowany w okresie Wielkiego Postu 1994 przez Instytut Teologiczno-Pastoralny Filii KUL w Opolu oraz Opolski Klub Inteligencji Katolickiej, red. P. Morciniec, Opole 1994, s. 49–52.

<sup>48</sup> R. McInterny podaje między innymi przykłady McCormicka, Fuchsa, Currana, czy Häringa, których krytykę Papież podejmuje w encyklice *Veritatis splendor*, choć nie używa w niej nazwisk tych autorów. Por. R. McInterny, *O miejsce dobra i zła*. „*Veritatis splendor*” przeciwko pokrętnemu moralizowaniu, tłum. D. Habrajska, [w:] Jan Paweł II, *Veritatis splendor*..., s. 239–241.

<sup>49</sup> Por. R. A. McCormick, *Some Early Reactions to Veritatis Splendor*, „*Theological Studies*” 1994, t. 55, s. 491.

<sup>50</sup> Por. J. Fuchs, *Good Acts and Good Person...*, s. 1444, 1445; J. Merecki, *Dokument nie pozwalający przejść obok. Veritatis splendor w komentarzach anglosaskich*, [w:] Jan Paweł II, *Veritatis splendor*..., s. 299, 300.



Jednak J. Seifert uważa za fałszywe stwierdzenie J. Fuchsa, że żaden znaczący teolog nie opowiada się za rozdzieleniem konkretnych aktów moralnych od transcendentnego wymiaru decyzji fundamentalnej. Jest rzeczą oczywistą, że żaden teolog czy etyk nie będzie twierdził, iż te dwa wymiary aktu moralnego (transcendentalny i kategoriałny) nie mają z sobą nic wspólnego. Jednak już sam fakt zaniegowania zasady *intrinsic malum*, jak zostało to wcześniej pokazane, oznacza „rozzerwanie istotnego wewnętrznego związku między jednostkowym czynem i opcją fundamentalną”<sup>51</sup>. Jeśli dla J. Fuchsa akt wartościowania jest oryginalnym aktem każdego indywidualnego podmiotu i nie istnieje żadne obiektywne kryterium proporcjonalistycznego rachunku skutków, to podmiot z konieczności zostaje skazany na myślenie w kategoriach efektywności działania. Zaś związek wyboru podstawowego z konkretnymi decyzjami zagwarantowany jest wówczas przez intencję podmiotu. To właśnie intencji podmiotu J. Fuchs ostatecznie przypisuje rolę rozstrzygającą o tym, jaki z dostępnych alternatywnych celów działania będzie wyrazem samorozumienia osoby. W konsekwencji to intencja człowieka decyduje o tym, co jest przedmiotem działania podmiotu<sup>52</sup>.

Wielu przedstawicieli tzw. nowej teologii moralnej twierdzi, że w ocenie czynu moralnego pierwszorzędą rolę odgrywa nie aspekt obiektywny, lecz osobowe odniesienie, czyli aspekt subiektywny. Jednak takie jednostronne podejście do oceny aktu moralnego może stanowić źródło „rozdziła” konkretnych aktów moralnych od decyzji podstawowej, a jednocześnie może prowadzić do subiektywistycznej interpretacji dynamizmu moralnego osoby. Jak zauważa J. von Spindelböck, już w samych założeniach transcendentualno-filozoficznych i transcendentualno-teologicznych wyboru podstawowego niektórych moralistów można dostrzec subiektywizm, w którym dochodzi do „przepaści” nie do przekroczenia pomiędzy „noumenalną”, zasadniczo niepoznawalną głębią osoby a konkretnymi działaniami moralnymi<sup>53</sup>. Trzeba jednak wyraźnie podkreślić, że to nie opcja fundamentalna jest pierwszą przyczyną sprawczą moralności konkretnych aktów, ale sprawa ma się odwrotnie. To od moralnej dynamiki i poprawności poszczególnych aktów moralnych zależy, czy w obszarze świadomej i rozumnej działalności człowieka wytworzy się zdolność osobowego zwrotu człowieka ku nadrzędnym dobrom, ku Dobru nieskończonemu<sup>54</sup>.

Bardzo często zarzuca się moralności klasycznej koncentrację na aktach moralnych, a ignorowanie wyboru podstawowego, od którego bezpośrednio zależy jakość moralna pojedynczych wyborów i aktów<sup>55</sup>. Dlatego też przedstawiciele tzw. nowej teologii moralnej bardzo mocno podkreślają wymiar personalistyczny aktu moralnego, chcąc w ten sposób unikać jego urzeczowienia. Zasadniczym celem ich

<sup>51</sup> J. Seifert, *Blask prawdy jako fundament działania moralnego...*, s. 185.

<sup>52</sup> Por. J. M e r e c k i, *Spór o prawo naturalne. Analiza modelu argumentacji etycznej Josefa Fuchsa*, Lublin 2001, 155, 156.

<sup>53</sup> Por. J. v o n S p i n d e l b ö c k, *Grundentscheidung und konkrete sittliche Verhaltensweisen...*, s. 331–333.

<sup>54</sup> Por. T. Ś l i p k o, *Filozoficzne aspekty moralności aktu ludzkiego w encyklice „Veritatis splendor”...*, s. 250.

<sup>55</sup> Por. A. G a l l i, *La morale degli atti umani*, „Sacra Doctrina” 1983, 28, nr 6, s. 572.

wysiłków intelektualnych jest usytuowanie aktów moralnych w perspektywie osoby, która jest ich źródłem. Jednak podkreślanie wymiaru personalistycznego aktów ludzkich nie jest tylko wkładem przedstawicieli tzw. nowej teologii moralnej, lecz było obecne również w tradycyjnej koncepcji moralności<sup>56</sup>. W klasycznych terminach można to wyrazić w ten sposób, że *operatum* rodzi się z *operatio*, a ostatecznie rodzi się z *operans*, czyli samej osoby. Oczywiście, akcentując wymiar personalistyczny działania ludzkiego, można na nowo wydobyć głębię jedności poszczególnych wyborów moralnych osoby, bogactwo psychologiczne działania moralnego osoby, a także zwrócić uwagę na zasadniczą wartość dobrych aktów moralnych<sup>57</sup>.

Jednak J. Nagórny stwierdza, że bez względu na wkład wyboru podstawowego (opcji fundamentalnej) do personalistycznej interpretacji czynu ludzkiego nie może on sam w sobie wyjaśnić w sposób wyczerpujący fenomenu ludzkiego działania<sup>58</sup>. „Być może błąd polega na tym, że widzi się jedynie opcję fundamentalną i wybory konkretne, bez uwzględnienia istotnego «przejścia» pomiędzy nimi. Tymczasem dobro jako takie, które jest przedmiotem opcji fundamentalnej, rozkłada się treściowo na szeroką gamę wartości, którym odpowiadają równe postawy moralne. Być może ukazanie opcji fundamentalnej jako źródła postaw moralnych<sup>59</sup> pozwoliłoby na lepsze wyjaśnienie tego «przejścia» do wyborów kategoryalnych, a więc do konkretnego działania moralnego”<sup>60</sup>. W tym kontekście można powiedzieć, że należy wyraźniej uwypuklić postawy moralne Jezusa Chrystusa, by szukać przedłużenia Jego sposobu działania w postawach moralnych wszystkich chrześcijan.

Należy zatem stwierdzić, że bardziej logiczne będzie identyfikowanie pozytywnego wyboru podstawowego nie tyle z aktem moralnym dobrym, ile z cnotą moralną; a negatywnego wyboru podstawowego nie tyle z grzechem (*actus humanus malus*), ile z wadą (*habitus operativus malus*). Jak zasadniczo nie wystarczy jeden dobry akt moralny, by pojawiła się sprawność moralna zwana cnotą, tak nie wystarczy zazwyczaj jeden zły akt moralny, by powstała wada albo skłonność (postawa) osoby, która prowadzi do utrwalenia zła moralnego. Wobec tego można stwierdzić, że tam, gdzie istnieje wybór podstawowy negatywny występuje grzech śmiertelny, bez wyłączenia tego, iż grzech śmiertelny może współistnieć z pozytywnym wyborem podstawowym<sup>61</sup>. Potwierdzeniem tego może być stwierdzenie Soboru Trydenckiego, że przez grzech śmiertelny człowiek traci stan łaski usprawiedli-

<sup>56</sup> Por. A. Nello Figa, *Teorema de la opcion fundamental...*, s. 147–148; E. Torończak, *Wpływ wyboru podstawowego na formację moralną człowieka...*, s. 237, 238.

<sup>57</sup> Por. D. Tetamanzì, *Temi di morale fondamentale*, Milano 1975, s. 184.

<sup>58</sup> Por. J. Nagórny, *Wybór podstawowy a konkretne decyzje moralne...*, s. 81.

<sup>59</sup> W etyce arystotelesowsko-tomistycznej cała problematyka podmiotowych skutków doświadczenia moralności była obecna przede wszystkim w traktacie o cnotach. Ten sposób podejścia do etyki nie rozwijał jednak analizy podmiotowej strony doświadczenia moralności. W tym kontekście rozwój koncepcji wyboru podstawowego uznać należy za wzbogacenie tradycyjnej nauki o cnotach. We współczesnej refleksji filozoficznej niewątpliwym wkład w rozwój doświadczenia moralności wnieśli zwolennicy metody fenomenologicznej (Scheller, von Hildebrand, Wojtyła). Por. J. Merecki, *Spór o prawo naturalne...*, s. 132.

<sup>60</sup> J. Nagórny, *Wybór podstawowy a konkretne decyzje moralne...*, s. 81, 82.

<sup>61</sup> Por. D. Tetamanzì, *Teologia morale e peccato: alcune discussioni attuali*, „La Scuola Cattolica” 1987, 115, nr 5–6, s. 652, 653.

wienia, choć nie traci samej wiary, jeśli nie jest to grzech niewiary<sup>62</sup>. Innymi słowy, człowiek mimo popełnienia grzechu śmiertelnego mógłby nie zniszczyć wyboru podstawowego, jeśli rozumiałoby się go jako akt wiary<sup>63</sup>.

Odnosząc się do niezaprzeczalnych wartości koncepcji wyboru podstawowego, należy zwrócić uwagę na pewne dwuznaczności i błędy w samej jego teorii. Spośród wielu błędów należy wyróżnić ten pogląd, w którym uważa się za zbyteczny albo przesadzony problem konkretnego aktu moralnego w wyborze podstawowym. D. Tettamanzi zauważa, że w akcie moralnym można wymienić dwa jego istotne elementy: wolną wolę i odniesienie do normy moralnej. W odniesieniu do pierwszego elementu akt moralny był nazywany w języku scholastycznym *actus humanus* w odróżnieniu od *actus hominis*, który nie zawierał wolnej woli, choć był dokonany przez człowieka. To ukazuje, że już w tradycyjnej definicji aktu moralnego można zauważyć głęboko osobowy charakter aktu moralnego, kiedy osoba działa w sposób ludzki, dokonując – dzięki wolności podstawowej – ukierunkowania na cel ostateczny (norma moralna). W takim rozumieniu można zdefiniować akt moralny jako akt, który wypływa z centrum osoby („serca”) i skierowany jest ku celowi ostatecznemu<sup>64</sup>.

Powyższe rozważania postulują odniesienie do tradycji augustyńsko-tomistycznej związanej z pojęciem celu ostatecznego (*finis ultimus*). Wyraża on osobowe ukierunkowanie dynamizmu moralnego człowieka, a więc oznacza „globalną intencję” osoby skierowaną na cel ostateczny<sup>65</sup>. To z kolei ukazuje, że wybór podstawowy od wewnątrz ożywia i kieruje konkretnymi decyzjami i działaniami moralnymi, a one wpływają na jakość decyzji fundamentalnej i ją istotnie określają. Tym samym w materialności konkretnych decyzji i działań moralnych realizuje się zarówno wybór podstawowy, jak i sens treściowy moralnego działania, czyli jego wymiar przedmiotowy<sup>66</sup>. Zatem wybór fundamentalny tylko wtedy staje się istotnym elementem interpretacyjnym działania moralnego, gdy urzeczywistnia się w konkretnych decyzjach moralnych, a nie zatrzymuje się tylko na intencjonalności człowieka. Czyny bowiem ludzkie są podporządkowane dobru moralnemu i ostatecznemu celowi (Bogu), a to oznacza, że nie wystarczy dobra intencja, ale musi jej towarzyszyć prawidłowy wybór konkretnych aktów moralnych, które odpowiadają dobru osoby ludzkiej<sup>67</sup>.

Słusznie zauważa się, że nie istnieje akt moralny sam w sobie, czyli bez osoby, która działa. Akt moralny bowiem jest zawsze sposobem wyrażenia i urzeczywistnienia się osoby. W tym sensie w akcie moralnym zbiega się jego podwójne

<sup>62</sup> Por. Sobór Trydencki, *Dekret o usprawiedliwieniu*, [w:] *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst łaciński i polski. Lateran V, Trydent, Watykan I (1511–1870)*, red. A. Baron, H. Pietras, t. IV, Kraków 2004, s. 307.

<sup>63</sup> Por. D. Tettamanzi, *Temi di morale fondamentale...*, s. 230.

<sup>64</sup> Por. tenże, *L'opzione morale fondamentale*, „La Rivista del Clero Italiano” 1971, 52, nr 12, s. 39.

<sup>65</sup> Por. J. von Spindelböck, *Grundentscheidung und konkrete sittliche Verhaltensweisen...*, s. 208, 209.

<sup>66</sup> Por. tamże, s. 206; E. Torończak, *Wpływ wyboru podstawowego na formację moralną człowieka...*, s. 238.

<sup>67</sup> Por. J. Nagórny, *Opcja fundamentalna w praktyce życia chrześcijańskiego...*, s. 95.

ureczywistnienie. Z jednej strony jest to akt konkretny, odniesiony do konkretnej wartości, a z drugiej strony jest to akt samej osoby, wypływający z jej centrum, określający osobę w jej odniesieniu do Boga. Kiedy zatem człowiek realizuje konkretną wartość, nie odnosi się tylko do niej, ale realizuje siebie jako osobę wezwaną przez Boga<sup>68</sup>. W tym duchu wypowiada się również Ph. Delhaye, gdy stwierdza, że kiedy człowiek działa w sposób wolny, wtedy jego wola nie skupia się w swoim działaniu wyłącznie na konkretnym przedmiocie, czyli wyborze konkretnego dobra lub zła moralnego, ale ogólnie (wewnętrznie) ukierunkowuje się w stronę dobra lub zła, a tym samym opowiada się za Bogiem lub przeciwko Niemu<sup>69</sup>. Tym samym w strukturze aktu moralnego można wyróżnić, przynajmniej logicznie, dwa jego aspekty. Wybór ze strony woli aktu konkretnego (sprawiedliwość, posłuszeństwo itp.) i wybór celu ostatecznego ze strony głębokiego centrum osoby „przez” i „w” akcie szczegółowym. Jeśli wola dokonuje wyboru szczegółowego aktu, to jednocześnie odnosi go do celu ostatecznego, nadając mu wartość moralną. Dlatego też konkretny akt moralny można nazywać w ścisłym tego słowa znaczeniu moralnym, ponieważ przez „niego” i „w” nim osoba realizuje się jako osoba wobec wzywającego Boga, ukierunkowując się ku Niemu<sup>70</sup>. Warto dodać, że konkretny akt moralny nie jest tylko zgodą lub zaprzeczeniem konkretnej normy moralnej, ale jest w tym samym czasie wiernością i akceptacją Boga lub opozycją i nieposłuszeństwem względem Niego<sup>71</sup>.

## Podsumowanie

Człowiek nie jest w stanie nieustannie i bez żadnych trudności potwierdzać w życiu swojego wyboru podstawowego. W konkretnych wyborach i aktach moralnych pojawiają się bowiem pewne trudności i uwarunkowania czasowo-prze-strzenne, które pochodzą z różnych dyspozycji psychicznych nie do końca kontrolowanych przez człowieka. To jednak nie może prowadzić do pomniejszania znaczenia obiektywnego wymiaru wyborów i czynów moralnych. Jeśli nawet uważa się, że doktryna tradycyjna przeceniała wagę przedmiotu aktu moralnego, to w niektórych współczesnych ujęciach moralności docenia się go zbyt mało albo wręcz minimalizuje, a tego nie da się pogodzić z doktryną moralną Kościoła. Nie można zatem konkretnych aktów moralnych sprowadzić jedynie do pewnych „znaków” intencji fundamentalnej, co widoczne jest w niektórych koncepcjach tzw. nowej teologii moralnej. Takie poglądy mają swoje źródło w fałszywej autonomii działania moralnego, gdzie podkreśla się do tego stopnia znaczenie intencji człowieka, że konkretne wybory i akty moralne pozbawia się wartości moralnej. W rzeczywistości prowadzi to do radykalnego oddzielenia wymiaru transcenden-

<sup>68</sup> Por. D. Tettamanzi, *Temi di morale fondamentale...*, s. 193.

<sup>69</sup> Por. Ph. Delhaye, *L'option fondamentale en morale*, „Studia Moralia” 1976, 14, s. 49, 50.

<sup>70</sup> Por. D. Tettamanzi, *Temi di morale fondamentale...*, s. 192–195.

<sup>71</sup> Por. Ph. Delhaye, *L'option fondamentale en morale...*, s. 55.

talnego od wymiaru kategorialnego działania człowieka, u podłoża którego znajduje się dualizm antropologiczny.

Przyjmując jednak integralną antropologię, gdzie moralność podmiotowa (subiektywna) jest bardzo mocno wpisana w moralność obiektywną, należy stwierdzić, że wymiar przedmiotowy działania ludzkiego nie jest tylko jakimś „znakiem” aktu moralnego, ale jest konkretnym wezwaniem dla człowieka, poprzez które objawia się mu wola Boga. To właśnie poprzez konkretne (kategorialne) wybory i akty moralne sam Bóg wzywa i zobowiązuje człowieka do podjęcia świadomej i odpowiedzialnej decyzji moralnej, adekwatnej do wagi przedmiotu aktu moralnego. Jeśli zatem moralność chrześcijańska zostałaby zredukowana tylko do obszaru wyboru podstawowego, istniałoby realne niebezpieczeństwo zagubienia jej charakteru integralnego, gdzie czynnik podmiotowy wpisany jest w przedmiotowy wymiar moralności (obiektywny). Należy jednak wyraźnie stwierdzić, że w doktrynie moralnej Kościoła kategorialność postępowania moralnego pozostaje nadal zasadniczym kryterium weryfikującym prawdę o wyborze podstawowym człowieka, czy jest on „za”, czy też „przeciw” Bogu.

## **GRUNDENTSCHEIDUNG UND KONKRETE SITTLICHE ENTSCHEIDUNGEN**

### **Z u s a m m e n f a s s u n g**

Wenn die Grundentscheidung nicht immer die Ganzheit der menschlichen Existenz logisch und eindeutig einordnen zu lassen vermag, so darf auch die moralische Bewertung des menschlichen Verhaltens nicht nur von ihr, sondern auch von einzelnen, objektiv betrachteten Taten, abhängen. Zweifellos, der Theorie der Grundentscheidung geht es darum, Eindimensionalität des sittlichen Aktes zu überwinden und dieser als ganzheitliche Struktur, in der sowohl objektive wie auch subjektive Momente der Sittlichkeit erfasst worden sind, zu besinnen. Hier liegt auch der Grund dafür, dass die Transzendentalität und Kategorialität des sittlichen Aktes, als für sich einander komplementären Ausdrucksweisen des moralischen Dynamismus der menschlichen Person, anzusehen sind. Es muss jedoch auch daran gedacht werden, dass jeder Mensch eine bestimmte, ontologische Struktur innehat, auf die sich die Wirkungsstruktur der menschlichen Vorgänge stützt. Das bedeutet, dass die rechtmässigen anthropologischen und metaphysischen Voraussetzungen für die Grundentscheidung, ihr legitimes Verständnis und berechtigte praktische Anwendung im moralischen Leben, implizieren sollen. Wenn jedoch die christliche Moral, allein im Bereich der Grundentscheidung eingeschlossen und auf sie allein reduziert werden sollte, so entstünde eine reale Gefahr, das integrale Wesen der Sittlichkeit, wo der subjektive Moment in den objektiven eingeschrieben wird, verlieren zu lassen. Somit bleibt das Kategoriale des sittlichen Vorgehens des Menschen als Kennzeichen zur Bewertung der Grundentscheidung: ob sie sich fundamental *für* oder *gegen* Gott richtet?

Ks. JAN TWARDY

Uniwersytet Śląski w Katowicach

## KAZNODZIEJSKIE ODDZIAŁYWANIE NA SFERĘ WOLITYWNĄ SŁUCHACZY

Do głównych zadań kaznodziei należy jednoczenie woli słuchaczy z wolą Bożą, aby ją wypełniali w codziennym życiu. Kazanie jest nie tylko pouczeniem, indoktrynacją, działaniem kaznodziei na sferę intelektualną słuchaczy, czemu służy wykład prawdy i jej argumentacja, lecz także formą apelu i zachęty, w pewnym sensie namową do dobrego, stanowi formę perswazji, czyli sztuki przekonywania (*ars persuadendi*). Chcąc przekonać słuchaczy, należy starannie wyłożyć prawdę, posłużyć się odpowiednią argumentacją i wpływać na ich sferę wolitywną. Nie jest to forma przymusu, ale chodzi o to, żeby słuchacze sami zechcieli przyjąć i wypełniać słowo Boże. Dlatego celem kaznodziejskiego oddziaływania jest sfera wolitywna człowieka, która pozostaje pod wpływem jego rozumu, wyobraźni i uczuć. Ponieważ współcześni homileci polscy mało piszą na ten temat, dlatego sięgniemy do homiletyki XIX i pierwszej połowy XX w.

Omawiając powyższe zagadnienie, zwrócimy najpierw uwagę na to, że sferą wolitywną człowieka żywo interesowali się dawniejsi polscy homileci. Następnie uwydatnimy sposoby oddziaływania na sferę wolitywną słuchaczy kazań.

### 1. Zainteresowania homiletów sferą wolitywną człowieka

Zainteresowanie homiletów wolą człowieka wypływa z samego procesu przekonywania, który jest złożony. Nie wystarcza bowiem autorytet moralny i intelektualny kaznodziei, jego interesujący wykład prawdy i przekonujące dowodzenie. Kazanie nie może być jedynie suchą informacją, ale powinno wpływać na całego człowieka, wszystkie sfery jego psychiki, a w tym również pozyskiwać jego sferę wolitywną.

Bóg, stwarzając człowieka, obdarzył go rozumem i wolną wolą. Z Pisma Świętego wiemy, że Bóg zwraca się do całego człowieka, apeluje do jego myślenia i chcenia<sup>1</sup>. Człowiek jednak, wskutek grzechu pierworodnego, doświadcza dziwnego i niepojętego rozdwojenia pomiędzy umysłem i sercem, które jest symbolem sumienia. Chrystus mówi: „Z serca bowiem pochodzą złe myśli, zabójstwa,

---

<sup>1</sup> Z. Piłch, *Wykład zasad kościelnej wymowy*, Poznań 1958, s. 196.

czyny nierządne, kradzieże, fałszywe świadectwa, przekleństwa” (Mt 15, 19). Stąd też w posłudze słowa Bożego należy wpływać na sumienia słuchaczy, co dokonuje się przez umiejętny wpływ na ich wolę. Zainteresowanie, pouczenie i przekonanie słuchaczy stanowi dopiero pierwszy etap pracy kaznodziei, gdyż znajomość prawa Bożego, wiedza nie oznaczają jeszcze przemiany życia i postępowania<sup>2</sup>. Kaznodzieja dopiero wtedy spełni swoje zadanie „jeżeli jego nauka (za łaską Bożą) zrodzi mocne postanowienia, dobre uczynki, naprawi złą wolę, pociągnie do postępu w cnocie i do wytrwałości”<sup>3</sup>. Nie chodzi zatem o budzenie dobrych chęci, chwilowy zapał, rozbudzenie uczuć, ale o przełamanie egoizmu, zdolność do ofiar i poświęceń, o czym świadczy konkretne działanie. Dlatego kaznodzieja musi pociągnąć wolną wolę słuchacza, niejako wstrząsnąć nim, zapalić go do dobrego<sup>4</sup>. Każdy bowiem człowiek posiada skłonność do dobrego i złego. Należy więc poruszyć serce słuchacza, aby zechciał odrzucać zło, a wybierać dobro<sup>5</sup>.

Według ks. Aleksandra Ważyńskiego w sercu człowieka, czyli siedlisku woli, jest wiele szlachetnych dążeń i pragnień, które przez umiejętną mowę można pobudzić do działania. Mimo oporu ze strony słuchacza, kaznodzieja może doprowadzić do zmiany sądów i uczuć, a nawet do nienawiści zła, które człowiek polubił, oraz do miłości dobra, którego dotychczas nie lubił<sup>6</sup>. Nie chodzi tu o budzenie uczuć przejściowych, jak to ma miejsce w przypadku świeckiej sztuki dramatycznej, ale chodzi o budzenie uczuć głębokich i trwałych<sup>7</sup>. Według Bronisława Markiewicza, uczucia „nadwątlają opór woli, a także przeciągają rozum na swoją stronę i w ten sposób cel zostaje osiągnięty”<sup>8</sup>.

Zadaniem kaznodziei jest poruszyć serce słuchacza, tak działać na uczucia, aby przełamać opór jego woli. Alojzy Jougan twierdzi, że klucz do rozumu i woli mieści się często w sercu człowieka<sup>9</sup>. Według tego autora, przez wyjaśnienie, uzasadnienie i zastosowanie prawdy kaznodzieja działa na rozum słuchacza, a chcąc osiągnąć cel kazania, powinien odwoływać się do pobudek, zachęcać i skłaniać do umiłowania i wykonania prawa Bożego<sup>10</sup>. Bp Paweł Keppler wskazuje, że konieczna jest zgodna współpraca umysłu, uczuć i woli, dzięki której „kreślą one pewien plan wzajemnej rozprawy, ustalając wcześniej związek myśli, a następnie wyrażając je w odpowiedniej formie”<sup>11</sup>. Wymaga to najpierw umiejętnego działania kaznodziei na umysł, a następnie uwzględniania całej sfery wolitywnej człowieka. Według

<sup>2</sup> A. Lipnicki, *Zasady kaznodziejstwa*, t. I, Wilno 1860, s. 162–163; J. Wilczek, *Pastoralna*, t. 1: *O homiletyce*, Kraków 1864, s. 97; J. Krukowski, *Teologia pasterska katolicka*, t. I, Przemysł 1869, s. 115, 185, 187.

<sup>3</sup> J. Krukowski, *Teologia pasterska...*, s. 185.

<sup>4</sup> Tamże, s. 186; J. Szpaderski, *O zasadach wymowy*, t. I, Kraków 1870, s. 155.

<sup>5</sup> J. Szpaderski, *O zasadach wymowy...*, s. 155, 158; A. Ważyński, *Homiletyka*, Kraków 1891, s. 88.

<sup>6</sup> A. Ważyński, *Homiletyka...*, s. 69, 88.

<sup>7</sup> B. Markiewicz, *O wymowie kaznodziejskiej*, Kraków 1898, s. 220, 221.

<sup>8</sup> Tamże, s. 222.

<sup>9</sup> *Nauki katechizmowe*, Lwów 1903, s. 247.

<sup>10</sup> Tamże, s. 247.

<sup>11</sup> *Ambona i jej znaczenie w naszych czasach*, Płock 1914, s. 82, 83.

ks. Władysława Krynickiego, głoszenie kazania podobne jest do wznoszenia trwałej budowli, którą jest uświęcenie człowieka. Nie polega ono jedynie na poznaniu i uznaniu prawdy, na samej wiedzy i wierze, ale konieczne jest, aby prawda Boża uświęciła całego człowieka, co wymaga zaangażowania wszystkich władz duszy słuchacza, a nie tylko rozumu i uczucia. Wyrazem tego jest życie według wiary, co oznacza stałą skłonność woli do pełnienia nakazów moralnych<sup>12</sup>.

Zdaniem ks. Henryka Haducha, o skuteczności kazania decyduje odpowiednie działanie kaznodziei na wszystkie władze człowieka, szczególnie zaś działanie na wolę, co dokonuje się poprzez odpowiednie jej naturze pobudki<sup>13</sup>. Dowodzenie z natury działa na rozum, a przez niego pośrednio na wolę, nie zawsze jednak może ją skłonić do działania. Wola człowieka kieruje się bowiem swoimi pobudkami, które mają na nią wpływ, nieraz nawet wbrew najpoważniejszym dowodom rozumowym. Pobudki te można uaktywnić nie tylko przez działanie na rozum, ale także przez wpływ na uczucia i wyobraźnię, a wtedy zaangażuje się sfera wolitywna<sup>13</sup>.

Wpływ kaznodziei na wolę najpełniej uwydatnił ks. Zygmunt Pilch, porównując kazanie do komunikacji dusz – mówiącego i słuchających. Kaznodzieja angażuje w to działanie całą swoją osobę – jego rozum wpływa na umysły wiernych, wyobraźnia i uczucie rozpalają wyobraźnię i uczucia słuchaczy, a wola wywiera nacisk na ich wolę. W ten sposób oddziałują na siebie sfera wolitywna kaznodziei i sfera wolitywna słuchaczy<sup>14</sup>. Należy jednak równolegle oddziaływać na rozum i wolę słuchaczy, co wynika z istoty kazania, które powinno wpływać na całą psychikę człowieka. Nie osiągnie się tego przez działanie jednostronne, czyli czysto intelektualne. Stąd też kaznodzieja musi przez wyobraźnię działać na umysł, uczucia i wolę słuchaczy, gdyż „bez tej żywej, skutecznej akcji nie może być mowy o właściwym kazaniu”<sup>15</sup>. Niejako cały kaznodzieja, cała jego osobowość wpływa na całą osobowość słuchacza. „Kaznodzieja, porywając wyobraźnię i rozpalając uczucia, które wstrząsają do głębi duszę słuchacza, nakłania wolę do ostatecznych decyzji. Uwzględnianie więc całej sfery wolitywnej gwarantuje żywą i skuteczną akcję kazaniową. I tylko wtedy można mówić o realizacji celu kaznodziejstwa, którym jest chwała Boża i zbawienie dusz”<sup>16</sup>.

Zadaniem kaznodziei jest skłanianie rozumu do uznania i przyjęcia prawdy Bożej, a woli – do jej wypełniania. Nie może zatem ambona stać się miejscem krzewienia jednostronnego intelektualizmu w formie oświecania rozumu i bawienia słuchaczy nowością i oryginalnością kazań. Ukazując prawdę w całym jej

<sup>12</sup> W. Krynicki, *Wymowa święta*, wyd. 2, Poznań 1921, s. 69.

<sup>13</sup> H. Haduch, *Zasady wymowy ogólnej o kościelnej*, Kraków 1927, s. 36, 37.

<sup>14</sup> Z. Pilch, *Wykład zasad...*, s. 202–203; tenże, *Wpływ na słuchaczy*, [w:] *Homiletyka duszpasterska*, Kielce 1935, s. 111: „Kazanie ze swej istoty jest usilnym oddziaływaniem kaznodziei na otaczających go słuchaczy”.

<sup>15</sup> Z. Pilch, *Wpływ na słuchaczy...*, s. 111; tenże, *Wykład zasad...*, s. 197; T. Jachimowski, *Kazania radiowe*, [w:] *Homiletyka duszpasterska*, Kielce 1935, s. 457.

<sup>16</sup> R. Mokrzycki, *Znaczenie oddziaływania na wolę słuchaczy w świetle polskich podręczników homiletyki drugiej połowy XIX i pierwszej połowy XX wieku*, Lublin 1993 (mps, Arch. Bibl.KUL), s. 10.



pięknie, należy u słuchaczy rozbudzać miłość i skłaniać ich do działania. Nie jest to jednak proste, gdyż natura ludzka jest bardziej skłonna do złego niż do dobrego. Św. Paweł w liście do Rzymian pisze: „Jestem bowiem świadom, że we mnie, to jest w moim ciele, nie mieszka dobro: bo łatwo przychodzi mi dobro chcieć, ale wykonać – nie. Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię to zło, którego nie chcę” (Rz 7,18–19).

Chcąc umiejętnie wpływać na wolę słuchaczy, trzeba ją dobrze poznać. Dlatego homileci zajmują się bliżej tą sferą duchową człowieka. O problemie woli traktuje psychologia, która zajmuje się człowiekiem pod kątem jego przeżyć wewnętrznych, wszystkich przejawów jego świadomości. Natomiast homiletyka, której przedmiotem jest przekazywanie słowa Bożego, musi odpowiedzieć na pytanie, jak kaznodzieja ma dotrzeć do najgłębszych sfer świadomości i mentalności słuchacza, odpowiednio do niego trafić, aby mógł przyjąć i realizować usłyszane słowo. Stąd też w przekazywaniu objawienia Bożego nieodzowna jest znajomość sfer psychicznych człowieka<sup>17</sup>.

Z autorów podręczników homiletyki drugiej połowy XIX i pierwszej połowy XX w. ks. Zygmunt Pilch w sposób jasny i usystematyzowany przybliży problem woli, wyróżniając jej naturę i przedmiot<sup>18</sup>. Dlatego też, opierając się na tym podziale, przeprowadzimy kolejne rozważania, zajmując się najpierw naturą woli.

Według ks. Pilcha, wola nie jest władzą ślepa, ale rozumną i niezależną, stanowi wielką siłę duchową, a o jej znaczeniu decyduje poczucie wolności<sup>19</sup>. Nie można jej utożsamiać lub mieszać z pożądaniem zmysłowym, które ślepo dąży do jakiegoś przedmiotu, a wola jako władza rozumna stanowi czynnik hamujący ten popęd. W świetle psychologii przedmiotem formalnym pożądania zmysłowego jest dobro konkretne, dostępne dla zmysłów<sup>20</sup>. Przedmiotem tym może zajmować się rozum, wyobraźnia i uczucie<sup>21</sup>. Natomiast przedmiotem formalnym woli jest dobro jako dobro<sup>22</sup>. Zachodzą bowiem istotne różnice między pożądaniem zmysłowym a wolą rozumną, co na jasnym przykładzie przedstawia psycholog Franciszek Gabryl<sup>23</sup>.

<sup>17</sup> Mimo że każdy z autorów omawianych podręczników odwołuje się do tych psychicznych uwarunkowań słuchaczy, jedni czynią to w mniejszym, drudzy w większym stopniu, jak np. ks. B. Markiewicz (*O wymowie kaznodziejskiej...*, s. 222–234).

<sup>18</sup> Z. Pilch, *Wykład zasad...*, s. 260–262; tenże, *Wpływ na słuchaczy...*, s. 155, 156.

<sup>19</sup> Tenże, *Wykład zasad...*, s. 260–262.

<sup>20</sup> F. Gabryl, *Psychologia*, Kraków 1906, s. 318–319.

<sup>21</sup> Z. Pilch, *Wykład zasad...*, s. 260.

<sup>22</sup> F. Gabryl, *Psychologia...*, s. 316.

<sup>23</sup> „Przypuśćmy, że na dworze świeci prześliczne słońko, w ogrodzie drzewa okryte wspaniałym kwieciami – siedzieć w takim czasie wśród czterech ścian, rzecz nudna i przykra, słońko wabi do przechadzki, budzi się popęd do ruchu. Zjawia się jednak protest rozumu; wszak teraz czas do pracy, która musi być wykończona w czasie oznaczonym; rozpoczyna się walka przyjemności, jaką przyrzeka nastęrczyć przechadzka, z obowiązkiem, nakładającym pęta twarde na popęd ruchu. Rozum, jak sędzia, waży powody, które przemawiają za jedną i drugą stroną; czasem przyjemność umie się tak przymilić, odegrać rolę przyjaciela najzyczliwszego, że rozum gotów opuścić nieco ze swej stałości, zwłaszcza że przyjemność przedkłada, jako że nie chce uszczuplać praw obowiązku, że im się stanie zadość po przechadźce, że po odświeżeniu sił praca szybciej pójdzie; następuje decyzja, postanowienie pójścia na przechadzkę, przebranie się w inne suknie, wyjście z domu i sama przechadzka”. (*Psychologia...*, s. 316).

Istotną i najbardziej charakterystyczną cechą woli jest jej wolność. Nie wszystkie jednak czynności wykonuje człowiek dobrowolnie, np. czynności fizjologiczne, jak oddychanie, trawienie dokonują się bez udziału naszej woli, niektóre nasze czynności są odruchowe, jak np. ucieczka przed zagrażającym niebezpieczeństwem. „Dzięki wolnej woli człowiek jest najdoskonalszą istotą na ziemi. Żadna bowiem materialna ani duchowa siła nie zmusi go ani nie nakłoni do jakiegoś aktu, jeżeli on tego nie zechce”<sup>24</sup>. Być wolnym oznacza również być nieskrępowanym i nie podlegać przymusowi, który może pochodzić z zewnątrz, np. pobyt w więzieniu, lub z wewnątrz, np. konieczność ugruntowana w stanie psychiki<sup>25</sup>. Ks. Pilch wyraża to następująco: „Człowiek ma to poczucie, że może chcieć lub nie chcieć i dla samej zasady niechcenia może się opierać, choćby zużyto przeciw niemu wszystkie środki perswazji i przymusu”<sup>26</sup>. Tę możliwość wolnego wyboru określa się jako wolność wewnętrzną albo psychologiczną<sup>27</sup>. O wolności woli świadczy dobitnie taka sytuacja, gdy żadne czynniki nie są w stanie wymusić wewnętrznej zgody człowieka na podjęcie jakiegoś działania. Typowym przykładem są męczennicy oddający życie za wiarę.

Wolność w znaczeniu pozytywnym jest wtedy, gdy człowiek ma możliwość wyboru spośród dwóch lub więcej poznanych wartości, a jego czyn opiera się na rozwadze. Według ks. Pilcha, otwiera się tu perspektywa działania dla kaznodziei, który przez swoją wymowę może tak wpłynąć na człowieka i pobudzić go od wewnątrz, że sam się skłoni do odpowiedniego działania lub zaniechania go<sup>28</sup>. W tym sensie pod koniec XIX w. ks. Markiewicz pisał o „nadwątłaniu oporu woli” przez wymowę, co według niego nie oznaczało naruszania jej wolności, ale skłonienie człowieka do działania<sup>29</sup>.

Wolna wola człowieka świadczy o godności moralnej człowieka, a na jej straży, jak stwierdza ks. Pilch, stoi wielka siła duchowa, czyli sumienie. Dlatego zadaniem kaznodziei jest kształtowanie sumienia słuchaczy, aby przez nie mógł wpływać na ich wolę i działanie. Grzechy łamią i wypaczają sumienie, natomiast słowo Boże budzi je i oczyszcza, a tym samym służy urabianiu woli słuchaczy. Z ko-

<sup>24</sup> R. Mokrzycki, *Znaczenie oddziaływania na wolę...*, s. 12.

<sup>25</sup> J. Pastuszka, *Psychologia ogólna*, t. II, Lublin 1947, s. 83.

<sup>26</sup> Z. Pilch, *Wykład zasad...*, s. 261

<sup>27</sup> F. Gabryl, *Psychologia...*, s. 323. Pisze on, że istota wolności woli polega na władaniu sobą, na możliwości spełniania czynów pewnych, czyli możliwości stawania się ich przyczyną. (Tamże, s. 323).

<sup>28</sup> Z. Pilch, *Wykład zasad...*, s. 261

<sup>29</sup> „Uczucia przez mowę obudzone, nie tylko «nadwątłają opór woli», ale nadto przeciągają rozum na swoją stronę; a wtedy słuchacz nie czuje tak jak widzi, ale tak widzi, jak czuje, powodując się uczuciem serca [...] gdy serce poruszy się ku pewnemu przedmiotowi albo odwróci się od jakiej rzeczy, choćby «poniewolnie» przez pośrednictwo mówcy, wówczas niewiele potrzeba do przychylenia się «czynnego» woli ku niemu albo do odwrócenia się «czynnego» czyli dobrowolnego od niej; wówczas niewiele potrzeba do wywołania czynu”. (B. Markiewicz, *O wymowie kaznodziejskiej...*, s. 222, 263). „Poruszenie serca albo uczuć samo przez się jest czynem «moralnie obojętnym». To samo można powiedzieć o wpływie, jaki wywierają uczucia na sąd, a przezeń na decyzję woli. Wynika stąd, iż używanie tego psychologicznego środka na postanowienie woli nie jest czynem złym, byle tylko cel, który mówca ma na oku, był wszechstronnie moralnie dobrym i myśli, którymi porusza uczucia, były rzetelne, prawdziwe, czyli zgodne z prawdą”. (Tamże s. 263).

lei dobrze ukształtowane sumienie otwiera człowieka na słuchanie słowa Bożego, jest sprzymierzeńcem kazania<sup>30</sup>. Człowiek, który z wiarą słucha słowa Bożego, zdolny jest nawet do wyrzeczeń i poświęceń. Ks. Pilch zauważa: „Każdy wysiłek woli, każde przełamanie się i zwycięstwo nad sobą czyni nas bardziej silnymi i odpornymi”<sup>31</sup>.

Przez kształtowanie sumienia kaznodzieja pobudza słuchaczy do podejmowania decyzji i wpływa na ich wolę, która staje się bardziej otwarta na działanie łaski Bożej. Posłuszeństwo Bogu nie ogranicza wolności człowieka, ale ją zwiększa, a wolność jest tym większa, im silniejsza jest wola. Według ks. Lipnickiego, wolna wola człowieka nie jest jakimś ślepym narzędziem, ale jest władzą, którą posługuje się Duch Święty<sup>32</sup>. Człowiek może jednak w inny sposób dowieść swojej wolnej woli, gdy przeciwstawi się Bogu, popełni grzech obrażający Stwórcę<sup>33</sup>. Dlatego trzeba, aby posługa słowa, „zbawiennie wpływała na człowieka, by się on sam rozwiązał od wewnątrz, aby zaniechał oporu, aby z dobrej woli, zdecydowanie przechylił się na stronę poddanego mu dobra”<sup>34</sup>.

Chcąc jednak zrozumieć motywy, którymi kieruje się człowiek w swoim życiu, należy z kolei zająć się przedmiotem, do którego kieruje się i dąży wola. Przedmiotem woli jest dobro i tylko dobro. Wola dąży jedynie do dobra, a nigdy do zła, chociaż czasem może to być dobro złudne, pozorne, subiektywne, ale zawsze traktowane jest jako dobro. Można powiedzieć obrazowo, że przedmiot woli występuje nieraz w szacie dobra, które jest jej zwyczajnym przedmiotem, ponieważ człowiek ze swej natury pragnie szczęścia, a to osiąga się przez posiadanie określonego dobra<sup>35</sup>. Posiadane dobro doczesne nie zaspokaja pragnień człowieka, lecz budzi tym żywszą tęsknotę za dobrem pełnym, szczęściem nieutralnym<sup>36</sup>. Tę wielką, głęboką i nienasyconą tęsknotę za dobrem i szczęściem może zaspokoić jedynie nieskończone i najdoskonalsze dobro, którym jest Bóg<sup>37</sup>. Ostatecznie więc człowiek miłuje to, czego pożąda i pragnie, do czego usilnie dąży, a z kolei miłość pobudza jego wolę. I odwrotnie, miłość ma swe źródło w sferze wolitywnej poruszanej przez dobro i piękno<sup>38</sup>. Ks. Krynicki pisze: „Co czło-

<sup>30</sup> Z. P i l c h, *Wykład zasad...*, s. 263, 264.

<sup>31</sup> Tamże, s. 264. „Im większa jest wola, tym lepiej obrazuje ona jedność osobowości. I przeciwnie – im człowiek objawia więcej niestałości, czy kaprysu – zdradza tym samym wewnętrzny chaos i brak zharmonizowanej jedności. Słaba wola ma miejsce wtedy, gdy urzeczywistnienie nie napotyka większych trudności” (M. D y b o w s k i, *Działanie woli*, Poznań 1946, s. 78).

<sup>32</sup> „Chociaż Duch Święty sprawia w nas chcenie i wykonanie tego, czego chce od nas; nie używa on jednak swobodnej woli naszej jakby ślepego narzędzia; zostawia jej pełną wolność uznania, wyrozumienia, upodobania i pokochania prawdy, aby z własnego wyboru, jako współczynna i współwykonawcza, zesłała się z Łaską Bożą, która ją wspiera” (A. L i p n i c k i, *Zasady kaznodziejstwa...*, s. 178).

<sup>33</sup> Z. P i l c h, *Wykład zasad...*, s. 279; por. F. G a b r y l, *Psychologia...*, s. 334–336.

<sup>34</sup> Z. P i l c h, *Wykład zasad...*, s. 261.

<sup>35</sup> „Wola z natury swej dąży do posiadania dobra (rzeczy przyjemnych, uszczęśliwiających), a unikania zła (rzeczy przykrych)” Z. P i l c h, *Wykład zasad...*, s. 261, 262).

<sup>36</sup> F. K w i a t k o w s k i, *Filozofia wieczysta*, t. II, Kraków 1948, s. 211.

<sup>37</sup> B. M a r k i e w i c z, *O wymowie kaznodziejskiej...*, s. 234, 235.

<sup>38</sup> „Rozum dąży do poznania prawdy, dobra i piękna i do przedstawienia tego samego woli, ta zaś dąży mocą uczucia do upodobania sobie w nich, do objęcia ich, do złączenia się z nimi i do ich używania. A ponieważ prawdą, pięknem i dobrem najdoskonalszym jest jedynie Pan Bóg, przeto skoro

wiek miłuje, tego pożąda, do tego dąży, to czyni; sama bowiem miłość ostatecznie porusza wolą”<sup>39</sup>.

Problem woli jest bardzo ważny, zarówno dla psychologii, która zajmuje się psychiką i duszą człowieka, jak i dla homiletyki, która dotyczy m.in. działania słowa Bożego w życiu człowieka, w najgłębszych sferach jego duszy. Wola człowieka jest władzą rozumną, której przedmiotem jest dobro jako dobro. Natomiast przedmiotem pożądania zmysłowego jest dobro konkretne, dostępne dla zmysłów, np. piękna pogoda, a w związku z tym potrzeba wyboru: praca w domu lub rozrywka.

Z dotychczasowych rozważań wynika, że homileci XIX i pierwszej połowy XX w. zgodnie wskazują na ścisły związek pomiędzy skutecznością kazania a działaniem na sferę woli słuchaczy.

## 2. Sposoby oddziaływania na wolę słuchaczy

Perswadujący kaznodzieja, chcąc pobudzić wolę słuchacza do działania, musi żywo i wymownie przedstawić mu jakieś dobro cząstkowe, które będzie chciał osiągnąć po wcześniejszym poznaniu go. Podobnie, przedstawiając zło, służy słowu wpłynie skutecznie na słuchacza, by go zniechęcić i odwrócić jego wolę od grzechu<sup>40</sup>. To dobro, które pobudza wolę do chcenia, pragnienia lub pożądania, nazywa się pobudką lub motywem działania<sup>41</sup>. Dowody działają na rozum, przekonują o jakiejś prawdzie, natomiast motywy działają na wolę, uwydatniają, że coś jest dobre lub złe, przyjemne lub przykre, użyteczne lub szkodliwe. Przekonanie rozumu nie oznacza jeszcze działania na wolę słuchaczy, gdyż wiedzieć i chcieć to często dwie różne rzeczy, szczególnie wtedy, gdy wchodzi w grę namiętność i nawyki<sup>42</sup>. Nie wystarczy zatem informacja i poznanie, ale, według Pilcha, do-

---

dusza, władzą poznawczą oświecona przez łaskę Bożą, pozna Go jako najwyższe dobro, odczuwa natychmiast w swej woli pewne upodobanie, a potem wzruszenie, pociąg i pożądanie połączenia się z Nim, aby Go osiągnąć i Nim się cieszyć. I właśnie to upodobanie, to wzruszenie, ten pociąg i to pożądanie nazywa się miłością” (Tamże, s. 234).

<sup>39</sup> *Wymowa święta...*, s. 71.

<sup>40</sup> Z. P i l c h, *Wykład zasad...*, s. 262.

<sup>41</sup> „Powód, dla którego jakaś (osoba, właściwość, czynność) jest godne pragnienia, stanowi właśnie pobudkę lub motyw działania” (Z. P i l c h, *Wykład zasad...*, s. 262). Należy tu zaznaczyć, że istnieje pewna różnica między pragnieniem a chceniem. „Przy pragnieniach zachowujemy się biernie, jesteśmy świadkami ich ukazywania się, ich ścierania się o pierwszeństwo w zaspokojeniu, możemy słuchać ich głosów lub przytłumić je, zwracając uwagę na inny przedmiot; natomiast przez akt chcenia stajemy się przyczyną sprawczą jakiegoś skutku, za który też bierzemy odpowiedzialność, wychodzimy z roli świadka biernego, a za to pomagamy czynnie do urzeczywistnienia jakiegoś pragnienia” (F. G a b r y l, *Psychologia...*, s. 319).

<sup>42</sup> Z. P i l c h, *Wykład zasad...*, s. 262. „Wiedzieć i chcieć to dwie dziedziny dość różne, które nie chodzą ze sobą w parze; Video meliora proboque, deteriora sequor”. Ks. Markiewicz pisze, iż „wprawdzie zawisłość sądu człowieczego od uczuć nie należy do zalet jego natury i byłoby do życzenia, ażeby rozum wykonywał pełne zwierchnictwo, przysługujące mu z prawa nad sercem; ale z faktem należy się liczyć” (*O wymowie kaznodziejskiej...*, s. 223). Kontynuując tę refleksję, ks. Pilch stwierdza, że powodem takiego stanu rzeczy są przeszkody, na jakie wola – skądinąd słaba sama z siebie – napotyka w namiętnościach i nawykach. (*Wykład zasad...*, s. 263).

piero „nacisk rozumu, pobudek i mowa uczuć to siły skupione, które zdobywają okopy woli”<sup>43</sup>.

Najbardziej charakterystyczną cechą woli jest jej wolność. Stąd też poczucie wolności jest szczególną cechą człowieka i zarazem granicą oddziaływania kaznodziei, z czym musi się zawsze liczyć. Nie może bowiem naruszać wolności człowieka. Wolność w znaczeniu negatywnym oznacza, że żadna siła, materialna czy duchowa, nie nakłoni człowieka do jakiegoś aktu, jeżeli on sam tego nie zechce. Przymus może pochodzić zarówno z zewnątrz, jak i z wewnątrz. Wolność w znaczeniu pozytywnym oznacza możliwość wyboru spośród dwu lub więcej poznanych wartości. W związku z tym otwiera się szerokie pole działania kaznodziei, takiego wpływu jego wymowy, aby słuchacz w sposób wolny sam skłonił się do czynienia dobra i porzucenia zła.

Wolna wola świadczy o godności moralnej człowieka, a na straży tej godności stoi jego sumienie, nad którym powinien wytrwale pracować kaznodzieja. Naczelnym jego zadaniem jest kształtowanie prawidłowego i zdrowego sumienia słuchaczy, a przez to wywieranie prawidłowego wpływu na ich sferę wolitywną. Mając uformowane sumienie, wierni będą mogli z przekonaniem i w sposób wolny wybierać dobro i odrzucać zło. Tym bardziej, gdy otworzą się na działanie Ducha Świętego. Dlatego kaznodzieja będzie obiektywnie przedstawiał dobro i zło, aby słuchacz mógł dokonać właściwego wyboru.

Należy przy tym pamiętać, że skuteczność przekonywania zależy od właściwej perswazji: 1) informacyjno-pouczającej, będącej działaniem na rozum (*docere*); 2) estetycznej, polegającej na budzeniu uczuć (*delectare*); 3) pobudzającej lub zniewalającej, która wywiera wpływ na wolę (*movere*). Te trzy funkcje perswazji wzajemnie od siebie zależą i tylko ich połączenie decyduje o skuteczności przekonywania<sup>44</sup>. Nie wystarczy zatem sam wykład prawdy i jej argumentacja, ale konieczne jest działanie na sferę uczuciową i odpowiednia motywacja nakłaniająca wolę słuchacza. W świetle założeń psychologii proces przekonywania woli przebiega według czterech istotnych etapów, którymi są: poznanie – rozważanie – decyzja – działanie<sup>45</sup>. Widzimy więc, że oddziaływanie kaznodziei na wolę słuchaczy jest sprawą złożoną, gdyż pozostaje w ścisłym związku z oddziaływaniem na sferę intelektualną, uczuciową i wyobraźniową.

Właściwa perswazja decyduje w pewnym stopniu o skuteczności pracy kaznodziei. Człowiek jest jednak istotą bardzo złożoną, podlega namiętnościom, nawykom i różnym wpływom wewnętrznym i zewnętrznym. Dlatego nie wystarczy jednorazowe przekonanie jego rozumu, ale potrzeba silnego impulsu, który wpłynąłby na wolę w celu podjęcia dobrej decyzji<sup>46</sup>. Jako istota rozumna człowiek ma prze-

<sup>43</sup> Z. Piłch, *Wykład zasad...*, s. 263.

<sup>44</sup> M. Korolko, *Sztuka retoryki*, Warszawa 1990, s. 45–47; F. Gabryl, *Psychologia...*, s. 316, 317; R. Mokrzycki, *Znaczenie oddziaływania na wolę...*, s. 18.

<sup>45</sup> F. Gabryl, *Psychologia...*, s. 316, 317.

<sup>46</sup> Z. Piłch, *Wykład zasad...*, s. 263.

de wszystkim obowiązek poznać wolę Bożą i jej się podporządkować<sup>47</sup>. Dlatego kaznodzieja musi nie tylko zainteresować słuchaczy, ale powinien nauczyć ich życia według Ewangelii, a więc skłonić ich wolę do dobrego, utwierdzać w dobrym postępowaniu, odwozić od grzechów, prowadzić do poprawy i pokuty<sup>48</sup>. Według ks. Józefa Krukowskiego, kazanie powinno być mocne, praktyczne, natarczywe i skuteczne, a z pomocą łaski Bożej doprowadzi wiernych do mocnego postanowienia poprawy, pełnienia dobrych uczynków, postępu w cnocie i pobudzania do wytrwałości. Jeżeli kaznodzieja trafi do serc słuchaczy, będzie miał słuszny powód do chluby i radości<sup>49</sup>. Osiągnięcie takiego skutku zależy nie tylko od treści kazania (zachęta do wypełniania obowiązków, praktyki cnót oraz walki z wadami i grzechami), ale również zależy od kompozycji, języka i stylu oraz sposobu wygłoszenia (akcja kaznodziejska)<sup>50</sup>. Środki te jednak nie wystarczą, gdyż najważniejsze jest działanie łaski Bożej, która zwycięża ludzkie serca<sup>51</sup>. Im bardziej dojdzie do głosu słowo Boga, tym bardziej można liczyć na to, że słuchacze „obrócą się do szukania i zakładania skarbu w niebie”<sup>52</sup>.

Człowiek nie przynosi na świat doskonałej woli, lecz w miarę swojego rozwoju i doświadczenia życiowego hartuje ją, aż osiągnie odpowiedni poziom jej uzdolnień<sup>53</sup>. Stąd też praca nad urobieniem woli jest procesem długotrwałym i wymaga spełnienia pewnych warunków. Najpierw człowiek musi dobrze poznać samego siebie, swoje zalety i wady, które wymagają wykorzenia. W związku z tym kaznodzieja będzie wykazywał słuchaczom, że praca nad charakterem jest celowa, chociaż niełatwa, gdyż wymaga wielkiego samozaparć w realizacji norm moralnych zgodnie z przyjętym systemem wartości. Pomaga w tym przybliżanie wzorców osobowych, które są przykładem ukształtowanej woli. Dla człowieka wierzącego takim najdoskonalszym i najpełniejszym wzorem osobowości jest Jezus Chrystus<sup>54</sup>. Najlepszym ludzkim wzorem harmonii pomiędzy sferą intelektualną, uczuciową wyobraźniową jest Matka Boża. Tej harmonii osobowościowej uczyć również święci i błogosławieni oraz kandydaci na ołtarze tudzież wybitni chrześcijanie.

<sup>47</sup> „Należy wolę skłaniać, bo cała nauka Jezusa Chrystusa do tego dąży, by ją poznali i wykonali, zgodnie ze słowami: «Nie każdy, który mi mówi, Panie, Panie, wnijdzie do królestwa niebieskiego, ale kto czyni wolę Ojca mego, który jest w niebieszech»”. (J. Wilczek, *Pastoralna*, t. 1: *O homiletyce...*, s. 115).

<sup>48</sup> J. Krukowski, *Teologia pasterska...*, s. 185: „Gdyby się kaznodzieje tylko o to starali, aby swą mową zając słuchaczy, wówczas kościoły przerodziłyby się w teatry i sceny dramatyczne”.

<sup>49</sup> Tamże, s. 185, 186. „Obroną twierdzą jest serce ludzkie i trudną do wzięcia; przez długi czas trzeba uderzać taranem w to samo miejsce, w te twarde ściany, aby dokonać obszerne go wyłomu, przez który mógłby przypuścić szturm ostateczny”. (Tamże, s. 186).

<sup>50</sup> Tamże, s. 187; A. Lipnicki, *Zasady kaznodziejstwa...*, s. 162.

<sup>51</sup> „Ogień Boży, który wszystkiemu temu nadaje życie i moc nadludzką, zwycięża serca”, A. Lipnicki, *Zasady kaznodziejstwa...*, s. 162.

<sup>52</sup> Tamże, s. 162.

<sup>53</sup> „Jak bowiem mięśnie umacniają się przez gimnastykę, tak wola przez stałe ćwiczenia”. (Z. Pilch, *Wykład zasad...*, 264).

<sup>54</sup> Tamże, s. 262–264.

Kształtowanie woli dokonuje się przez ciągłą i systematyczną formację sumienia, rozwijanie u wiernych poczucia prawa i obowiązku, uczciwości i osobistej godności<sup>55</sup>. Dzięki głosowi sumienia uświadomią sobie swoje obowiązki względem Boga, samych siebie i bliźnich. Chcąc doskonalić poczucie obowiązku, kaznodzieja będzie wszczepiał w sumieniach słuchaczy pojęcia religijne i wartości moralne. Sumienie stoi na straży moralności, strzeże człowieka przed grzechem<sup>56</sup>. Dlatego też kaznodzieja powinien pouczać o wszystkich stanach sumienia, od wrażliwości na drobne uchybienia aż do zatwardziałości<sup>57</sup>. Konieczna jest zatem znajomość moralności słuchaczy, ich wad i grzechów oraz związanej z tym motywacji<sup>58</sup>. Znając wiernych, kaznodzieja oprze się na faktach, będzie mówił konkretnie, budził poczucie dobra i zła, wysubtelniał zmysł moralny, a przez to tak ukształtuje wolę słuchaczy, że sami będą się doskonalili<sup>59</sup>. Formacja woli zmierza do ukształtowania u słuchaczy sumienia dojrzałego, otwartego na słowo Boże, wrażliwego na dobro i zło, kierującego się poczuciem obowiązku i odpowiedzialności. Wymaga to, aby kaznodzieja częściej mówił o głosie sumienia i podawał odpowiednie przykłady, jak strzeże ono ludzkiej i chrześcijańskiej godności<sup>60</sup>.

Ks. Pilch poucza, że należy akcentować w kazaniu takie prawdy wiary, które mocniej działają na sumienie, a mianowicie wskazywać na majestat Boży, obecność Boga i Jego sprawiedliwość, rzeczy ostateczne, odpowiedzialność za życie bliźnich i za ojczyznę<sup>61</sup>. Wzywając do pracy nad wolą, kaznodzieja będzie pamiętał, że słowo Boże dokonuje przemiany człowieka, kształtuje jego wolę, jest skuteczne. Stąd płynie wielka odpowiedzialność za wierny przekaz tego słowa, głoszenie go z osobistym przekonaniem popartym przez świadectwo życia<sup>62</sup>. Ks. Szpaderski powołuje się na św. Augustyna, według którego kaznodzieja powinien usilnie starać się, by nakłonić słuchaczy do działania. Zwycięstwo kaznodziei polega na tym, że słuchacz gorąco pragnie tego, co mu się obiecuje, boi się tego, czym mu się grozi, nienawidzi tego, co się potępia, a chętnie przyjmuje rady i wskazania<sup>63</sup>.

Kształtowaniu woli sprzyja zakorzenione w sercu człowieka pragnienie dobra. Dlatego już od młodości należy pogłębiać u słuchaczy to pragnienie, uczyć ich właściwego postępowania i wytrwałego dążenia do dobra pełnego<sup>64</sup>. Według ks. Pilcha, „każdy wysiłek woli, każde przełamanie się, każde zwycięstwo nad so-

<sup>55</sup> Tamże, s. 263.

<sup>56</sup> „Sumienie jest wielką siłą stojącą na straży moralności, budzącą do czynu, oczyszczającą [...] Jest to zarazem wielki sprzymierzeniec słowa Bożego. Sumienie bowiem trwa razem z człowiekiem i niesie ogromne treści, które dopiero w miarę upływu lat i rozwoju osobowości wydają owoce” (Z. Pilch, *Wykład zasad...*, s. 264).

<sup>57</sup> W. Krynicki, *Wymowa święta...*, s. 69).

<sup>58</sup> J. Krukowski, *Teologia pasterska...*, s. 188.

<sup>59</sup> Z. Pilch, *Wykład zasad...*, s. 264.

<sup>60</sup> Tamże, s. 263, 264; W. Krynicki, *Wymowa święta...*, s. 72; J. Szpaderski, *O zasadach wymowy...*, s. 157.

<sup>61</sup> Z. Pilch, *Wykład zasad...*, s. 264.

<sup>62</sup> J. Wilczek, *Pastoralna*, t. 1: *O homiletyce...*, s. 97.

<sup>63</sup> J. Szpaderski, *O zasadach wymowy...*, s. 155, 156.

<sup>64</sup> Z. Pilch, *Wykład zasad...*, s. 264.

bą czyni nas bardziej silnymi i odpornymi”<sup>65</sup>. Należy zatem u słuchaczy wyzwolić energię wewnętrzną, przekonanie, odwagę, wolę przetrwania, męstwo, cierpliwość, chęć pokonania samego siebie. Chodzi o naśladowanie Chrystusa i czerpanie od Niego zbawczej mocy. Bóg bowiem wspiera swoją łaską tego, kto pragnie czynić dobro<sup>66</sup>.

Są różne sposoby oddziaływania na drugich, a spośród nich można wyróżnić: rozkaz, nagrodę i karę, przykład. Najprostszym sposobem jest rozkaz, który powinien być uzasadniony i przekonujący. Pismo Święte mówi o wielu rozkazach Boga, przykładem tego jest Dekalog. Stosowanie nagród i kar jest niebezpieczne, gdyż słuchacz może wykonać dobre czyny ze względu na nagrodę lub z lęku przed karą. Najlepszą formą oddziaływania jest wyrobienie u słuchaczy dobrego nawyku, uświadomienie im, że dobre uczynki wykonuje się ze względu na dobroć miłującego Boga<sup>67</sup>.

Ważnym środkiem oddziaływania na sferę woli wiernych są upomnienia gorliwego pasterza, które robią niekiedy na słuchaczach większe wrażenie niż same kazania. Upomnienia należy wygłaszać z szacunkiem dla słuchaczy i tylko wtedy, gdy zachodzi ważny powód i można spodziewać się dobrego ich przyjęcia<sup>68</sup>. Kaznodzieja jest wychowawcą i dlatego powinien jasno pouczać wiernych, jak mają w życiu postępować, odpowiednio do swojego wieku, płci, usposobienia i stanowiska<sup>69</sup>. Wpływ na wolę wspiera również gruntowna, zrozumiała i przekonująca argumentacja, w stosowaniu której nie zawsze musi się zaczynać od dowodów słabszych, ale można zacząć od mocniejszych, by silniej zadziałać na słuchaczy. Jeżeli przekonamy ich mocnym dowodem, to przyjmą także słabsze<sup>70</sup>.

W kształtowaniu sumienia i związanym z tym wpływem na wolę ważną rolę odgrywają motywy lub pobudki – nadprzyrodzone i naturalne<sup>71</sup>. Ks. J. Szpaderski zaznacza, że naturalne pobudki, wrodzone człowiekowi, należy uszlachetniać, sublimować, kierować ku Bogu. Kaznodzieja może nawet wykorzystać skłonność do słuchaczy do próżności w tym celu, by ich odwieść od złego, ustrzec przed hańbą i zniewagą<sup>72</sup>. Aby jednak motywy skutecznie działały na słuchacza, należy je

<sup>65</sup> Tamże, s. 264.

<sup>66</sup> Tamże, s. 265.

<sup>67</sup> Tamże, s. 264.

<sup>68</sup> A. Ważyński, *Homiletyka...*, s. 259. „Dobrze się zastanowiwszy nad mającym się zrobić upomnieniem, przestrzeżeniem, gorąco się też pomodliwszy, wejść na ambonę, z dobrocią i powagą przygotować uwagę słuchaczy; mówiąc np.: przestrzec was dziś winieniem; upomnieć w interesie własnego dobra waszego – przyjmijcie to z powolnością odpowiednią temu przywiązaniu, z jakim to wam przedkładał. Przyjmijcie to sami i opowiedzcie tym, którzy mnie słyszeć nie mogli itd., potem opowiedzieć krótko o co chodzi, krótko, bo rozwlekłość to osłabi – poprzec do dowodami bez wymówek, gróźb i łajania. Powiedzieć, jak postępować lepiej, jak nas do tego zobowiązuje pamięć na Boga i Jego sąd, wzgląd na dobro społeczne i własne, wzgląd na nagrodę lub karę, we wszystkim łagodząc gorycz wymówek, przez słodycz i wdzięk miłości”. (Tamże, s. 260).

<sup>69</sup> Z. Piłch, *Wpływ na słuchaczy...*, s. 165. „Unikać przesady, nie stawiać za wysokich wymagań, nie nakładać ciężarów, z którymi życie codzienne nie da się pogodzić. Jedni bowiem ze słuchaczy się zniechęca, a inni wszystko zlekceważą”. (Tamże, s. 163).

<sup>70</sup> A. Ważyński, *Homiletyka...*, s. 67–69; J. Wilczek, *Pastoralna*, t. 1: *O homiletyce...*, s. 114.

<sup>71</sup> Z. Piłch, *Wykład zasad...*, s. 267–272.

<sup>72</sup> *O zasadach wymowy...*, s. 156, 157.



rozwinąć, przedstawić obrazowo, żywo i konkretnie<sup>73</sup> w postaci przykładu życiowego, który pobudza do naśladowania<sup>74</sup>. Jeżeli kazania mają być interesujące, aktualne, praktyczne i skuteczne, kaznodzieja musi „hojną ręką czerpać przykłady i zdarzenia z życia i to życie z jego potrzebami wciąż w kazaniach uwzględniać”<sup>75</sup>. Przykłady uzmysławiają słuchaczom rzeczy trudne, a szczególnie pojęcia abstrakcyjne, jasno i życiowo przybliżają cnoty i wady, działają na wyobraźnię, uczucia i wolę. Dlatego też słuchacz sam przeżywa daną historię, rozważa w swym sercu opowiedziane wydarzenie<sup>76</sup>. Chcąc właściwie działać na wolę słuchaczy, należy stosować przykłady prawdziwe, pozytywne i szlachetne, trafne, zrozumiałe, aktualne i współczesne, odpowiednie do wieku, stanu i wykształcenia wiernych<sup>77</sup>. Unikać natomiast należy przykładów naiwnych, niezyciowych, archaicznych, nieprawdopodobnych, zmyślonych, stereotypowych, cikliwych, banalnych, negatywnych i drastycznych. Obniżają one bowiem poziom posługi słowa, a nierzadko nawet stają się formą manipulowania sferą uczuciową i wolitywną słuchaczy<sup>78</sup>. Co do tzw. przykładów negatywnych, to również i one mogą mieć zastosowanie w kazaniu, gdyż mocno i konkretnie uwydatniają grzechy oraz ich zgubne skutki doczesne i wieczne, ilustrują wyrzuty sumienia i pobudzają do refleksji. Nie można ich jednak stosować w nadmiarze, a nigdy nie powinny zdominować przykładów pozytywnych, zawsze zaś powinny być prawdziwe, ale nie gorszące, stosowane roztropnie, aby nie zniesławiały kogoś ze słuchaczy<sup>79</sup>.

Na wolę człowieka działa mowa jasna, konkretna i praktyczna<sup>80</sup>. Według ks. Henryka Haducha „zastosowanie praktyczne jest to ta część mowy, w której mówca podaje życiowe postanowienia, jakie z całej mowy lub pojedynczych części logicznie wypływają, do czego mówca przez całą mowę zdążał”<sup>81</sup>. Stąd też nie

<sup>73</sup> „Plastyka mowy polega na zdolności wyrażania słowem osób, przedmiotów i zjawisk tak wyraziście i obrazowo, jak gdyby one stały przed naszymi oczyma namalowane, wyrzeźbione lub dotykane”. (Z. Piłch, *Plastyka żywego słowa*, „Przegląd Homiletyczny” 1930, 8, s. 177); W. Kosiński, *Technika głoszenia kazań*, wyd. 2. Lwów 1923, s. 24.

<sup>74</sup> „Lud lubi piękny przykład, uważnie go słucha, łatwo zapamięta i zeń skorzysta. Kazania na ogół nie potrafią powtórzyć, ale przykład nawet dziecko opowie”. (Z. Piłch, *Wykład zasad...*, s. 225). Zob. tenże, *Wpływ na słuchaczy...*, s. 161; H. Haduch, *Zasady wymowy...*, s. 34; B. Markiewicz, *O wymowie kaznodziejskiej...*, s. 135.

<sup>75</sup> J. Kiciński, *Kaznodzieja i jego praca*, [w:] *Homiletyka duszpasterska*, Kielce 1935, s. 498.

<sup>76</sup> B. Markiewicz, *O wymowie kaznodziejskiej...*, s. 135; J. Krukowski, *Teologia pasterska...*, s. 153, 154; H. Haduch, *Zasady wymowy...*, s. 34; L. Świdorski, *Rekolekcje i misje* [w:] *Homiletyka duszpasterska*, Kielce 1935, s. 476.

<sup>77</sup> J. Twardy, *Potrzeba przykładów w kazaniach*, „Kronika Archidiecezji Przemyskiej” 1994, 79, z. 2, s. 383–389; tenże, *Zastosowanie przykładów w kazaniach*, „Kronika Archidiecezji Przemyskiej” 1994, 79, z. 3, s. 201–205; Z. Piłch, *Wpływ na słuchaczy...*, s. 125; J. Skideł, *Celniejsze prawidłą homiletyki*, Wilno 1835, s. 52; W. Krynicki, *Wymowa święta...*, s. 73; Sz. Sobalkowski, *Nauczanie wychowawcze*, [w:] *Homiletyka duszpasterska*, Kielce 1935, s. 426; J. Kiciński, *Nauka o kazaniu* [w:] *Homiletyka duszpasterska*, Kielce 1935, s. 51, 52.

<sup>78</sup> „Przykłady świeże, dobre na najlepszy środek do oddziaływania na słuchaczy; wierni mają w nich pogląd, wykład, zachętę i pobudkę do naśladowania”. (Z. Piłch, *Wykład zasad...*, s. 224); J. Twardy, *Zastosowanie przykładów...*, s. 385, 388, 389.

<sup>79</sup> J. Twardy, *Zastosowanie przykładów...*, s. 384.

<sup>80</sup> Z. Piłch, *Wpływ na słuchaczy...*, s. 162; tenże, *Wykład zasad...*, s. 150; B. Markiewicz, *O wymowie kaznodziejskiej...*, s. 346.

<sup>81</sup> *Zasady wymowy...*, s. 226.

wystarczają wskazania ogólne, ogólnikowe zachęty do czynienia dobra i unikania zła, ale trzeba podawać wiernym konkretne wskazania życiowe<sup>82</sup>. Wskazania te powinny być logiczne, psychologiczne, dobrze uzasadnione, konkretne, pozytywne, życiowe i wykonalne<sup>83</sup>. Mały wpływ na słuchaczy wywierają kazania ogólnikowe i abstrakcyjne.

Oprócz treści i formy oraz sposobu wygłoszenia kazania wpływ na wolę słuchaczy wywiera sama osoba kaznodziei. Pozytywnie działa jego spokój i radość, które wypływają z głębokiego życia duchowego<sup>84</sup>, czego przykładem jest choćby święty Franciszek Salezy<sup>85</sup>. Siła oddziaływania kaznodziei nie zależy od jego żywotności, silnego głosu lub krzyku, ale od jego serca, którym głęboko, a nie powierzchownie, wczuwa się w przeżycia słuchaczy, podziela ich boleść, radość i inne uczucia<sup>86</sup>. Ks. Szpaderski napisał: „Bo rzeczywiście jakże poruszy [mówca], jeżeli sam nic nie czuje, jak ogrzeje, jeżeli sam zimny jest; jak łyzy wyciśnie, jeżeli sucha jego powieka”<sup>87</sup>. Natomiast według św. Augustyna, o owocnym przemówieniu decydują: zarliwość przekazywanego słowa i moralna postawa kaznodziei, a zwłaszcza harmonia jego słowa z życiem<sup>88</sup>. Twierdzi on, że nawet kaznodzieja pozbawiony szczególniejszej mądrości i pięknej formy może przykładem życia głosić dobre kazania<sup>89</sup>.

O wpływie kaznodziei na wolę słuchaczy świadczy i to, że posługa słowa jest kontynuacją zbawczego działania Chrystusa. Kaznodzieja osiągnie większe efekty, gdy będzie działał w łączności ze Zbawicielem, co dokonuje się przez modlitwę i głęboką więź duchową z Bogiem<sup>90</sup>. Przypomniął o tym Benedykt XV w encyklice *Humani generis*<sup>91</sup> i często zwracał na to uwagę Jan Paweł II<sup>92</sup>. Należy pa-

<sup>82</sup> Ks. Henryk Haduch pisze: „Jeżeli surma bojowa nie da pewnego głosu, nikt się nie będzie gotował do boju”. (*Zasady wymowy...*, s. 227).

<sup>83</sup> J. Twardy, *Konkretne wskazania życiowe w kazaniu*, „Kronika Archidiecezji Przemyskiej” 1994, 79, z. 1, s. 61–63.

<sup>84</sup> „Kto chce wolę Bożą głosić i do wypełnienia jej zachęcać, musi najpierw sam ją pełnić, sam się przekonać o prawdzie Bożej, doświadczyć jej w sobie i wypróbować we własnym życiu”. J. Szpaderski, *O zasadach wymowy...*, s. 39.

<sup>85</sup> „Wystarczyło patrzeć na niego, usłyszeć brzmienie jego słowa, by się stać lepszym, by się uspokoić, wzmocnić i nowym pędem ruszyć na wzgórze życia Chrystusowego”. (Z. Pich, *Wykład zasad...*, s. 38).

<sup>86</sup> J. Szpaderski, *O zasadach wymowy...*, s. 159.

<sup>87</sup> Tamże, s. 159.

<sup>88</sup> „[...] aby słuchano kaznodziei z uległością większe znaczenie ma jego życie niż wzniosłość wymowy”. (E. Staniak, *Sekrety dobrego kaznodziejstwa w ujęciu św. Augustyna*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1989, 42, nr 4, s. 305).

<sup>89</sup> „[...] o wiele lepiej jest przekazać mądrość bez pięknej formy niż głupotę w pięknych słowach [...] Może się jednak zdarzyć, że kaznodzieję nie stać ani na wielką mądrość, ani na piękną formę, wówczas – zdaniem Augustyna – winien przemawiać tak, by dawał słuchaczom przykład, a jego sposób życia był najlepszym kazaniem”. (E. Staniak, *Sekrety dobrego kaznodziejstwa...*, s. 306).

<sup>90</sup> J. Twardy, *Aby słowo wydało plon*, Katowice–Zabki 2005, s. 31 n.

<sup>91</sup> „Niezbędny jest dla kaznodziei duch modlitwy [...]. Bo tylko łaska Boża sprawia, że słowa ludzkie mają moc i dziwnie wpływają na zbawienie: Bóg dał wzrost. Łaskę zaś Bożą zdobywamy nie wysiłkiem i sztuką, tylko wypraszamy modlitwą. Przeto kto mało albo wcale się nie modli, na próżno w kaznodziejstwie zużywa pracę i starania, bo wobec Boga ani sobie, ani słuchaczom nie pomoże”. (Z. Pich, *Wykład zasad...*, s. 57).

<sup>92</sup> J. Twardy, *Aby słowo wydało plon...*, s. 36–47.

mieć, że skuteczny wpływ na słuchaczy zależy również od poświęcenia, umartwienia, postu i czuwania kaznodziei, czego przykładem są święci i wybitni słudzy słowa Bożego. Ostatecznie jednak skuteczny wpływ na wolę słuchaczy jest dziełem łaski, owocem uświęcającego działania Ducha Świętego, który przemienia ludzkie serca i napęla je miłością.

### 3. Wnioski

1. W XIX i w pierwszej połowie XX w. homileci polscy żywo interesowali się oddziaływaniem kaznodziei na wolę słuchaczy. Pisali o sposobach wywierania pełnego wpływu na słuchacza, na jego umysł, uczucia, wyobraźnię i wolę. Warunkiem tego jest poznanie i umiłowanie prawdy Bożej, czemu służy wykład, wyjaśnienie, narracja i argumentacja, a co wspomaga działanie na wyobraźnię. Z kolei umiłowanie Boga jako Dobra Najwyższego pobudzi człowieka do działania. Uczucia bowiem mają silny wpływ na sferę wolitywną, określa się je nawet jako rozrusznik woli. Aktualne jest wskazanie św. Augustyna, „żeby prawdę przedstawić jasno, w sposób podobający się i wzruszający”<sup>93</sup>.

2. Poczucie wolności należy do najbardziej charakterystycznych cech człowieka i rzutuje na jego wolę. Dlatego w pełnieniu posługi słowa należy szanować wolność słuchaczy, proponować, zachęcać, stawiać ich przed wyborem i jego konsekwencjami. W oddziaływaniu na wolę szczególną rolę odgrywa formacja sumienia, którą należy oprzeć na słowie Bożym i dobrej znajomości człowieka. W formacji tej istotną rolę odgrywa odpowiednia motywacja nadprzyrodzona i naturalna, wspomaganą przez przykłady: budujące – dla zachęty, negatywne – dla przestrogi.

3. Chcąc przekonać słuchaczy do głoszonej prawdy i poruszyć ich serca, kaznodzieja powinien nie tylko przestrzegać zasad prawidłowego oddziaływania na wolę, ale musi pamiętać, że jego wiara i życie rzutuje na treść i formę głoszonego kazania. Wpływ na słuchaczy wywiera duchowość kaznodziei, jego modlitwa i umartwienie, zdolność do ponoszenia ofiar i poświęceń dla dobra powierzonych mu wiernych. Przykładem skutecznego oddziaływania na sferę wolitywną słuchaczy są święci i wielcy kaznodzieje Kościoła, a wśród nich sługa Boży Jan Paweł II, którego grób nawiedzają tysiące ludzi z całego świata.

Zwornikiem naszych rozważań niech będą końcowe słowa z modlitwy św. Anzelma o dar owocnej posługi słowa: „Niech słowa, jakie podsunąłeś swemu słudze, staną się jak ostre i ogniste pociski, które przenikną i rozplomienią dusze słuchaczy bojaźnią i miłością Bożą”<sup>94</sup>.

<sup>93</sup> „[...] it agit verbis, ut veritas pateat, veritas placeat, veritas moveat”, *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej*. Tekst łacińsko-polski (tłum. J. Sulowski), Warszawa 1989, s. 258, 259.

<sup>94</sup> J. T w a r d y, *Aby słowo wydało plon...*, s. 127.

## **DER EINFLUSS DES PREDIGERS AUF DEN WILLEN DER PREDIGTHÖRER**

### **Z u s a m m e n f a s s u n g**

Wer eine gute Predigt halten will, soll den Hörern Gottes Wort verkünden und sie ermutigen, es im Alltag zu erfüllen. Die polnischen Homiletiker des XIX. und der ersten Hälfte XX. Jahrhunderts schrieben oft über die Einwirkung des Predigers auf den Willen seiner Hörer. Der Prediger soll nicht vergessen, dass das Gefühl der Freiheit zu den wichtigsten Eigenschaften des Menschen gehört. Deshalb muss er die Freiheit der Hörer schätzen, ihnen etwas vorschlagen wissen und sie dazu ermuntern, dass sie sich persönlich entscheiden können. In der Einwirkung auf den Willen der Hörer ist die Formation ihres Gewissens besonders wichtig, das der Prediger auf Gottes Wort und gute Menschenkenntnisse stützen soll. Eine wesentliche Rolle in dieser Formation spielt übernatürliche und natürliche Motivation, die u.a. durch positive Beispiele zur Ermunterung und negative zur Warnung unterstützt wird. Der große Einfluss auf die Hörer übt die Geistigkeit des Predigers, sein Gebet, seine Askese und Entsagung und schließlich Aufopferungsfähigkeit zum Wohl der Gläubigen aus. Als Beispiel des erfolgreichen Einflusses auf den Willen der Predigthörer dienen heilige und große Prediger der Kirche.

Ks. JÓZEF KRĘTOSZ

Uniwersytet Śląski w Katowicach

## **KSIĘGOZBIORY KOŚCIELNE NA TERENIE LWOWSKIEJ ARCHIDIECEZJI OBRZĄDKU ŁACIŃSKIEGO NA PRZEŁOMIE XVIII/XIX W.**

Niniejsze opracowanie jest próbą rekonstrukcji losów księgozbiorów kościelnych, zwłaszcza zakonnych i parafialnych na ziemiach polskich, które na przełomie XVIII i XIX w. znalazły się pod zaborem austriackim. Szczególne spustoszenie w księgozbiorach na terenie nowej austriackiej prowincji, tj. w Królestwie Galicji i Lodomerii, było dokonane z motywów ideologicznych przez józefińską politykę kościelną władców, którzy przeprowadzili na szeroką skalę kasatę zakonów i innych „nieduszpasterskich” beneficjów. Te kościelne instytucje i poważna część ich księgozbiorów, jako nieodpowiadające ówczesnemu obowiązującemu myśleniu, skazane były na unicestwienie. Celem badawczym niniejszego artykułu jest prześledzenie losów księgozbiorów kościelnych z kasowanych klasztorów od lat osiemdziesiątych XVIII w. do początku katolickiej restauracji połowy XIX w. Problem będzie przedstawiony na przykładzie losów w latach 1780–1815 zakonnych i parafialnych księgozbiorów na terenie archidiecezji lwowskiej obrządku łacińskiego.

Józefinizm, jako rodzaj kościelnej polityki państwa austriackiego, jest szczególnym przykładem trudnych dziejów Kościoła katolickiego. W tym to okresie, panujący w monarchii habsburskiej „suwerenni katolicycy władcy” podjęli na jej terenie reformy kościelne. Czynili to, ich zdaniem, dla dobra Kościoła. Według panujących elit ówczesnego Wiednia, Kościół potrzebował totalnej reformy, której sam nie był w stanie podjąć. Stąd w ramach swoistej opiekuńczości nad nim<sup>1</sup>, cesarze czuli się zobowiązani przeprowadzić ją wbrew woli Kościoła. Te, kontynuowane z motywacji oświeceniowej, działania okazały się w rzeczywistości dla niego, zwłaszcza życia zakonnego, zgubne oraz doprowadziły do zniewolenia i uczynienia go państwowym. Kościół katolicki dopiero po śmierci cesarza Józefa II (1780–1790), zwłaszcza na początku XIX w., rozpoczął w ramach „restauracji katolickiej” proces stopniowego odradzania się. Państwo wprawdzie nie wydawało już dalszych dekretów w sprawach kościelnych, lecz nie odstępowało z wprowadzonej po 1780 r. totalnej jego kontroli<sup>2</sup>. Ostatecznie dopiero gdy władca austriacki

---

<sup>1</sup> Austriaccy autorzy nazywają to często „*Pietas Austriaca*”.

<sup>2</sup> T. Cegiełski, *Józefinizm*, [w:] *Austria Polska. Z dziejów sąsiedztwa*, red. W. Leitsch, M. Wawrykowa, Warszawa–Wiedeń 1989, s. 42–47, 54, 67–70; E. Dubel, *Apostoł Warszawy*

w 1850 r. zrezygnował oficjalnie z józefinizmu, Kościół katolicki na terenie monarchii, w tym na ziemiach polskich pod austriackim zaborem, odzyskał wolność i mógł odtąd nieskrępowanie prowadzić swoją funkcję pasterską<sup>3</sup>.

### Józefińskie redukcje życia zakonnego i kościelnego szkolnictwa wyższego

Życie zakonne oraz inne formy kształtowania postaw wiernych, m.in. bractwa religijne i dotąd prowadzone przez Kościół seminaria duchowne, postrzegane były przez rządzące elity monarchii jako niewłaściwe, wręcz dla prawidłowego rozwoju intelektualnego i duchowego katolika oświeconego szkodliwe. Mając świadomość konieczności wykonania dziejowej misji, należało – zdaniem rządzących katolicką monarchią – zredukować życie zakonne i wyższe szkolnictwo kościelne lub podporządkować totalnie państwu<sup>4</sup>.

**Tabela 1. Życie zakonne na terenie lwowskiej archidiecezji obrządku łacińskiego w latach 1772–1815**

Klasztory	Liczba klasztorów			
	istniejące w 1772 r.	skasowane	założone	stan w 1815 r.
Męskie w terenie	87	62		25
Męskie we Lwowie	25	20		5
Żeńskie w terenie	3	3	4	4
Żeńskie we Lwowie	9	6	1	4
Stan ogólny	124	91	5	38

**Źródła:** J. Krętosz, *Archidiecezja lwowska obrządku łacińskiego...*, s. 291–295.

W tabeli 1 podano proces przemian życia zakonnego na terenie archidiecezji lwowskiej obrządku łacińskiego wskutek przeprowadzonych w latach osiemnastych XVIII w. kasat klasztorów. Od pierwszego rozbioru Polski w 1772 r. do 1815 r. przetrwało na terenie archidiecezji lwowskiej obrządku łacińskiego po kasatach 31% klasztorów, w tym: 27% męskich i 66% żeńskich. Na terenie Lwowa pozostało 29% męskich i 20% żeńskich klasztorów. Proporcje stanu osobowego na przestrzeni lat 1772 i 1815, tj. przed i po reformach józefińskich, wynoszą sumarycznie 18% ocalałych do 1815 r. zakonników. Proporcje zakonników i sióstr w wymienionych latach wynoszą 14 i 35% na terenie archidiecezji oraz 12 i 31% we Lwowie. Powyższe proporcje sióstr, korzystniejsze wobec zakonników, są owo-

*i Wiednia. Święty Klemens Maria Hofbauer redemptorysta*, tłum. Stanisław Stańczyk CSsR, Warszawa 1982, s. 35–40.

<sup>3</sup> Próbą prześledzenia niniejszego zagadnienia na przykładzie archidiecezji lwowskiej obrządku łacińskiego w latach 1772–1815, jednej z ówczesnych diecezji polskich, jest publikacja: J. Krętosz, *Archidiecezja lwowska obrządku łacińskiego w okresie józefinizmu (1772–1815)*, Katowice 1960.

<sup>4</sup> J. Krętosz, *Józefińskie założenia wychowania seminarijnego w zaborze austriackim do połowy XIX w.*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 1998, t. 31, s. 5–8.

cem polityki państwa, które tolerowało, wręcz popierało działalność benedyktynek, sakramentek, zwłaszcza szarytek z powodu ich zajmowania się aprobowaną przez państwo działalnością wychowawczą i charytatywną<sup>5</sup>.

Kolejną dziedziną życia Kościoła, którą państwo szczególnie się zainteresowało, były seminaria diecezjalne i zakonne oraz znajdujące się na terenie Lwowa: Papieskie Kolegium Teatynów i Akademia Jezuitów. W 1783 r. polikwidowano na terenie monarchii prowadzone przez zakony i diecezje seminaria duchowne. W ich miejsce powołano do życia w miastach stołecznych poszczególnych landów monarchii 12 państwowych seminariów generalnych. Takie w 1783 r. zorganizowano we Lwowie dla Królestwa Galicji i Lodomerii, w miejsce zniesionych seminariów, Akademii Jezuitów i Papieskiego Kolegium Teatynów<sup>6</sup>. Losy Lwowskiej Akademii, prowadzonej do 1773 r. przez jezuitów, mającej prawa akademickie z czasów Rzeczypospolitej, były skomplikowane. W państwowym seminarium generalnym studiowali od 1783 r. kandydaci do kapłaństwa. Akademię jako Studium Teologiczne, wskutek starań m.in. arcybiskupa lwowskiego W. H. Sierakowskiego, wznowiono w 1776 r. Następnie w 1784 r. powstał w jej miejsce, o niemieckim charakterze, józeffiński uniwersytet, który z kolei w 1805 r. przeniesiono do Krakowa. We Lwowie w tym czasie funkcjonowało liceum, w którym było m.in. studium teologii. W 1806 r. wydział prawa tego liceum otrzymał uprawnienia nadawania doktoratów. W 1817 r. reaktywowano uniwersytet. W takich to, będących poza biskupią jurysdykcją, państwowych uczelniach nauczali narzuceni przez państwo profesorowie i korzystano z wyznaczonych przez nie podręczników, w dużej części niezgodnych z nauką Kościoła<sup>7</sup>.

## **Rozproszenie i proces niszczenia dotychczasowych „niepoprawnych” księgozbiorów**

W tym kontekście interesujący był los księgozbiorów pochodzących ze skasowanych klasztorów. Książki te były potrzebne dla prawidłowego funkcjonowania, zcentralizowanego we Lwowie i będącego pod kontrolą państwa ośrodka akademickiego. W zbiorach tych znajdowały się też pozycje uznane przez panujących za niepotrzebne, wręcz szkodliwe dla studentów. Należało zatem wobec nich zająć odpowiednie stanowisko. Książki tylko „poprawne ideologicznie”, po jednym egzemplarzu poszczególnych tytułów, miały być przekazane seminarium generalnemu i wydziałowi teologicznemu. Tak więc książki pochodzące ze zniesionych klasztorów przeznaczone zostały dla teologicznych bibliotek utworzonego przez państwo seminarium i fakultetu teologicznego we Lwowie<sup>8</sup>. Źródła wskazują, że

<sup>5</sup> Tenże, *Archidiecezja lwowska obrządku łacińskiego...*, s. 293, 295.

<sup>6</sup> Tenże, *Józeffińskie założenia wychowania seminaryjnego...*, s. 6.

<sup>7</sup> Tenże, *Archidiecezja lwowska obrządku łacińskiego...*, s. 144 n., 151 n.

<sup>8</sup> *Handbuch aller unter der Regierung des Kaisers Josephs des II für die KK Erbländer ergangenen erordnungen und Gesetze*, Bd. 8, Wien 1787, s. 534.

przeznaczone do tych ośrodków książki pochodziły ze skasowanych lwowskich klasztorów, m.in. jezuitów<sup>9</sup>, bernardynów<sup>10</sup>, karmelitów z klasztoru św. Marcina<sup>11</sup>, dominikanów z klasztoru św. Marii Magdaleny,<sup>12</sup> z Oleska kapucynów (651 woluminów)<sup>13</sup>. Inne, „nienadające” się do studiów, miały być przeznaczone na makulaturę bądź spalone, a duplikaty dopuszczonych do użytku – sprzedane na rzecz funduszu religijnego<sup>14</sup>.

Dekret nadworny z 19 IV 1784 r. nakazywał segregację poklasztornych księgozbiorów, tj. wyłączenie z nich książek „dawnej teologii” i „niepotrzebnych dla duszpasterstwa”<sup>15</sup>. Następne patenty cesarskie z 8 VI 1784 r. i 13 XII 1785 r. nakazywały książki „kazuistyczne” i inne „niebezpieczne dla czytelnika” przeznaczyć na makulaturę, a duplikaty innych – na sprzedaż na rzecz funduszu religijnego<sup>16</sup>. Taką segregację księgozbioru przeprowadzono w skasowanych lwowskich klasztorach trynitarzy. Kopię katalogu przeznaczonych na spalenie książek przekazano 19 IV 1784 r. do Wiednia<sup>17</sup>.

Pochodzący z Bielska na Śląsku urzędnik gubernium we Lwowie, F. Kratler, używając w szczególności negatywnym tonie specyficznych epitetów, postulował w 1786 r. przeznaczenie niewskazanych książek na spalenie. W ten sposób, jego zdaniem, przynajmniej byłby z nich taki pożytek, że będą „wykorzystane dla ogrzewania przez 2–3 zimy sal wykładowych”<sup>18</sup>. Inny autor, związany z austriacką elitą urzędniczą Galicji, J. Rohrer, też zalecał przeprowadzenie konfiskaty marnujących się, jego zdaniem, księgozbiorów prywatnych Lwowa. Jako przykład przytoczył bogatą bibliotekę Rzewuskich. Jej właściciel, zdaniem autora, z wielkimi trudnościami i łaską dopuszczał użytkowników do jego zbioru, który dla potencjalnego czytelnika pozostawał bezużyteczny<sup>19</sup>.

Zdaniem wspomnianego F. Kratlera, pozostałe, niepotrzebne oraz mniej szkodliwe od poprzednich należało sprzedać na rzecz funduszu religijnego. Urzędnik ten wyliczył sumę pochodzących ze skasowanych lwowskich klasztorów 40 tys. woluminów książek jako będących w gestii miejscowych władz. Z niej 10 tys. egzemplarzy przekazano do biblioteki uniwersyteckiej. Więc 30 tys. książek zniknę-

<sup>9</sup> W. Chotkowski, *Historia polityczna Kościoła w Galicji za rządów Marii Teresy*, t. 2, Kraków 1909, s. 222 n., 227.

<sup>10</sup> I. Chodynicki, *Historia miasta Lwowa od założenia jego*, 1, Lemberg 1865, s. 375.

<sup>11</sup> Haus-, Hof- und Staatsarchiv, Alter Kultus Akten [dalej: AKA], Wien 652.

<sup>12</sup> AKA, Wien 650.

<sup>13</sup> *Zakony św. Franciszka w Polsce w latach 1772–1970*, red. J. R. Bar, t. 3, Warszawa 1978, s. 184 n.

<sup>14</sup> AKA, Wien 419; *Handbuch aller unter der Regierung des Kaisers Josephs des II für die KK Erbländer ergangenen Verordnungen und Gesetze* [dalej: *Handbuch Kaisers*], Bd. 8, Wien 1788, s. 334, 534; M. Rechowicz, *Studia alumnów galicyjskich w Seminarium Generalnym*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1955, 2, z. 2, s. 99.

<sup>15</sup> AKA, Wien 653;

<sup>16</sup> *Handbuch Kaisers*, Bd. 6, s. 450–453, Bd. 8, s. 334.

<sup>17</sup> AKA, Wien 653.

<sup>18</sup> „[...] Wust von Theologen, Kazuisten, Polemikern, Bibel-legenden, und an all dem übrigen fanatischen Quark eine gute, erwärmte Flume zu erwarten ist...”. (F. Kratler, *Briefe über die itzigen Zustand von Galizien. Ein Beitrag zur Statistik und Menschenkenntnis*, Bd. 2, Leipzig 1786, s. 9.

<sup>19</sup> J. Rohrer, *Bemerkungen auf einer Reise von der Türkischen Grenze über die Bukowina durch Ost und West Galizien, Schlesien und Mähren nach Wien*, Wien 1804, s. 145 n.



ło; zostały spalone, sprzedane lub wywiezione poza Galicję do innych naukowych bibliotek<sup>20</sup>. Za uzyskane ze sprzedaży pieniądze miano zakupić podręczniki odpowiadające nowemu obowiązującemu na terenie monarchii kierunkowi myślenia intelektualnego<sup>21</sup>. Takimi zalecanymi dla seminarium i wydziału teologicznego m.in. były głównie następujące pozycje: do prawa kanonicznego Rechbergera, Rieggera<sup>22</sup>, Eybela i J. J. Pehena<sup>23</sup>, bibliistyki, teologii moralnej Schanzy<sup>24</sup>, teologii dogmatycznej E. Krüpfela<sup>25</sup>, teologii pastoralnej Pitroffa, Laubera i Reichenbergera<sup>26</sup>, historii Kościoła Dannenmayera<sup>27</sup>. Podręczniki te zawierały w większości niekatolicki punkt widzenia i zdradzały niechęć ich autorów wobec jurysdykcji papieża. Niektóre z nich znalazły się na kościelnym indeksie. W 1784 r. sprowadzono z Wiednia do uniwersyteckiej biblioteki we Lwowie 11 tys. woluminów księgozbioru Galleriana<sup>28</sup>.

### **Biblioteki zakonne za rządów abp. A. A. Ankwicza (1815–1833)**

Zachowane katalogi księgozbiorów sprzed kasaty klasztorów (w latach siedemdziesiątych XVIII w.), które udało się uratować, oraz niektórych zachowanych klasztorów z okresu restauracji katolickiej, tj. rządów abp. A. A. Ankwicza (1815–1833), ilustrują problematykę losów księgozbiorów kościelnych, zwłaszcza zakonnych w okresie szczytowym józefinizmu. Sporządzona na ich podstawie tabela 2 jest tego ilustracją. Punktem odniesienia jest stan księgozbiorów sprzed kasaty (1802 woluminy) jezuitów w Stanisławowie z 1773 r.<sup>29</sup> i kapucynów w Olesku (651 woluminów) z 1818 r. Księgozbiór jezuitów ze Stanisławowa przeznaczono w 1785 r. dla biblioteki uniwersyteckiej we Lwowie. Biblioteka dominikanów we Lwowie w 1776 r. posiadała 4040 woluminów, w tym 843 polonica. Katalog przekazanych do seminarium generalnego we Lwowie księgozbiorów jezuitów ze Stanisławowa i kapucynów z Oleska nie przedstawiał kompletnego stanu z tych lat, ponieważ zawierał po lustracji tylko zaakceptowane. Inne „niepotrzebne i szkodliwe” zostały już z księgozbioru wyjęte<sup>30</sup>.

<sup>20</sup> F. Kratler, *Briefe über die itzigen Zustand von Galizien...*, s. 10.

<sup>21</sup> E. Winter, *Der Josephinismus und seine Geschichte*, Brün 1943, s. 213.

<sup>22</sup> G. Rechberger, *Handbuch des Österreichischen Kirchenrechts*, Bd. 1, 2, Linz 1807; J. Riegger, *Institutiones Iuris Prudentiae Ecclesticae*, Windobonae 1762–1772.

<sup>23</sup> J. Eybel, *Einleitung in das Katholische Kirchenrechts*, Wien (lat.) 1777, deutsch (1782); J. J. Pehen, *Praelectionum in Ius ecclesiasticum universum methodo discentium utilitati accomodata conquestarum partes duo*, Wien 1989/1990.

<sup>24</sup> J. H. Reuberger, *Institutiones Eticae Christianae seu Theologia Moralis usibus academicis accomodata*, Wien 1882; W. Schanza, *De Theologia Morali Positiones*, Windobonae 1781.

<sup>25</sup> E. Krüpfel, *Institutiones Theologiae Dogmaticae*, Wien 1789.

<sup>26</sup> J. Lauber, *Institutiones Theologiae Pastoralis*, Bd. 1–3, Wien 1781; F. Ch. Pitroff, *Anleitung zur praktischen Gottesgelehrtheit*, Bd. 1–4, Wien 1779; A. Reichenberger, *Pastoralanweisung nach den Bedürfnissen unseres Zeitalters*, Bd. 1–5, Wien 1805–1811.

<sup>27</sup> M. Dannenmayer, *Institutiones Historiae Ecclesiasticae*, Bd. 1–2, Wien 1788.

<sup>28</sup> I. Chodyncki, *Historia miasta Lwowa...*, s. 406 n.

<sup>29</sup> Tenże, *Historia polityczna Kościoła w Galicji...*, 1, s. 224.

<sup>30</sup> J. Szostek, *Biblioteka dominikanów lwowskich w świetle katalogu z roku 1776*, [w:] *Studia nad historią dominikanów w Polsce 1772–1972*, red. J. Kłoczowski, t. 2, Warszawa 1975, s. 446.

**Tabela 2. Księgozbiory klasztorów na terenie archidiecezji lwowskiej obrządku łacińskiego na początku XIX w.**

Klasztor	Miejscowość	Dekanat	Rok	Księgozbiór, liczba woluminów
OFMObs	Brzeżany		XVIII/XIX	700
OFMObs	Leszniów	Brody	1821	81
OFMObs	Sokal	Bełz	1818	778
OFMObs	Zbaraż	Trembowla	1827	379
OFMConv	Lwów		1821	821 tyt., 890 vol.
OFMConv	Halicz	Stanisławów	1821	210
OFMCap	Kutkorz	Busk	1818	242
OFMCap	Olesko	Złoczów	1785 kasata klasztoru	651 do bibl. Uniw. we Lwowie
			1819	246
OP	Lwów		1776	4041
OP	Jezupol	Stanisławów	1817	156
OP	Tyśmienica	Stanisławów	1817	104
OCD	Lwów		1819	4395
OCD	Bouszowce	Brzeżany	1819	883
OCD	Rozdół	Stryj	1825 (1820)	374
Jezuitów	Stanisławów		1773	1802

**Źródła:** Archiwum Archidiecezji Lwowskiej w Krakowie [dalej: Alw.Kr.], Acta Visitationis [dalej: AV] 4, 23, 24, 26, 30; Zbiór akt zakonnych *Katalogus Librorum Carmelitanum Leopoliensium 1819*; *Elenchus Librorum Carmelitanum Bouszoviensis 1818*; *Catalogus Librorum OFM Bern. Sokal. 1819*; *Catalogus Librorum in Conv Olesko Capucinatorum 1818, 1819 in Kutkorz*; *Consignatio Bibliot. Conv. Zbaraż. Bernardinorum 1821*; *Catalogus Librorum OFM Conv. Leopoliens. 1821*; *Consignatio Librorum in Conv. Haliciens. Ordinis S. Francisci Minor. 1816*; W. Chotkowski, *Historia polityczna Kościoła w Galicji*, t. 2, s. 224–227; *Zakony św. Franciszka w Polsce w latach 1772–1970*, t. 2, s. 21; *Klasztory Bernardyńskie w Polsce w jej granicach historycznych*, red. E. Wyczawski, Kalwaria Zebrzydowska 1985, s. 30; I. Szostek, *Biblioteka dominikanów lwowskich w świetle katalogu z roku 1776*, [w:] *Studia nad historią dominikanów w Polsce 1772–1972*, red. J. Kłoczowski, t. 2, Warszawa 1975, s. 446.

Dostępne katalogi pochodzące z okresu rządów we Lwowie abp. A. Ankwicza (zwłaszcza z lat 1818–1821) przedstawiają o wiele skromniejszy stan księgozbiorów ocalałych po kasatach klasztorów. Większość tych katalogów, w kontekście danych z lat siedemdziesiątych XVIII w., ilustruje skutki polityki zakonnej państwa i procesu niszczenia księgozbiorów przez palenie „nieużytecznych i szkodliwych”, sprzedaż, wywózkę do innych krajów monarchii i ich defraudację. Wykazy zakonnych bibliotek sprzed kasaty przedstawiają przybliżoną do rzeczywistości wielkość znajdujących się we Lwowie, jeszcze przed rządami Józefa II (1780–1790), księgozbiorów: 4040 u dominikanów, 3476 u karmelitów, 1802 w klasztorze Jezuitów w Stanisławowie, 700 w klasztorze Bernardynów w Brzeżanach. Charakterystyczne są widoczne proporcje liczebności księgozbioru kapucynów w Olesku: od 651

książek już odsegregowanych<sup>31</sup> (w czasie kasaty klasztoru w 1785 r.) pod kątem poprawności, do ocalałych i istniejących w 1819 r. tylko 246 woluminów. Skoro do początku XIX w. zachowały się w tym klasztorze 246 pozycje, to w czasach Rzeczypospolitej przed kasatą księgozbiór ten był na pewno znacznie większy. Biblioteki ocalałych po kasatach klasztorów w końcu XVIII w., legitymujące się katalogami z okresu rządów abp. A. A. Ankwicza (1814–1833) w latach dwudziestych XIX w., były znacznie skromniejsze. Tylko kilka z nich miało znaczniejszy księgozbiór, a mianowicie: klasztor we Lwowie karmelitów (4395) i dominikanów (4041), karmelitów w Bouszowcach (883), franciszkanów konwentalnych we Lwowie (821), bernardynów w Sokalu (778) i w Zbarażu (379) oraz karmelitów w Rozdole (374). Pozostałe klasztory miały 100–200 egzemplarzy.

**Tabela 3. Tematyka księgozbiorów bibliotek 9 klasztorów położonych na terenie archidiecezji lwowskiej obrządku łacińskiego (1818–1821)**

Tematyka księgozbioru	Biblioteki klasztorów								
	OCD Bouszowce	OCD Lwów	OFMCap Kutkorz	OFMObs Zbaraz	OFMObs Sokal	OFMObs Lesznie	OFMConv Lwów	OCD Lwów	OFMConv Halicz
	Liczba woluminów								
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
Pismo Świete					9		227		2
Ojcowie Kościoła					35			2	
Teologia moralna i dogmatyczna	168	306		76	38	19		521	8
Prawo	108	176		12				176	2
Apologetyka				23	119				1
Filozofia	43	300		22	18		350		3
Historia naturalna	60	153		9	38		20	153	2
Kaznodziejstwo	95	325		78 pols. 38 łac. 16 niem.	271	41			57 pols. 40 łac.
Egzorcyzm katolicki					4				1
Listy pasterskie Sierakowskiego	1		1		1		1		1

<sup>31</sup> Rzeczywista ich liczba w tym roku musiała być o wiele mniejsza. Wspomniane woluminy (651) przekazane zostały na użytek wydziału teologicznego. Nieznana jest liczba innych książek, które były np. jako duplikaty sprzedane i jako „nieużyteczne” – przeznaczone na zniszczenie.

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
Ascetyka	78	505		41	74	12 łac. 10 pols.	190 łac. 64 pols. 51 włos.	7	6
Miscelanea	30	140							4
Rubrycele	19								2
Język włoski	119		5						
Duplikaty	163								
Autorzy klasyczni		53						53	
Medycyna		65			22		30	61	1
Leksykony		39			10			39	1
Różne		140		18			76	461	6
Łacina			139						
Język niemiecki			14						
Język polski			84						
Historia Kościoła			9		8	2			2
Historia geografii				10	37				1
Księgi liturgiczne				3	7	5	41		7
Historia naturalna					38		20		1
Żywoty świętych					8	2			3
Kazuistyka				33					
Controversiae Fidei									1
Gramatyka						9			
Razem	883	2202	242	379	611	81	1089	2193	146 (210)

**Źródła:** Patrz tabela 2.

Podane w tabeli 3 proporcje tematyczne księgozbiorów, zgodnie z duchem czasu, wskazują na poważną część, wydanych już na przełomie XVIII/XIX w., pozycji dotyczących popieranym przez państwo praktycznych dyscyplin teologicznych. Widoczne są wyraźnie największe liczby woluminów z kaznodziejstwa, zwłaszcza w językach polskim i łacińskim. Z tej dyscypliny posiadali najwięcej kolejno: karmelici we Lwowie (325), bernardyni w Sokalu (271) i w Zbarażu (132) oraz franciszkanie w Haliczu (97), następnie w kolejności były pozycje z ascetyki, teologii moralnej i dogmatycznej, apologetyki, filozofii, historii naturalnej i Kościoła. Najliczniejsze księgozbiory z teologii moralnej i dogmatycznej były w dwu istniejących wtedy lwowskich klasztorach karmelitów (521 i 306). Pozycje z ascety-

ki były najliczniejsze w księgozbiorach lwowskich klasztorów: karmelitów (505) i franciszkanów konwentualnych (305). Wszystkie przebadane biblioteki klasztorne posiadały w tym czasie książki z teologii moralnej i dogmatycznej, kaznodziejstwa, ascetyki oraz liturgiczne. W większości tych klasztorów były też pozycje z filozofii, medycyny oraz leksykony. Charakterystyczny jest brak bądź śladowa obecność w księgozbiorach zakonnych początku XIX w. katechizmów oraz innych podręczników z pedagogiki i katechetyki. Te znaleźć można było jako pojedyncze egzemplarze w większości zidentyfikowanych księgozbiorów<sup>32</sup>.

### **Biblioteki parafialne na przełomie XVIII/XIX w.**

Inny charakter miały zbiory parafialne<sup>33</sup>, w których znajdowały się głównie tytuły związane z codzienną pracą księży: duszpasterską, liturgiczną i od końca XVIII w. administracyjną. Były to księgi metrykalne, inwentarze kościołów i własności beneficjum, jego dochodów i rozchodów, a na przełomie XVIII/XIX w. katalogi gromadzonych normaliów, tj. publikowanych na terenie parafii rozporządzeń państwowych (Dekret nadworny z 23 XII 1784 r.)<sup>34</sup>. Według instrukcji z 1784 r., inwentarz składał się z siedmiu pozycji dotyczących takich spraw, jak diecezja, wezwanie kościoła i jego prawo patronatu, wyposażenie trwałe kościoła (ołtarz, dzwony, ołtarze i in.), jego precjoza i bielizna, szczegółowe dochody z *Iura Stolae*, wydatki związane z utrzymaniem i funkcjonowaniem kościoła oraz plebanii i jej zabudowań, sprzęt ruchomy plebanii, temporalia stałe i ruchome majątku beneficjum oraz jego dobytek żywy (zwierzęta i uprawiana roślinność<sup>35</sup>). W sprawie prowadzenia księgozbiorów, zwłaszcza dotyczących spraw administracyjnych, istnieje wiele państwowych rozporządzeń z okresu józefinizmu. Szczególnym zainteresowaniem Kościoła i państwa tego okresu cieszyły się księgi metrykalne. Oprócz pochodzących od arcybiskupa lwowskiego z czasów przedjózefińskich istnieje w tej sprawie wiele państwowych rozporządzeń. Tak już gubernium lwowskie 3 II 1776 r. poleciło biskupom Galicji szczególnie nadzór nad prowadzeniem przez proboszczów tych ksiąg. W latach osiemdziesiątych XVIII w. wydawano dalsze w tej sprawie rozporządzenia, regulujące nawet najdrobniejsze szczegóły (dekrety nadworne cesarza z 22 IX 1782, 20 II 1784, 29 XI 1795, 24 XII 1801, 13 XII 1814 r. i rozporządzenia gubernium lwowskiego). 7 V 1789 r. nakazano przekazywać co roku do cesarskiej kancelarii odpisy tych ksiąg (Dekret nadworny z 23 IX 1783,

<sup>32</sup> Duchowieństwo zakonne w okresie szczytowym józefinizmu (1780–1790) niechętnie było dopuszczane do katechizacji jako nienadające się do niej. Dopiero wskutek kryzysu powołań do kapłaństwa, zakonników, którzy pod koniec XVIII w. zostali uznani za nienadających się do prowadzenia katechizacji, przywrócono do tej pracy z początkiem XIX w., po odpowiednim przeegzaminowaniu. J. Krętosz, *Archidiecezja lwowska obrządku łacińskiego...*, s. 211–213.

<sup>33</sup> Zbiory te pochodzą głównie z lat rządów abp. A. A. Ankwicza (1814–1833); źródłem informacji są protokoły wizytacyjne arcybiskupa i dołączone do niektórych z nich katalogi.

<sup>34</sup> J. Krętosz, *Archidiecezja lwowska obrządku łacińskiego...*, s. 205.

<sup>35</sup> AKA, Wien 349, k. 141.

31 V 1783 1788, 14 XII 1808, 22 V 1812 i 19 II 1813 r.)<sup>36</sup>. Rzeczywistość wykazywała jednak, że dekrety państwowe w tej sprawie nie wnosiły nowości. Z pewnym już wyprzedzeniem w czasach Rzeczypospolitej arcybiskupi lwowscy, realizując polecenia Kościoła, wydawali własne rozporządzenia w sprawie prowadzenia i zabezpieczania ksiąg metrykalnych. Abp W. H. Sierakowski w liście pasterskim z 17 IV 1764 r. nakazał m.in. sporządzać i przysyłać do kurii duplikaty ksiąg metrykalnych. Realizacji zaleceń listu pasterskiego, regulującego oprócz ksiąg metrykalnych inne sprawy duszpasterskie, domagali się jego następcy, abp. F. O. Kicki, zwłaszcza A. A. Ankwicz, w czasie prowadzonych przez siebie wizytacji w parafiach. Zwołany przez abp. W. H. Sierakowskiego synod lwowski z 1765 r. regulował te problemy i groził sankcjami w przypadkach zaniedbań w tej sprawie. Jego następca polecił 10 IV i 24 X 1784 r. sporządzać trzy kopie tych ksiąg: w językach polskim i łacińskim dla dziekana i konsystorza oraz po niemiecku dla urzędu cyrkułu<sup>37</sup>. Z powodu józefińskiej polityki kościelnej państwa, od czasu synodu w 1765 r. na terenie archidiecezji lwowskiej nie było dalszych normatywnych synodalnych rozporządzeń. Dlatego w okresie restauracji katolickiej na końcu pierwszego ćwierćwiecza XIX w. w protokołach wizytacyjnych abp. A. A. Ankwicza zawarte było jedno z pytań dotyczących istnienia w księgozbiorze wspomnianego listu pasterskiego arcybiskupa lwowskiego z 1764 r.<sup>38</sup> oraz ksiąg metrykalnych<sup>39</sup>.

Analiza danych pochodzących ze schematyzmu lwowskiej archidiecezji obrządku łacińskiego ilustruje problematykę zakładania do 1815 r. w parafiach ksiąg metrykalnych. W czasach Rzeczypospolitej do 1772 r. prowadzono je w 88 parafiach. W okresie rządów abp. W. H. Sierakowskiego w czasach austriackich i przedjózefińskich (1772–1780) takich dalszych parafii przybyło 12. W okresie józefinizmu (1780–1815) te księgi skompletowano w 57 parafiach, a w 46 dopiero je wprowadzono. Wśród tych parafii były napewno m.in. miejscowości, w których – zgodnie z państwowymi rozporządzeniami z końca XVIII w. – prowadzono odrębne księgi<sup>40</sup>. Do 1815 r. istniały na terenie lwowskiej archidiecezji 202 parafie i miejscowości filialne prowadzące kompletne księgi. W liczbie tej znajdują się miejscowości i parafie (w sumie 103), w których skompletowano te metryki. Wbrew zarzutom administracji austriackiej Galicji o zaniedbaniach w czasach Rzeczypospolitej w tej dziedzinie, okazało się, że – według ks. prof. B. Kumora – w 1913 r. na 258 wte-

<sup>36</sup> Alw.Kr., Akta abp. F. Kickiego, nlb.; *Einrichtungsprotocollon des Konsistoriums ex Anno 1806*, k. 74; *Edicta et mandata universalis Regnis Galiciae et Lodomeriae 1776* [dalej: *Edicta et mandata*], Leopoli 1776, s. 9, 42–44; 1784 r., s. 30 n., 181; 1813 r., s. 215, 218–220; „Gazeta Lwowska” 1812, nr 12, s. 21–23; *Handbuch Kaisers*, Bd.17, s. 766; *Sammlung der Gesetze welche unter der Glorreichsten Regierung des Kaisers Franz des II in den Sämtlichen KK Erbländer erschienen sind in einer chronologischen Ordnung von Joseph Kropatschek*, Wien 1792–1808 [dalej: *Sammlung der Gesetze*], Bd. 16, s. 124, nr 4920, Bd. 18, s. 63, nr 5776; Bd. 9, nr 9, s. 9; B. K u m o r, *Reforma metryk kościelnych w zaborze austriackim 1775–1788*, „Zeszyty Naukowe Akademii Ekonomicznej w Krakowie” 1974, 70, s. 98–100, 328–335.

<sup>37</sup> B. K u m o r, *Reforma metryk kościelnych...*, s. 205.

<sup>38</sup> *Littera Pastoralis Sierakovsciana*.

<sup>39</sup> Alw.Kr., AV 23, 26,

<sup>40</sup> *Schematismus Leopoliensis rit. lat. 1904*.

dy istniejących placówek duszpasterskich 194 posiadało kompletne księgi metrykalne pochodzące sprzed końca XVIII w. Spośród parafii powstałych w tym czasie tylko 4 nie posiadały ich przed końcem tegoż wieku<sup>41</sup>. Tabela nr 4 też potwierdza niniejsze statystyki. W latach 1819–1827, z 54 parafii wizytowanych przez arcybiskupa lwowskiego obrządku łacińskiego, 34 miało wyraźnie zaznaczone, że takie metryki posiadają.

Proboszczowie, jako urzędnicy państwowi, oprócz księgi metrykalnej zobowiązani byli do prowadzenia księgi rozporządzeń państwowych (normalia) oraz inwentarzy<sup>42</sup>. Na początku XVIII i XIX w. takie księgi miały następujące wizytowane parafie: Biłka Szlachecka (1796), Budzanów (1790), Husiatyn (1799) Jaryczów (1795), Kaczanówka (1816) Kamionka Strumiłowa, Kościejów (1820), Mosty Wielkie, Monasterzyska, Martynów Nowy, Markowa, parafia św. Mikołaja we Lwowie, Mikołajów, Rzęsna Polska (1810), Sokolniki (1797)<sup>43</sup>.

**Tabela 4. Księgozbiory bibliotek parafialnych na terenie archidiecezji lwowskiej obrządku łacińskiego (XIX w.)**

Miejscowość	Dekanat	Rok	Liczba ksiązek	Inne informacje	Źródła
1	2	3	4	5	6
Martynów	Stryj	1825	68 + inne książki		AV 23
Rozdół	Stryj	1825	16	Incorp. Carmel.	AV 23
Bolechów	Stryj	1825	23	księgi metryk., buchalteryjne, liturg.	AV 23
Bukaczowce	Stryj	1819	36	księgi metryk.	AV 25
Stryj	Stryj	1819	16	księgi metryk., biblioteka	
Jezierna	Brody	1821	21	księgi metryk., liturg.	AV 4
Leszniów	Brody	1821	100	biblioteka	AV 4
Olesko	Brody	1821	21	księgi metryk., liturg.	AV 4
Pomorzany	Brody	1821	21	księgi metryk., liturg.	AV 4
Sasów	Brody	1821	20	księgi metryk., liturg.	AV 4
Złoczów	Brody	1821	83	księgi metryk., liturg., biblioteka	AV 4
Mosty	Bełz	1823	24	księgi metryk., liturg., buchalteryjne	AV 8
Bursztyn	Brzeżany	1820	54	księgi metryk., biblioteka	AV 22
Buszcze	Brzeżany	1820	224	księgi metryk., biblioteka	AV 22

<sup>41</sup> B. K u m o r, *Przepisy kościelne i państwowe dotyczące metryk kościelnych w zaborze austriackim*, „Przeszłość Demograficzna Polski” 1975, 7, s. 101–107.

<sup>42</sup> Ankieta z wizytacji biskupiej tego okresu wymagała też posiadania ich przez biblioteki parafialne.

<sup>43</sup> J. K r ę t o s z, *Archidiecezja lwowska obrządku łacińskiego...*, s. 205.

1	2	3	4	5	6
Dunajów	Brzeżany	1820	56	księgi metryk., biblioteka	AV 22
Horożanka	Brzeżany	1820	52	księgi metryk., biblioteka	AV 22
Konkolniki	Brzeżany	1820	49	księgi metryk., biblioteka	AV 22
Narajów	Brzeżany	1820	69	księgi metryk., 19 + biblioteka	AV 22
Rohatyn	Brzeżany	1820	18		AV 22
Busk	Busk	1821	120	biblioteka, 10 ksiąg liturg.	AV 16 f.9
Dobrotwór	Busk	1821	18		AV 16 f.9
Gliniany	Busk	1821	21		AV 16 f.9
Gołogóry	Busk	1821	38		AV 16 f. 9
Kamionka	Busk	1821	20		AV 16 f. 9
Milatyn	Busk	1821			AV 16 f. 9
Radziechów	Busk	1821	6		AV 16 f. 9
Stojanów	Busk	1821	40		AV 16 f. 9
Tadanie	Busk	1821	20		AV 16 f. 9
Toporów	Busk	1821	7	księgi metryk.	AV 16 f. 9
Witków	Busk	1821	5	księgi metryk.	AV 16 f. 9
Żelechów	Busk	1821	13		AV 16 f. 9
Rakowiec	Gródek	1822	33	księgi metryk., homiletyczne	AV 5
Wołków	Gródek	1822	33	księgi metryk., homiletyczne	AV 5
Chocimierz	Kołomyja	1820	19	księgi metryk., biblioteka	AV 17
Gwoździec	Kołomyja	1820	4	księgi metryk.	AV 17
Kołomyja	Kołomyja	1820	14	księgi metryk.	AV 17
Kossów	Kołomyja	1820	4	księgi metryk.	AV 17
Kuty	Kołomyja	1820	4	księgi metryk.	AV 17
Śniatyn	Kołomyja	1820	8	księgi metryk., liturg.	AV 17
Żuków	Kołomyja	1820	30	księgi metryk., 24 biblioteka	AV 17
Biłka Szlachecka	Lwów podm.	1823	24	księgi metryk., liturg., inne	AV 26
Janów	Lwów podm.	1823	28	księgi metryk., liturg., buchalteryjne	AV 26
Chodorów	Swirz	1819	6	księgi metryk., liturg.	AV 8
Podkamień	Swirz	1819	24	biblioteka	AV 8
Przemysławany	Swirz	1819	42	biblioteka	AV 8
Baworów	Trembowla	1827	16	księgi metryk., liturg.	AV 27
Halicz	Stanisławów	1825	34	księgi metryk., liturg.	AV 24, s. 17–20
Tłumacz	Stanisławów	1825	110,	biblioteka	AV 26, s. 9



1	2	3	4	5	6
Grzymałów	Trembowla	1827	51	biblioteka	AV 27
Janów	Trembowla	1825	132	biblioteka	AV 30
Kaczanówka	Trembowla	1827	37	biblioteka	AV 27
Nastasów	Trembowla	1827	68	biblioteka	AV 27
Jezierna	Złoczów	1821	18	księgi metryk., liturg.	
Złoczów	Złoczów	1821	83	biblioteka	

**Źródła:** AALw., AV 4, 5, 8, 16 fasc. III s. 9, 17, 22, 23, 24; s. 17–20, 23, 25, 26; s. 9, 27, 30; *Directorium Divini Officii in Archidioecesis Leopoliensis... Ad Annum a Nativitate Domini 1825*, s. 12–86; J. Krętosz, *Archidiecezja lwowska obrządku łacińskiego...*, s. 206.

Okres rządów abp. A. Ankwicza (1814–1833) w archidiecezji lwowskiej obrządku łacińskiego przypadał na rozpoczęcie się na jej terenie z początkiem XIX w. katolickiej restauracji. Sam arcybiskup należał do grona najwybitniejszych przedstawicieli Kościoła katolickiego na terenie monarchii habsburskiej tego okresu. Obszerne i liczne protokoły wizytacyjne oraz ich tematyka są świadectwem troski arcybiskupa o powierzony jego opiece lwowski Kościół lokalny. Wizytującego, oprócz wielu innych spraw, interesowało życie parafii oraz księgozbiory, będące w licznych przypadkach osobistą własnością księży. Sprawdzano też obecność ksiąg liturgicznych oraz tych, które dotyczyły duszpasterstwa i administracji dobrami beneficjum parafii. Bibliotek parafialnych dotyczyły pytania nr 35 i 36 protokołu wizytacyjnego.

Wizytując w 1823 r. parafię w Janowie koło Lwowa, abp A. Ankwicz stwierdził istnienie następujących ksiąg: dotacji, zawartych małżeństw, intencji mszalnych, obowiązków fundacyjnych, *Iura Stolae*, celebransów proboszcza i księży gości, bierzmowanych, wykazów akatolików, normaliów, księgozbioru biblioteki, buchalterii, protokołów akt i ksiąg metrykalnych oraz mszy fundacyjnych i normaliów. Wizytator nie stwierdził ksiąg zapisu tematów wygłoszonych kazań i katechez<sup>44</sup>. W czasie wizytacji parafii w Bolechowcie w dekanacie Stryj, w nawiązaniu do pytań nr 35 i 36 stwierdzono istnienie: dekretu reformacyjnego, wykazu dokumentów, normaliów, księgi stypendiów mszalnych obcych celebransów, obowiązków fundacyjnych, księgi rachunków zwłaszcza związanych z *Iura Stolae*, księgi ordynacji, wykazów bierzmowanych, żyjących na terenie parafii wiernych i akatolików oraz księgi metrykalne. Wizytujący zauważył na probostwie tej parafii brak biblioteki, księgi kazań, buchalterii, wykazu biednych i pensjonariuszy szpitala parafialnego<sup>45</sup>. W Biłce Szlacheckiej stwierdzono w 1823 r. istnienie kompletnej kolekcji ksiąg metrykalnych, roczników parafialnych mszy fundacyjnych, ksiąg bierzmowanych, odwiedzin chorych przez księży, celebrujących, rachunków związanych z *Iura Stolae*, ksiąg obowiązków fundacyjnych stypendiów mszalnych, wykazu dokumentów oraz listu pasterskiego abp. W. H. Sierakowskiego. Wizytujący stwierdził też

<sup>44</sup> ALw.Kr., AV 26 nlb.

<sup>45</sup> Alw. Kr., AV 23. nlb.

w tej parafii brak wykazów żyjących na terenie parafii katolików i niekatolików, wykazów dokumentów normalistów, wygłoszonych kazań i katechez, biednych oraz pensjonariuszy szpitala parafialnego<sup>46</sup>. W Mostach w dekanacie Bełz, w tym samym roku też sprawdzano obecność ksiąg związanych z duszpasterstwem i administracją. Istniały w tej parafii księgi stypendiów mszalnych, obowiązków fundacyjnych, *Iura Stolae*, obcych celebransów, wizytacji chorych w domu, katolików i akatolików na terenie parafii, wygłoszonych kazań i katechez, wykazy biednych, kolekt, absolucji z herezji, kompletne księgi metrykalne oraz katalog biblioteki parafialnej. Z braków stwierdzono wykazy dokumentów, obcych celebransów, dotacji oraz *Littera pastoralis* abp. W. H. Sierakowskiego<sup>47</sup>.

Księgozbiory parafialne, zwłaszcza bogatsze, wskazują na zainteresowanie duszpasterzy okresu schyłku józefinizmu i postępującej restauracji podręcznikami dotyczącymi duszpasterstwa i katechizacji. Jeśli takie znajdowały się w księgozbiorze, to w porównaniu z inną tematyką były liczne. W Martynowie (dekanat Stryj) w 1825 r. w bibliotece parafialnej znajdowały się: Biblia Starego i Nowego Testamentu, katecheza Korczyńskiego (2 egz.) i Ostrowskiego (1) oraz tytuły kazań: Filipowskiego (4), Machowskiego (2), Mącińskiego (4), Haberkorna (2), Korolewskiego (4), Zachorskiego (4), Jakubowskiego (2), Młodziejowskiego (1), Wodzickiego (2), Dobrowolskiego<sup>48</sup>, Rocheho (3), Godewskiego (6) i Karpowicza (3). Z tytułów teologicznych w księgozbiorze były pozycje z teologii dogmatycznej, moralnej, pastoralnej i nauk praktycznych Konciewicza (1)<sup>48</sup>, *Prawo kanoniczne* Rechbergera<sup>49</sup>, *Opusculum Theologicum, Demonstratione Catholica contra Lutherum, Compendium Theologicarum Instructionum*<sup>50</sup>.

Liczący w 1825 r. 374 woluminów księgozbiór parafii prowadzonej przez karmelitów w Rozdole, podobnie jak i inne zakonne, miał ukierunkowanie na teologię, ascetykę i w mniejszym wymiarze na kaznodziejstwo, zwłaszcza katechizację. Ta parafia posiadała następujące tytuły i autorów: Pikulski, *Kazuistyka*; P. G. Antoine (1770); I. E. Krüpfel, *Institutiones Dogmaticae*, Wien 1789; J. Pehen, *Prelationes in Ius Ecclesiasticum universum Methodo Discentium utilitati accomodata con-questarum, partes duo*, Wien (lat.) 1789–1790, (deutsch) 1802; *Teologię moralną*; F. Wanker, *Christliche Sittenlehre* (1804); Staniszewski, *Kazania*, Berdyczów 1770; Haberkorn, *Kazania*, (tłum. pol.), Kalisz 1781; Gruber, *Kazania adwentowe* (1781); B. Kędzierski, *Kazania* (1772); Filipecki, *Kazania*, (1769); P. Sequere, *Nauki chrześcijańskie*, Warszawa 1759, *Krótki katechizm*, Lwów 1818; *Najpospolitsze i najistotniejsze nauki chrześcijańskie katolickiej religii*, Lwów 1785; *Breviarium Romanum* (1775).<sup>51</sup> W Baworowie (dekanat Trembowła) w 1827 r. znajdował się skromny księgozbiór. Do niego należały następujące, głównie liturgiczne pozycje:

<sup>46</sup> Alw.Kr., AV 26 nlb.

<sup>47</sup> Alw.Kr., AV 8 nlb.

<sup>48</sup> Alw.Kr., AV 23 nlb.

<sup>49</sup> G. R e c h b e r g e r, *Handbuch des Österreichischen Kirchenrechts*, Bd. 1–2, Linz 1807.

<sup>50</sup> Alw.Kr., AV 23 nlb.

<sup>51</sup> Alw.Kr., AV 23 nlb.

mszały (4), *Mszalik podróżny*, teczki requialne (3), agenda duża (1), rytuały (2), ewangeliarz (1), brewiarze w wymiarze 4 i 8, księgi normalistów (2)<sup>52</sup>.

Na różnorodność, nie tyle tematyczną, ile ideową, księgozbiorów zakonnych i parafialnych miały wpływ wydarzenia szczytu józefinizmu, tj. od 1780 r. do rządów w archidiecezji lwowskiej abp. A. Ankwicza (1814–1833). Okres szczytowy józefińskiej polityki państwa austriackiego przypadał na lata rządów cesarza Józefa II (1780–1790). Wtedy podjęto radykalne działania w kierunku oderwania Kościoła na terenie monarchii habsburskiej od kontaktów z Kościołem powszechnym, zwłaszcza z papieżem, podporządkowania go woli władcy i przekształcenia według obowiązujących zasad w państwie rządzone przez absolutyzm oświecony. Książki nieodpowiadające duchowi czasu miały być wyeliminowane z użytku kościelnego, a sprowadzanie innych zza granicy było totalnie zakazane. Do użytku miały być dopuszczone, nawet jako obowiązujące, tylko wydawane z inicjatywy autorytetu i za zgodą panującego. Po śmierci cesarza Józefa II w 1790 r., następnie po abdykacji Franciszka II na początku XIX w. jako rzymskiego cesarza, ostrze józefinizmu – wskutek żądań Kościoła na terenie monarchii i działań wybitnych postaci katolickiej restauracji – od drugiej ćwierci XIX w. wolno, lecz konsekwentnie ulegało stępieniu. Kościół zaczął odzyskiwać swoją pozycję. Stopniowo przenikała do kraju wartościowa religijna i teologiczna literatura, której rozpowszechnianie było zakazane do końca XVIII w. Można było wydawać publikacje z własnej inicjatywy i autorytetu, już nie państwowego, lecz zgodne z nauką Kościoła. Pozytywnym owocem józefińskiego, wręcz sekciarskiego położenia nacisku tylko na praktykę, przy odrzuceniu, wręcz zakazaniu spekulacji teologicznej, jest odkrycie teologii pastoralnej i innych dyscyplin praktycznych, jak katechetyka i kaznodziejstwo. Z praktycznych teologicznych dyscyplin pojawiało się już coraz więcej wartościowej literatury. Zakonne księgozbiory, ocalałe przed zniszczeniem wskutek kasat i świadomego ich niszczenia, charakteryzowały się już po 1815 r., tj. w kilkadziesiąt lat po szczycie józefinizmu, różnorodnością tematyczną szczególnie w zakresie literatury teologicznej i praktycznej. W bogatszych księgozbiorach parafialnych był zauważalny nacisk głównie na zbiory kazań, egzort, katechizacji i innych różnych duszpasterskich wystąpień księży. Te w księgozbiorach parafialnych, zarazem niezakonnych, stanowiły poważną część. Z obowiązujących w okresie józefinizmu podręczników do weterynarii, umiejętności uprawy roli już na początku XIX w. zauważono w księgozbiorach zakonnych śladową obecność, natomiast w księgozbiorach parafialnych takich już nie było. Narzucone więc jako obowiązujące, nienależące bezpośrednio do duszpasterstwa podręczniki, gdy nacisk państwa w późniejszym okresie w tej sprawie zelżał, z biegiem czasu w XIX w. zanikały.

---

<sup>52</sup> Alw.Kr., AV 30 nlb.

W księgozbiorach w Martynowie i w Rozdole wizytujący arcybiskup zauważył podręczniki do prawa Rechbergera<sup>53</sup> i Pehena<sup>54</sup> oraz do dogmatyki Krüpfela<sup>55</sup> i teologii moralnej Wankera<sup>56</sup>. Publikacje te, wydane i obowiązujące na wydziałach teologicznych w okresie szczytowym józefinizmu końca XVIII w., zawierały niebezpieczną dla studenta teologii i pracującego na parafii rzymskokatolickiego duszpasterza treść. Te pozycje miały nawet trudności z indeksem kościelnym. Około 30 lat po śmierci twórcy józefinizmu były używane sporadycznie przez duszpasterzy. W bibliotece w Rozdole znajdowały się również inne, niedawno jeszcze zakazane pod surowymi karami państwowymi publikacje wydane na ziemiach polskich poza granicami Galicji, m.in. w Berdyczowie i Kaliszu<sup>57</sup>. Ten, zauważony przez arcybiskupa, swoisty pluralizm tematyczny i ideowy wizytowanych księgozbiorów ilustruje trudność Kościoła na terenie monarchii habsburskiej z dochodzeniem do pełnej wolności. Osiągnięto ją dopiero w 1850 r., kiedy cesarz oficjalnie zrzekł się józefińskiej polityki kościelnej.

Księgozbiór, jego tytuły, różnorodność i liczba woluminów świadczą o poziomie intelektualnym jednostki i instytucji go posiadającej. Tak bywa w życiu duchownych, zakonników i osób świeckich, nawet niekoniecznie zajmujących się profesjonalnie nauką, literaturą czy innymi dziedzinami kultury. Biblioteka jest równocześnie świadectwem poziomu intelektualnego posiadających ją instytucji, z naukowymi i kościelnymi włącznie. Książki kształtują myślenie oraz system wartości czytelników i ich właścicieli. Tym można wytłumaczyć szczególny stosunek ówczesnego, absolutnie oświeconego państwa wobec księgozbiorów, zwłaszcza kościelnych, a szczególnie zakonnych, oraz embargo na bieżące wydawnictwa i sprowadzanie książek zza granicy.

W artykule niniejszym wykazano, że mimo zamierzonego i podjętego z motywów ideologicznych niszczenia przez józefinizm w końcu XVIII w. książek nieodpowiadających myśleniu epoki oraz związanego z tym swoistego barbarzyństwa, nie udało się wszystkiego zniszczyć. Istotnie wiele woluminów bezpowrotnie przepadło. Nie zabito jednak u duchownych szacunku i miłości wobec książki. Kiedy zaczęły nastawać stopniowo coraz bardziej sprzyjające wolności czasy, książka teologiczna, w tym ascetyczna, w parafiach i w klasztorach odnajdywała na powrót swoje należne miejsce. To ilustrują znajdujące się w tekście wykazy. Procesowi odradzania się książki sprzyjał, a wręcz był jego inspiratorem, także Kościół. W wizytacjach istniały punkty nr 35 i 36 pytające o księgozbiory w parafii i zakonie, tym samym mobilizujące duchownych do troski o książkę. Okres rządów archidiecezją abp. A. A. Ankwicza sprzyjał temu (1814–1833).

Po józefińskiej ciszy i zamarcu wizytacji w czasie rządów arcybiskupów Ferdynanda i Kajetana Kickich (1780–1814), od 1816 r., mimo nadal niesprzyja-

<sup>53</sup> H. Rechberger, *Handbuch des Oesterreichischen Kirchenrechts*, Bd. 1–2, Linz 1807.

<sup>54</sup> J. Eybel, *Einleitung in das katholische Kirchenrechts*, Wien (lat.) 1882, (deutsch) 1782.

<sup>55</sup> E. Krüpfel, *Institutiones Theologiae Dogmaticae*, Wien 1789.

<sup>56</sup> J. Krętosz, *Józefińskie założenia wychowania seminaryjnego...*, s. 10 n.

<sup>57</sup> Haberkorn, tłum. pol., Kalisz 1781; T. Staniszewski, *Kazania*, Berdyczów 1779.

jących wolności Kościoła czasów, nastąpiło jego ożywienie, a tomy wizytacji z tego okresu z pytaniami nr 35 i 36 są liczebnie bogate.

**CHURCH COLLECTIONS OF BOOKS ON THE AREA  
OF THE LWÓW ARCHDIOCESE IN THE LATIN ORDER  
ON THE TURN OF THE 19<sup>TH</sup> CENTURY**

S u m m a r y

The following article is an attempt to reconstruct the history of church collections of books, especially those belonging to the Polish monasteries and parishes which were within the Austrian partition on the turn of the 19<sup>th</sup> century. The most drastic annihilation of the church libraries in Galitia and Lodomeria was done by the Josephian politic. In these times some orders and other “non-priestly” benefices were annulated. Those church institutions and their collections of books were sentenced for annihilation. The research aim of the article is to follow the history of church libraries belonging to the annulated monasteries. The problem will be illustrated by the history of the church libraries in the years 1780–1815 on the area of Lwów Archdiocese in Latin order.

Ks. BRONISŁAW CZAPLICKI

Petersburg

## **KATOLICKA DZIAŁALNOŚĆ OŚWIATOWO- -WYCHOWAWCZA W PETERSBURGU W DRUGIEJ POŁOWIE XIX I NA POCZĄTKU XX W. (DO 1914 R.). ZARYS PROBLEMATYKI**

W wielonarodowej i wielowyznaniowej Rosji carskiej następowała rusyfikacja całej oświaty<sup>1</sup>. Takiemu procesowi podlegała także ograniczona do minimum oświata katolicka, co spychało Kościół katolicki na pozycję przegraną i prowadziło do jego znacznego osłabienia. Dlatego bardzo ważną sprawą było utrzymanie przyczółków oświaty katolickiej w stolicy imperium.

W niniejszym opracowaniu przedstawiamy zagadnienie szkolnictwa katolickiego jedynie w stolicy Rosji carskiej, to znaczy w Petersburgu, w którym od początku powstania tego miasta, to znaczy od 1703 r., istniała znaczna kolonia katolicka.

Nazewnictwo placówek oświatowo-wychowawczych w Rosji w omawianym okresie nie było jednolite, zachodziły ciągłe zmiany. Najbardziej rozpowszechnione były tzw. szkoły początkowe, czyli elementarne, które w tradycji polskiej nazywano ludowymi. Do szkół elementarnych uczęszczały dzieci rodziców biednych. Takie szkoły miały najwyżej dwie klasy, chociaż nieraz czas nauki był dłuższy niż 2 lata. Uczono w nich pisanie, liczenia, religii, ewentualnie śpiewu, początków historii i geografii oraz prac ręcznych.

Szkołami o poziomie średnim były gimnazja klasyczne lub realne. Nauka w nich trwała 7–8 lat. Ponieważ szkoły elementarne miały różny poziom, a niektórzy uczniowie, zwłaszcza pochodzenia arystokratycznego, podstawową wiedzę zdobywali we własnych domach, uczniowie wstępujący do gimnazjum zdawali egzamin przed komisją i na jego podstawie byli przyjmowani do odpowiedniej klasy. Istniały też szkoły, które zapewniały wykształcenie na poziomie 4 klas gimnazjum – takie nazywano progimnazjami. Szkołom o poziomie pośrednim między szkołą elementarną i progimnazjum nadawano nazwę szkół „ujezdnych”, czyli powiatowych.

Bardzo trudno było utworzyć szkołę katolicką, dlatego też szkolnictwo katolickie zmuszone było do ukrywania się za zasłoną działalności charytatywnej. Funkcję szkół spełniały często sierocińce (zakłady, w których dzieci przebywały na stałe, chociaż nie zawsze były pełnymi sierotami) i ochronki (zakłady, które

---

<sup>1</sup> Archiwum Akt Nowych [dalej: AAN], Organizacje polskie w Rosji, sygn. 29 – Školnyj vopros v Carstve Polskom – Memorial R. Dmovskogo (bez daty).

opiekowały się biednymi dziećmi w ciągu dnia). Nieraz ochronką lub ochroną nazywano sierocińce. Przy szkołach istniały internaty. Szkoły z internatami, zwłaszcza żeńskie, nazywano pensjami. Oczywiście, że dzieci katolików również korzystały ze szkół państwowych lub wyznaniowych, niekatolickich. Jeśli takich dzieci w szkole było więcej, władze mogły dać pozwolenie, aby kapłan katolicki nauczał je tam religii, ale żądano, by czynił to w języku rosyjskim. Wielu rodziców zdawało sobie jednak sprawę z tego, że zachowanie u dzieci ducha narodowego i poczucia przynależności do Kościoła katolickiego można zapewnić jedynie w szkole katolickiej. Katolickie zakłady wychowawcze oraz pracownie rzemieślnicze, które pełniły funkcję ukrytych szkół, bardzo niepokoiły władze, które przeciwdziałały kształceniu dzieci biednych, obawiając się, że staną się one w przyszłości prowydyrami rewolucji. Sierocińce i ochronki organizowało katolickie duchowieństwo i organizacje dobroczynne, pracowali w nich w wielu wypadkach przedstawiciele nielegalnych w stosunku do władz, tajnych zgromadzeń zakonnych.

Artykuł jest oparty na materiałach archiwalnych, zwłaszcza z archiwów rosyjskich, i na archiwaliach zgromadzeń zakonnych, które tajnie działały w Petersburgu.

## Szkolnictwo katolickie w Petersburgu

Pierwszą katolicką placówką oświatową na omawianym przez nas terenie była szkoła dla chłopców w Petersburgu przy kościele św. Katarzyny. Na jej utworzenie pozwoliła Katarzyna II w tzw. *Reglamencie*<sup>2</sup> z 12 II 1769 r.<sup>3</sup> Szkoła ta powinna była służyć wszystkim katolickim grupom narodowościowym stolicy<sup>4</sup>. Przechodziła ona różne przekształcenia, w zależności od polityki władz i od zakonu, który był odpowiedzialny za duszpasterstwo przy kościele w danym okresie<sup>5</sup>. Szkoła żeńska przy tym kościele została założona przez dominikanina, o. Dominika Łukaszevicza w 1845 r.<sup>6</sup> Szkoły istniejące przy kościele św. Katarzyny były na poziomie progimnazjum. Pod koniec XIX w. w szkole żeńskiej wprowadzono, bez zezwolenia władz, także klasy 5–7<sup>7</sup>. Obie szkoły miały swoje internaty, uczni-

<sup>2</sup> Był to rodzaj statutu nadanego katolikom Petersburga.

<sup>3</sup> A. Woycicki, *Kościół wykładnikiem polskości w Piotrogradzie*, [w:] *Polski kalendarz piotrogrodzki 1916*, red. S. Lisowski, Piotrogród 1915, s. 21.

<sup>4</sup> W tym czasie katolicką ludność rosyjskiej stolicy stanowili: Francuzi, Niemcy, Polacy i Włosi.

<sup>5</sup> Ponieważ w czasie powstania Petersburga w 1703 r. nie było w Rosji władz diecezjalnych, różne zakony konkurowały z sobą, co prowadziło do konfliktów i wciągania władz w te konflikty. Władze dawały pozwolenie na krótki pobyt jakiejś grupy misjonarzy. Pod koniec XVIII w. szczególne znaczenie w stolicy osiągnęli jezuici, a po ich wygnaniu przez Aleksandra I duszpasterstwo w kościele św. Katarzyny zostało powierzone dominikanom, którzy przetrwali przy kościele do początków XX w., kiedy zarząd parafią przejęli kapłani diecezjalni. Władze jednak wydawały zezwolenia na przyjazd dominikanów z zagranicy, jako kaznodziejów dla grup obcokrajowców.

<sup>6</sup> W. Markowska, *Zarys dziejów gimnazjum żeńskiego*, [w:] *Z murów św. Katarzyny. Księga Pamiątkowa b. wychowanek i wychowanków przy kościele św. Katarzyny w Petersburgu*, Warszawa 1933, s. 116.

<sup>7</sup> Por. H. Gintówna, *Przełomowe etapy w rozwoju zakładu*, [w:] *Z murów św. Katarzyny...*, s. 139–141.

wie jedynie na wakacje udawali się do swoich rodziców. Ponieważ koszty utrzymania internatów bardzo obciążały budżet parafii, dążono do tego, aby zwiększyć liczbę uczniów przychodzących z domu, a ograniczyć liczbę mieszkających w internacie, a nawet w ogóle zamknąć internaty.

Językiem wykładowym w obu szkołach musiał być rosyjski. Uczono też języka francuskiego i niemieckiego i w tych językach dzieci miały rozmawiać z sobą na przerwach. Chociaż większość uczniów stanowili Polacy, języka polskiego nie można było uczyć. Próbowano wykorzystać dla jego nauki wakacje<sup>8</sup>. Zajęcia z języka polskiego wprowadzono dopiero na początku XX w.

W latach 1867–1870 w jednej klasie było przeciętnie 10–15 uczniów. Zajęcia prowadzono równocześnie dla dwóch klas w jednej sali lekcyjnej. Głównym kierownikiem szkół był proboszcz. Religii uczyli prefeci. Przełożonymi, jak wtedy mówiono, czyli kierowniczkami szkoły żeńskiej bywały osoby różnych narodowości. Ponieważ uczennice szkoły żeńskiej pochodziły z odległych zakątków Rosji, dlatego często były zrusyfikowane, chociaż nie były Rosjankami, lecz Polkami, Litwinkami, Łotyszkami. Zdarzały się uczennice Niemki, Francuzki, Włoszki. W 1898 r. w szkole żeńskiej uczyło się 239 dziewcząt, spośród których 150 mieszkało w internacie<sup>9</sup>.

Ponieważ szkoła męska nie miała klas wyższych, była nieco mniejsza niż żeńska. Po ukończeniu tej szkoły męskiej chłopcy zdobywali prawo wstępowania do seminarium duchownego lub do wyższych klas gimnazjum państwowego. Zaledwie połowa uczniów płaciła za naukę i internat. Resztę kosztów pokrywała administracja parafii. Ona też prowadziła remonty w budynkach kościelnych i szkolnych. Aby podoląć wydatkom, administracja kościoła św. Katarzyny postanowiła w 1899 r. zamknąć internat szkoły męskiej, a w to miejsce wprowadzić klasy równoległe, to znaczy zwiększyć liczbę uczniów przychodzących z domu<sup>10</sup>.

Modlitwy i naukę religii starano się prowadzić w języku polskim. Czyniono to nawet w czasach silnego nacisku na rusyfikację Kościoła katolickiego w XIX w. Na wypadek ewentualnej nieoczekiwanej kontroli przygotowywano dyżurnych uczniów do odpowiedzi po rosyjsku. Na ławkach uczniowie kładli podręczniki do religii w języku rosyjskim, chociaż z nich nie korzystano<sup>11</sup>.

Okręgowy kurator oświaty polecił administracji kościoła w 1903 r. zamknąć 3 wyższe klasy szkoły żeńskiej lub też otworzyć dostęp do niej dla uczniów innych wyznań i przyjąć państwowego dyrektora. Dzięki staraniom proboszcza ks. J. Ścisławskiego odstąpiono od tego zamiaru<sup>12</sup>. W 1904 r. szkoła żeńska liczyła 256 uczennic, spośród których aż 140 mieszkało w internacie. Z tego wynika, że admi-

<sup>8</sup> Por. S. Markowska, *Linnan Saari*, [w:] *Z murów św. Katarzyny...*, s. 182–187.

<sup>9</sup> W. Markowska, *Zarys dziejów gimnazjum żeńskiego...*, s. 117–121.

<sup>10</sup> *Otčet administracii S.-Peterburskoj Rimsko-Katoličeskoj cerkvi Sv. Ekateriny za vremâ s 1 âнварâ 1898 g. po 1 âнварâ 1901 g.*, Sankt-Peterburg [1901], s. 4–7.

<sup>11</sup> W. Markowska, *Zarys dziejów gimnazjum żeńskiego...*, s. 117–121.

<sup>12</sup> Tamże, s. 123.



nistracja kościoła św. Katarzyny ponosiła bardzo wysokie koszty utrzymania internatu, który służył młodzieży pochodzącej spoza parafii św. Katarzyny<sup>13</sup>.

Organizowano też, zwłaszcza dla uczniów i uczennic z internatu, letnie wakacje. Kolonie letnie nie były zwyczajnym wypoczynkiem. Oprócz kąpeli, gier i wycieczek, odbywały się wtedy zajęcia z języków obcych, zwłaszcza dla dziewcząt kończących klasę siódmą, które pragnęły zdawać egzaminy państwowe. Dziewczeta miały wtedy też zajęcia praktyczne z zakresu gospodarstwa domowego. Na koloniach przygotowywano też przedstawienia patriotyczne. Kolonie te odwiedza-  
li przedstawiciele świeckiej i duchownej inteligencji katolickiej<sup>14</sup>. Na początku XX w. w pewnym okresie zrezygnowano z organizowania kolonii letnich ze względu na duże koszty<sup>15</sup>.

Inną placówką szkolną, działającą przy kościele św. Katarzyny, była szkoła elementarna, która powstała z inicjatywy kierowniczkii szkoły żeńskiej, pani Krausowej w 1885 r. Pierwszą kierowniczką tej szkoły została Emilia Maculewicz, późniejsza dyrektorka gimnazjum żeńskiego i urszulanka. Oprócz podstawowych przedmiotów uczono tam też prac ręcznych, głównie kroju i szycia. W 1901 r. uczyło się w niej 280 uczennic, a w 1904 r. – 200 uczennic. W 1906 r. przełożoną szkoły elementarnej została Maria Rzeszotarska. Opłata za naukę w tej szkole wynosiła zaledwie 5 rubli rocznie, lecz połowa dzieci nawet tej sumy nie wносиła. Szkoła Elementarna dała początek Szkole Zawodowej, o której piszemy poniżej<sup>16</sup>.

W Petersburgu istniała też tzw. szkoła powiatowa przy kościele św. Stanisława, zwana Szkołą abpa Siostrzeńcewicza. Posiadała ona 3 klasy oraz klasę przygotowawczą. Opłata za naukę wynosiła w niej 10 rubli rocznie<sup>17</sup>. Dzieci pobierały w tej szkole podstawową naukę religii, języka rosyjskiego, arytmetyki, historii i geografii, a także były przygotowywane do pierwszej spowiedzi i Komunii św.<sup>18</sup>.

Rok 1905 przyniósł ważne zmiany w sprawie nauki języków narodowych i religii. Władze państwowe zezwoliły na naukę religii w rodzimych językach dzieci. W szkołach przy kościele św. Katarzyny w Petersburgu wprowadzono naukę je-

<sup>13</sup> *Otčet administracii S.-Peterburskoj Rimsko-Katoličeskoj cerkvi Sv. Ekateriny za vremâ s 1 âнварâ 1901 g. po 1 âнварâ 1905 g.*, Sankt-Peterburg [1905], s. I–IX.

<sup>14</sup> Wakacje letnie dla dziewcząt ze szkoły żeńskiej zapoczątkował proboszcz kościoła św. Katarzyny, o. Dominik Łukasiewicz, budowniczy kościoła Nawiedzenia NMP na tzw. Wyborskiej Stronie, gdzie one się pierwotnie odbywały. O. Łukasiewicz otaczał opieką dziewczęta, zapraszając je na obiady i czytając im książki po polsku w czasie, gdy one zajmowały się pracami ręcznymi. Por. Ż. K o s s o w s k a, *Ks. Dominik Łukasiewicz*, [w:] *Z murów św. Katarzyny...*, s. 109–113. Później organizowano kolonie w okolicach Petersburga oraz, zwłaszcza w Finlandii, w okolicach Wybarga (miasto obwodowe na tzw. Przesmyku Karelskim, dzisiaj w Rosji). Por. S. M a k o w s k a, *Linnan Saari...*, s. 182–187. W czasie I wojny światowej katecheta gimnazjum męskiego wyjeżdżał z chłopcami w różne regiony Rosji. Por. J. W a s i l e w s k i, *Kolonie letnie (1914–1917)*, [w:] *Z murów św. Katarzyny...*, s. 282.

<sup>15</sup> *Otčet administracii S.-Peterburskoj Rimsko-Katoličeskoj cerkvi Sv. Ekateriny za vremâ s 1 âнварâ 1898 g. po 1 âнварâ 1901 g.*, Sankt-Peterburg [1901], s. 4–7.

<sup>16</sup> M. R z e s z o t a r s k a, *Szkoła elementarna*, [w:] *Z murów św. Katarzyny...*, s. 165, 166.

<sup>17</sup> *Katolik nad Nową*, [w:] *Kalendarz rz-katolicki na rok 1912 „Pod znakiem krzyża”*, s. 71.

<sup>18</sup> Archiwum Córek Serca Maryi w Nowym Mieście n. Pilicą [dalej: ACSM], seria E. II, t. 1, *Dzieje i rozwój Zgromadzenia CSM od zarania do lat trzydziestych*, zredagowana przez matkę Wandę Niewęgłowską, [mps, b.m.r.w., [dalej: W. N i e w ę g ł o w s k a, *Dzieje i rozwój zgromadzenia...*], s. 26, 27.

zyka polskiego (3 godziny tygodniowo), a także litewskiego i łotewskiego, a nawet przez 1 rok jawnie nauczano historii Polski. Władze jednak zabroniły jej nauczania<sup>19</sup>.

Proboszcz parafii św. Katarzyny, ks. Konstanty Budkiewicz, wszczął starania u władz o nadanie obu progimnazjom praw gimnazjalnych – sprzyjały temu zmiany zachodzące w 1905 r. W 1906 r. szkoła męska uzyskała prawa 8-klasowego gimnazjum. Stanowisko jego dyrektora objął wybitny uczony i pedagog Stefan Cybulski<sup>20</sup>. Podobnie uczennice szkoły żeńskiej już w 1907 r. zdawały egzaminy państwowe w zakresie gimnazjum w swojej szkole w obecności inspektora okręgowego<sup>21</sup>. Gimnazjum żeńskie było wspierane m.in. przez stypendia H. Sienkiewicza<sup>22</sup>.

Utrzymanie gimnazjów przy kościele św. Katarzyny stanowiło duże obciążenie dla budżetu administracji kościoła, ponieważ dużą liczbę uczniów zwalniano z opłat. Aby poprawić sytuację finansową, postanowiono zmniejszyć liczbę uczniów zwalnianych z opłat, a równocześnie podnieść opłatę roczną do 60 rubli. Nowy dyrektor gimnazjum męskiego, zamiłowany w starożytności, wprowadził szereg zmian nawet w zewnętrznym wystroju klas i korytarzy, które zapewniły się obrazami i żywymi roślinami. Księża prefekci troszczyli się o wychowanie religijne<sup>23</sup>.

Wychowawcy postanowili zaangażować młodzież przy urządzaniu przedstawień teatralnych pod kierunkiem aktorów. Ponieważ w gimnazjach przy kościele św. Katarzyny kształciła się katolicka młodzież różnych narodowości, przygotowywano przedstawienia teatralne w języku polskim, francuskim, litewskim, łotewskim, białoruskim, a także rosyjskim<sup>24</sup>.

Trudności finansowe już wcześniej doprowadziły do zamknięcia internatu przy szkole męskiej. W 1907 r. administracja parafii św. Katarzyny postanowiła zamknąć także internat żeński. Wtedy to proboszcz ks. K. Budkiewicz, bardzo troszczący się o oświatę, w celu ratowania tego internatu, postanowił zaprosić z Krakowa matkę Urszulę Ledóchowską. Ta znalazła środki zarówno na dalsze istnienie internatu, jak i na odnowienie tradycji kolonii letnich dla dziewcząt. Po raz pierwszy zorganizowała taką kolonię w miejscowości letniskowej – Terioki w 1908 r.<sup>25</sup> Matka Urszula Ledóchowska zaczęła w internacie szkoły żeńskiej tworzyć wspólnotę zakonną z nowicjatem. Przyłączyła się do niej także dyrektorka gimnazjum żeńskiego, Emilia Maculewicz<sup>26</sup>.

<sup>19</sup> W. Markowska, *Zarys dziejów gimnazjum żeńskiego...*, s. 124.

<sup>20</sup> L. Kosiński, *Dzieje kościoła św. Katarzyny w Petersburgu...*, [w:] *Z murów św. Katarzyny...*, s. 32.

<sup>21</sup> Por. H. Gintowtówna, *Przełomowe etapy w rozwoju zakładu*, [w:] *Z murów św. Katarzyny...*, s. 139–141.

<sup>22</sup> Biblioteka Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego [dalej: BKUL], rkps 780, k. 142 [kwity].

<sup>23</sup> L. Kosiński, *Dzieje kościoła św. Katarzyny w Petersburgu...*, s. 31, 32.

<sup>24</sup> J. Wasilewski, *Arcybiskupi i administratorowie archidiecezji mohylowskiej*, Pińsk [1930], s. 188.

<sup>25</sup> Terioki – miasto nad Zatoką Fińską, obecna nazwa – Zielonogorsk. M. Urszula postanowiła powrócić do dawnego zwyczaju organizowania kolonii letnich dla dzieci. Por. U. Ledóchowska, *Historia Kongregacji Sióstr Urszulanek Serca Jezusa Konającego*, Poznań 1987, s. 20.

<sup>26</sup> U. Ledóchowska, *Historia Kongregacji...*, s. 72.

Innym zgromadzeniem zakonnym, które już od końca XIX w. pracowało w szkołach przy kościele św. Katarzyny, było ukryte honorackie Zgromadzenie Sióstr Imienia Jezus. Maria Rzeszotarska, członkini tego zgromadzenia, w 1914 r. została dyrektorką szkoły zawodowej, a w 1915 r. dyrektorką gimnazjum żeńskiego<sup>27</sup>.

Wspomniana szkoła zawodowa dla dziewcząt powstała 1 IX 1907 r., dzięki staraniom ks. K. Budkiewicza. Próbował on zdobyć w Kuratorium Okręgu Szkolnego odpowiednią koncesję dla utworzenia takiej szkoły, lecz ponieważ chciano ją podporządkować Ministerstwu Finansów, zdecydował się na otwarcie przy istniejącym już gimnazjum żeńskim «czterech klas równoległych» ze zwiększoną ilością zajęć ręcznych. W czasie istnienia szkoły zawodowej do wszystkich jej klas uczęszczało przeciętnie 200 uczennic. Dziewczęta z tych klas były formalnie uczennicami gimnazjum żeńskiego, lecz uczyły się równocześnie zawodu – krawiectwa, bielizniarstwa i haftu. Po ukończeniu 4. klasy szkoły zawodowej zdolniejsze uczennice mogły kontynuować naukę w gimnazjum. Z myślą o szkole zawodowej, parafia zakupiła nowe maszyny do nauki zawodu. Dzięki wsparciu administracji kościoła św. Katarzyny oraz wykonywaniu konkretnych prac przez uczennice znaczna ich część mogła zostać zwolniona z opłat za naukę<sup>28</sup>.

Przy kościele św. Katarzyny powstała także męska szkoła elementarna, a potem jeszcze inne takie szkoły w różnych rejonach Petersburga: m.in. na Petersburskiej Stronie, na Wyspie Wasilewskiej (15 Linia nr 20), i Szkoła im. Bielskiej<sup>29</sup>. W 1912 r. parafia św. Katarzyny zakupiła działkę z budynkami przy ul. Bolszaja Raznoczynnaja nr 15–17 w celu urządzenia podobnej szkoły<sup>30</sup>.

W 1908 r. gimnazjum żeńskie, dzięki staraniom ks. Budkiewicza, utworzyło klasę ósmą – pedagogiczną, której ukończenie dawało możliwość wstępowania na wyższe uczelnie i prawo wykładania w młodszych klasach gimnazjalnych<sup>31</sup>.

Oprócz wspomnianych szkół, istniejących przy kościele św. Katarzyny lub też zarządzanych przez jego administrację, oraz szkoły przy kościele św. Stanisława, powstała też szkoła elementarna przy wybudowanym znacznie później kościele Nawiedzenia NMP na katolickim cmentarzu na tzw. Wyborskiej Stronie. Należy także odnotować istnienie prywatnych placówek szkolnych lub też zarejestrowanych jako prywatne, prowadzonych przez ukryte zgromadzenia zakonne. Taką była istniejąca w Petersburgu od 1862 r. szkoła francuska, założona przez Marię Labourdais. W XX w. szkoła ta zdobyła poziom gimnazjum. Nosiło ono nazwę Labourdais-Cappronier – mieściło się w wynajętym domu przy ulicy Nowo-Isaakijewskiej 14. Była tam kaplica, ale prawdopodobnie działała początkowo nieoficjalnie. 25 II 1902 r. przełożona prowincjalna pracujących tajnie w Rosji sióstr św. Józefa

<sup>27</sup> M. Rzeszotarska, *Szkoła elementarna...*, s. 165, 166.

<sup>28</sup> S. Gostomska, *Szkoła Zawodowa*, [w:] *Z murów św. Katarzyny...*, s. 167.

<sup>29</sup> L. Kosiński, *Dzieje kościoła św. Katarzyny w Petersburgu...*, s. 34.

<sup>30</sup> BKUL, rkps 780, k. 48–49, Vypiska iz žurnala Administracii...za 1912 g.

<sup>31</sup> W 1913/14 r. wprowadzone zostały egzaminy dla przyszłych katechetek wobec wybitniejszych przedstawicieli duchowieństwa: bp. J. Cieplaka, ks. K. Budkiewicza, ks. F. Ostrowskiego, ks. Z. Łozińskiego, ks. prefekta Chodniewicza. Por. H. Gintówna, *Przełomowe etapy w rozwoju zakładu...*, s. 143.

z Chambéry, s. C. Giani, podpisała z panią Labourdais umowę, na mocy której szkoła z internatem i całym jej inwentarzem została powierzona kierownictwu sióstr św. Józefa. Uczyło się tam wtedy 100 dziewcząt. Nauczycielami, oprócz sióstr, byli ludzie świeccy, a także kapłan prawosławny, co świadczy o tym, że przyjmowano także uczennice prawosławne. Przełożoną została s. Revil<sup>32</sup>. Kiedy w Moskwie w szkołach, w których pracowały siostry św. Józefa, przeprowadzano w 1911 r. rewizję, jedna z sióstr, pracująca dotychczas w gimnazjum przy moskiewskiej parafii Świętych Apostołów Piotra i Pawła, Maria Anastazja Gerard-Reydet, przyjechała do Petersburga i pracowała tam w francuskim gimnazjum.

Inną placówką wychowawczą, z której w przyszłości powstało kilka szkół, był sierociniec tworzony w końcu XIX w. za tzw. Narwską Zastawą przez proboszcza parafii św. Stanisława, ks. Witalda Czeczota. Placówka ta łączyła w sobie sierociniec ze szkołą elementarną i ochronką. 1 I 1903 r. przebywało tam 34 chłopców w wieku 5–14 lat i 32 dziewczynki w wieku 5–16 lat. Przychodzących na naukę religii i pozostających od godziny 9.00 do 13.00 było 74 chłopców i 82 dziewczynki. Wszystkie dzieci otrzymywały bezpłatnie przybory szkolne, a ok. 110 dzieci biednych – bezpłatne obiady. Kupiono 3 maszyny, służące dziewczętom do nauki pończosznictwa i wyrobu innych artykułów, a także przybory potrzebne do nauki szewstwa dla chłopców. Dziewczynki uczyły się też szycia i kroju. O zdrowie wychowanków dbali lekarze wolontariusze. Ciekawym zjawiskiem, świadczącym o dużym skonsolidowaniu robotniczego środowiska, było zbieranie ofiar na ośrodek przez robotników różnych wydziałów produkcyjnych Pułtowskich zakładów. Powstanie sierocińca wraz z kościołem było drogą do utworzenia odrębnej parafii św. Kazimierza<sup>33</sup>.

Wiosną 1907 r. do tego ośrodka przybyły siostry z założonego przez Bolesławę Lament zgromadzenia Misjonarek Świętej Rodziny, aby pracować w sierocińcu i uczyć w szkole parafialnej. Latem 1907 r. zaproponowały proboszczowi utworzenie przy kościele progimnazjum. Początkowo miało ono mieścić się w tym samym budynku co sierociniec i szkoła parafialna<sup>34</sup>. Nowy proboszcz, ks. Antoni Około-Kułąk, utworzył tam progimnazjum męskie, siostry Misjonarki Świętej Rodziny – progimnazjum żeńskie. S. Łucja Czechowska miała pracować w obu szkołach<sup>35</sup>.

W roku szkolnym 1910/1911 siostry Misjonarki Świętej Rodziny, pracujące przy kościele św. Kazimierza, przeniosły progimnazjum żeńskie do wynajętego przez siebie osobnego budynku, w którym utworzyły także internat dla dziewcząt<sup>36</sup>. Szkoła ta zarejestrowana została na nazwisko s. Ł. Czechowskiej i z czasem roz-

<sup>32</sup> P. Trottet, *La Congrégation des soeurs de Saint-Joseph de Chambéry en Russie 1862–1922*, Université de Savoie, [Chambéry] 1994, s. 66, 67.

<sup>33</sup> *Otčet ubežiša dla prizreniâ maloletnih detej oboego pola rimsko-katoličeskogo veroispovedaniâ za Narvskimi vorotami po Ušakovskoj 20 za 1903 g.*, S.-Peterburg 1904, s. 16.

<sup>34</sup> Archiwum SS. Misjonarek Św. Rodziny w Komorowie [dalej: ASR], sygn. F-1a(VI), *Biografia B. M. Lament, napisana przez M. Łucję Czechowską*, s. 36–40.

<sup>35</sup> ASR, sygn. C-6 B-1, M. Łucja Czechowska, *Mój życiorys*, s. 22, 23.

<sup>36</sup> ASR, sygn. F-1a(VI), *Biografia B. M. Lament, napisana przez M. Łucję Czechowską*, s. 43.

winęła się w 7-klasowe gimnazjum<sup>37</sup>. Klasy liczyły średnio po 16–20 uczennic. Nauka w tym gimnazjum była płatna, lecz tańsza niż w gimnazjum św. Katarzyny. Podobnie jak to było przy kościele św. Katarzyny, nauczycielki tej szkoły, organizowały z dziewczynkami przedstawienia i jasełka w Ognisku Polskim. Pracowały tam siostry: Lucja Czechowska, Anna Czerniłowska-Sokół, Maria Chrzanowska<sup>38</sup>.

Na zajęciach prac ręcznych szyto kostiumy dla przedstawień oraz tajnie uczoneo języka polskiego. Uczono też historii Polski, lecz z zachowaniem zasad konspiracji. Nauczycielka przynosiła z sobą tylko kilka kartek. W wypadku kontroli, kartki brała jedna z uczennic i chowała je. Na pracach ręcznych czytano też polską literaturę piękną. Prefektem w gimnazjum był ks. Edward Szwejnica<sup>39</sup>. Po ukończeniu 7. klasy uczennice, które pragnęły ukończyć 8. klasę, wstępowały do szkół państwowych lub do gimnazjum przy kościele św. Katarzyny<sup>40</sup>.

W 1912 r. na prośbę proboszcza kościoła Nawiedzenia NMP na Cmentarzu Wyborskim, ks. Janukowicza, siostry Misjonarki Świętej Rodziny podjęły pracę także w szkole, utworzonej przy tym kościele<sup>41</sup>. Kierowniczką jej została s. M. Chrzanowska, niedawno przyjęta do zgromadzenia. Języka francuskiego uczyła tam s. Czerniłowska-Sokół, która w tym czasie zakończyła wyższe kursy dla nauczycielek<sup>42</sup>. W 1914 r. szkoła ta otrzymała państwową koncesję jako progimnazjum żeńskie M. Chrzanowskiej<sup>43</sup>.

Katolickie placówki oświatowe, chociaż nie nazywano ich oficjalnie szkołami, prowadziło od wielu lat, powstałe w Petersburgu w 1857 r., tajne żeńskie zgromadzenie zakonne, Rodzina Maryi. Działały one w Petersburgu na Wyspie Wasilewskiej oraz w wielu innych miejscowościach Rosji. Placówki wobec władz uchodziły za sierocińce<sup>44</sup>. W Petersburgu siostry Rodziny Maryi prowadziły sierociniec dla dziewcząt. W pracowni dziewczynki zdobywały wykształcenie w zakresie bielizniarstwa, haftu, kroju, krawiectwa męskiego i damskiego. Uczyły się także gotowania, prania, prasowania, sprzątania, naprawy bielizny. Zakład mógł w znacznym stopniu utrzymywać się dzięki zamówieniom. Gdy przełożoną w zakładzie petersburskim została s. Matylda Getter, podzieliła ona dziewczynki na grupy i dla każdej grupy prowadziła zajęcia z języka polskiego oraz z literatury i historii polskiej w czasie, gdy uczennice zajmowały się w pracowni zawodowej. Patriotyczne wychowanie dziewcząt było pogłębiane przez organizowanie okolicznościowych wieczorów, deklamacji i śpiewów<sup>45</sup>.

<sup>37</sup> ASR, sygn. F-2b(II-1), *List Felicji Sylwanowiczowej z 7 II 1969 do Sióstr Misjonarek Św. Rodziny*.

<sup>38</sup> ASR, sygn. F-2b(II-2), *Wspomnienia Władysławy Januskiewicz-Chudzińskiej*, s. 5, 6.

<sup>39</sup> Tamże, s. 7–11.

<sup>40</sup> ASR, sygn. F-2b(II-1), *List Felicji Sylwanowiczowej z 7 II 1969 do Sióstr Misjonarek Św. Rodziny*.

<sup>41</sup> ASR, sygn. F-2b(I-102), *Życiorys m. Marii Anny Chrzanowskiej*, s. 5, 6.

<sup>42</sup> ASR, sygn. F-1a(VI), *Biografia B. M. Lament, napisana przez M. Lucję Czechowską*, s. 45.

<sup>43</sup> ASR, sygn. F-2b(I-102), *Życiorys m. Marii Anny Chrzanowskiej*, s. 7.

<sup>44</sup> E. B r o g o w s k a, *Działalność oświatowo-wychowawcza Zgromadzenia Małych Sióstr Niepokalanego Serca Maryi (1888–1998)*, mps, Częstochowa 1999, s. 48.

<sup>45</sup> Archiwum Rodziny Maryi w Warszawie [dalej: ARMW], sygn. F-f-8, Notatki s. Teresy Helman,

Inna placówka dobroczynno-oświatowa została utworzona w 1889 r. przez wikariusza kościoła św. Stanisława, ks. Antoniego Maleckiego, który zaczął zbierać chłopców-sieroty w wynajętym mieszkaniu. W 1890 r. ks. Malecki zaprosił do pracy w sierocińcu niedawno powstałe honorackie zgromadzenie Córek Najczystszeo Serca NMP, na czele którego stała jego stryjeczna siostra, m. Paula Malecka<sup>46</sup>. Dzięki pomocy Towarzystwa Dobroczynności, działającego przy kościele św. Katarzyny, sierociniec został zarejestrowany przez władze państwowe 31 XII 1890 r.<sup>47</sup>. Ministerstwo Oświaty zażądało jednak jasnego zaznaczenia w statucie sierocińca, że wszystkie przedmioty w szkole przy sierocińcu będą wykładane w języku rosyjskim, a używane podręczniki i zatrudnieni nauczyciele muszą być zatwierdzeni przez władze oświatowe<sup>48</sup>.

Zakład wychowawczy ks. Maleckiego został w 1896 r. przeniesiony do nowych pomieszczeń, zakupionych w dzielnicy Piaski, na terenie parafii św. Katarzyny. W 1900 r. zakład został podzielony na 2 oddziały: szkolny i rzemieślniczy. Oba oddziały miały swoje internaty. W 1900 r. 13 chłopców oddziału szkolnego uczyło się w gimnazjum św. Katarzyny. Inni chłopcy uczyli się w miejscowej szkole, nazwanej przez ks. Maleckiego „polską”. Choć w obliczu władz szkoła ta uchodziła za elementarną, ponieważ władze nie pozwalały na progimnazjum z polskim językiem wykładowym, ks. Malecki tak obmyślił numery klas, że w rzeczywistości program obejmował 4 klasy gimnazjum. W 1900 r. uczyło się tam 104 uczniów przychodzących i 27 mieszkających w internacie. Do oddziału rzemieślniczego kierowani byli chłopcy w wieku 14–18 lat. Oprócz nauki zawodu, mieli oni także zajęcia z religii, języka polskiego i rosyjskiego, matematyki, rysunków i rysunku technicznego, muzyki i śpiewu. Według sprawozdania ks. Maleckiego z 1911 r., wszyscy uczniowie byli Polakami, chociaż mogli być tam nieliczni Litwini i Łotysze. W 1911 r. na oddziale rzemieślniczym nauczało 9 nauczycieli, w szkolnym – 8 nauczycieli. Sam ks. Malecki uczył w obu oddziałach języka niemieckiego i łaciny. W szkole tej uczyła też m. Paula Malecka. Przebywał tam jako kapelan także ks. Wojno<sup>49</sup>. Siostry sercanki pracowały też na wielu innych placówkach wychowawczych w Rosji. Po wybudowaniu w 1912 r. z pomocą M. Kierbedzia

mps, s. 50–59.

<sup>46</sup> ACSM, E I, t. 5, E. Gołębiowska, *Wspomnienie z historii Zgromadzenia Sióstr Córek Najczystszeo Serca NMP*, mps, b.m.r.w., s. 12.

<sup>47</sup> Por. A. Woycicki, *Zakłady wychowawcze ks. Maleckiego w Piotrogradzie*, [w:] *Polski kalendarz piotrogrodzki na 1917 r.*, s. 158–163. Por. ACSM, seria E, II, t. 2, *Historia Zgromadzenia Córek Serca Maryi*, cz. I, napisana przez Matkę Kingę Zakrzewską [mps, b.m.r.w., dalej: M. K. Zakrzewska, *Historia Zgromadzenia...*], s. 67–70. Ks. F. Rutkowski napisał w biografii przyszłego biskupa A. Maleckiego, że sprawę legalizacji sierocińca wzięli na siebie senator Karol Gartkiewicz i generał Nowicki. Ponieważ minister spraw wewnętrznych hr. Tołstoj był przeciwny temu, więc sprawa ta została załatwiona w czasie jego urlopu 19 (31) grudnia 1890 r. Por. F. Rutkowski, *Biskup Antoni Malecki 1861–1935*, Warszawa 1936, s. 21.

<sup>48</sup> Rossijskij Gosudarstvennyj Istoričeskij Arhiv, Fond 821, opis' 125, delo 3025, list 42 odw. [dalej: RGIA, F..., op..., d..., l...] – R-k. bogodelni, priūty i blag. obšestva, č. I, l. 194–195 – Ministerstvo Nar. Prosvāšenія – Upravlāūsemu MVD 16 IX 1890.

<sup>49</sup> RGIA, F. 826, op. 1, d. 1036, l. 42 odw. [Zakłady Maleckiego].

nowego gmachu zakładów ks. Maleckiego przy ul. Kiryłowskiej 19 stały się one nowoczesną szkołą zawodową dla chłopców<sup>50</sup>.

Oprócz wspomnianego wcześniej gimnazjum francuskiego, innym petersburskim zakładem, w którego utworzeniu i utrzymaniu brali udział Francuzi, był istniejący na Wyspie Wasilewskiej przy ul. Dońskiej 9 przytułek „Dobrego Pasterza”, który łączył w sobie funkcje wychowania dziewcząt, ratowania upadłych moralnie kobiet oraz przytułku dla starszych kobiet<sup>51</sup>.

W 1886 r., również na Wyspie Wasilewskiej przy 9 Linii nr 60, w domu zegarmistrza Fichtnera powstał sierociniec dla chłopców narodowości niemieckiej<sup>52</sup>. Początkowo miała go utrzymywać administracja kościoła św. Katarzyny<sup>53</sup>. Chłopcy powinni byli mieszkać w sierocińcu, natomiast uczyć się w mieście. Później i tam urządzono szkołę na poziomie elementarnym. W 1912 r. uczono tam języka niemieckiego i rosyjskiego, arytmetyki, geografii, kaligrafii, religii<sup>54</sup>.

W 1896 r. z inicjatywy wikariusza kościoła św. Katarzyny, o. J. Schumpa, powstał przy ulicy zwanej Nabiereznaja reki Karpowki sierociniec dla dziewcząt katoliczek narodowości niepolskiej, który został niebawem przeniesiony do podmiejskiego Szuwałowa i nazwany Międzynarodowym Sierocińcem<sup>55</sup>.

Kiedy w latach 1910–1911 władze rozpoczęły ataki na katolickie instytucje oświatowe i dobroczynne, doszukując się w nich propagandy jezuitów, ucierpiało wiele zakładów wychowawczych także i w Petersburgu<sup>56</sup>.

## Katolickie organizacje oświatowe

Oprócz placówek oświatowych, prowadzonych przez parafie, towarzystwa dobroczynne, ukryte zgromadzenia i w pewnym stopniu osoby prywatne, na początku XX w. zaczęły powstawać organizacje oświatowe. Osoby zaangażowane w wychowanie młodego pokolenia, profesorowie i działacze społeczni gromadzili się wokół proboszcza kościoła św. Katarzyny, ks. K. Budkiewicza. W ten sposób w 1906 r. powstało Koło Pogadank Pedagogicznych. Działacze ci opracowali statut dla towarzystwa pod nazwą Polska Macierz Szkolna w Petersburgu, zatwierdzony 5 VI 1907 r. Celem towarzystwa miało być krzewienie i popieranie oświaty polskiej poprzez zakładanie szkół różnego stopnia, muzeów, domów ludowych,

<sup>50</sup> A. Woycicki, *Kościół wykładowcem polskości w Piotrogradzie*, [w:] *Polski kalendarz piotrogrodzki 1916...*, s. 19–24; *Polska Macierz Szkolna w Piotrogradzie*, [w:] *Polski kalendarz piotrogrodzki 1916...*, s. 154–157.

<sup>51</sup> RGIA, F. 821, op. 125, d. 3032 – Priūt Dobrogo Pastyrà, l. 102–103 odwr. – DDDII – v Med. Departament 31 X 1878.

<sup>52</sup> *Katolik nad Newą*, [w:] *Kalendarz rz-katolicki na rok 1912 „Pod znakiem krzyża”*, s. 71–73.

<sup>53</sup> BKUL, rkps 780, k. 39–43, [plan zabudowy].

<sup>54</sup> RGIA, F. 821, op. 125, d. 3026 – Priūt Fichtnera.

<sup>55</sup> P. Trottet, *La Congrégation...*, s. 57.

<sup>56</sup> RGIA, F. 821, op. 128, d. 51, l. 114–116 odwr., Direktor Departamenta Policii A. N. Haruzinu 21 IX 1911.

wydawanie czasopism, urządzenie odczytów i wykładów<sup>57</sup>. Prezesem jej został prof. Stanisław Ptaszycki<sup>58</sup>.

26 II 1908 r. zarejestrowano też Katolickie Stowarzyszenie Pedagogiczne<sup>59</sup> Archidiecezji Mohyłowskiej. Spotykało się ono 2 razy w miesiącu na odczytach, na które zbierało się przeciętnie ok. 30 osób. Odczyty wygłaszali profesorowie Akademii Duchownej, m. in. ks. F. Buczys czy też ks. J. Matulewicz. Posiedzeniom zwykle przewodniczył ks. Buczys, który przedstawiał nowe prądy w pedagogice. Świecki profesor Korabiewicz prowadził wykłady z psychologii. Omawiano też sprawę letnich kolonii dla dzieci, którym powinien przyświecać zarówno cel wypoczynkowy, jak też i intelektualny. Zastanawiano się, jakie książki powinny być zabierane na kolonie. Towarzystwo utworzyło swoją bibliotekę w internacie przy gimnazjum żeńskim św. Katarzyny<sup>60</sup>.

W Petersburgu zostało też utworzone Rzymskokatolickie Towarzystwo „Oświata”. Organizacyjnemu jego spotkaniu przewodniczył 18 V 1909 r. wikariusz kapitulny archidiecezji mohyłowskiej, bp Stefan Denisewicz. Ks. Jerzy Matulewicz wyjaśnił cele stowarzyszenia, którymi było rozpowszechnienie oświaty wśród katolickiej ludności Rosji. Do zarządu weszli: prof. Ludwik Monkiewicz jako przewodniczący, ks. K. Budkiewicz i kierowniczka szkoły elementarnej przy kościele św. Katarzyny, Waleria Chwiedkiewicz. Wśród członków znaleźli się: ks. J. Matulewicz, ks. Skrynda, ks. A. Około-Kułąk, ks. F. Karewicz, pani M. Rzeszotarska i pan Loster. Jako adres zarządu podano budynek seminarium duchownego<sup>61</sup>. 4 II 1910 r. na zebraniu tego towarzystwa m. Urszula Ledóchowska wygłosiła referat pt. „Ewangelia i wychowanie”. Podkreśliła w nim wady ówczesnego wychowania, m.in. brak jasności i konsekwencji w wychowaniu, które wprawdzie nie wykluczało Boga, ale również nie szukało w Nim oparcia. W wychowaniu mało troszczono się o duszę dziecka, pragnąc, aby ono było przygotowane jedynie do „zdobycia całego świata” (por. Mt 16,26), to znaczy do zadań czysto świeckich. Dzieci przyzwyczajano do lekceważenia obowiązków religijnych. Sami rodzice gasili więc u dzieci ogień miłości Boga, co w konsekwencji prowadziło do zaniku u dzieci szacunku do własnych rodziców.

<sup>57</sup> *Polska Macierz Szkolna w Piotrogradzie*, [w:] *Polski kalendarz piotrogrodzki 1916...*, s. 154–157.

<sup>58</sup> Stanisław Ptaszycki (1853–1933) był bardzo zaangażowany na różnych polach działalności społecznej i oświatowej. Pracował w seminarium duchownym i Akademii Duchownej, w administracji kościoła św. Katarzyny w Petersburgu i w Towarzystwie Dobroczynności przy tym kościele, gdzie pełnił m.in. rolę kuratora taniej kuchni dla młodzieży. Po otwarciu w 1916 r. Polskich Wyższych Kursów był ich wicedyrektorem i profesorem. Od 1917 r. pracował w Komisji Likwidacyjnej ds. Królestwa Polskiego, w Centralnym Komitecie Obywatelskim. L. B a z y l o w, *Polacy w Petersburgu*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1984, s. 286–288; por. S. P t a s z y c k i, *Z moich wspomnień z nad Newy*, [w:] *Z murów św. Katarzyny...*, s. 51–65.

<sup>59</sup> Pisane w języku rosyjskim nazwy organizacji oddawano różnie w ówczesnym języku polskim, zarówno pod względem tłumaczenia poszczególnych słów (Towarzystwo, Stowarzyszenie), jak i kolejności słów (np. Stowarzyszenie Katolicko-Pedagogiczne). Por. np. *Stowarzyszenie Pedagogiczne Katolickie w Petersburgu*, [w:] *Kalendarz rz-katolicki na rok 1912 „Pod znakiem krzyża”*, s. 55–59.

<sup>60</sup> M. R z e s z o t a r s k a, *Stowarzyszenie Pedagogiczno Katolickie w archidiecezji mohyłowskiej w 1908 r.*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 1909, 9, s. 5–12.

<sup>61</sup> *Kronika diecezji*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 1909, 6, s. 29, 30.



M. Ledóchowska zauważała także, że niektórzy wychowawcy jakby nie wiedzieli, że wiara jest darem Bożym, czyli łaską, więc może wyrażać się choćby w dziecięcej egzaltacji, której nie należy wyśmiewać. Fakt, że dzieci nie mogą sobie poradzić ze swoimi uczuciami, prowadzi do tego, że szukają one zaspokojenia w zatruwającej ich dusze lekturze. Błędem popełnianym przez rodziców, według matki Urszuli, była ich ślepa miłość do dzieci, nie pozwalająca im nauczyć się przyjęcia cierpienia jako ofiary<sup>62</sup>.

W szkołach elementarnych, tworzonych przez Polską Macierz Szkolną, uczono w języku ojczystym. Gdy dzieci po ich ukończeniu wstępowały do gimnazjów państwowych lub kościelnych, tam nie mogły liczyć na naukę w języku polskim<sup>63</sup>. Dlatego w 1912 r. Polska Macierz Szkolna nabyła dom w celu otwarcia tam własnych placówek szkolnych. Urządzała też kursy językowe i z zakresu literatury. W porozumieniu z Towarzystwem „Oświata”, Macierz urządzała odczyty w różnych punktach miasta, a w soboty – wieczory muzyki. Organizowała też nauczanie pozaszkolne i zajęcia rekreacyjne w szkole dla dzieci pozostających latem w mieście. W 1914 r. było w Petersburgu 9 katolickich zakładów oświatowych, z 1846 uczniami, którym patronowała Polska Macierz Szkolna<sup>64</sup>.

## Zakończenie

Sytuacja katolickiego szkolnictwa w Rosji była w XIX w. bardzo trudna. Jednakże dzięki społecznemu zaangażowaniu wielu działaczy duchownych i świeckich zdołało ono wywalczyć sobie pewne oficjalne oraz wiele nieoficjalnych możliwości istnienia i działania. Szkolnictwo katolickie w Petersburgu integrowało tamtejszą ludność katolicką. Dzięki niemu większość młodzieży z rodzin katolickich nie odeszła od Kościoła i nie uległa rusyfikacji. Przeciwnie – zdobywała wychowanie patriotyczne, a niektórzy jej przedstawiciele stali się przywódcami duchowymi, religijnymi i kulturalnymi swoich dążących do niepodległości narodów. Dużą rolę w zorganizowaniu i prowadzeniu placówek wychowawczo-dydaktycznych odegrały ukryte katolickie wspólnoty zakonne oraz organizacje dobroczynne. Młodzież, przygotowana przez oficjalne lub tajne nauczanie, mogła poradzić sobie z próbami wiary i światopoglądu, gdy wstępowała na wyższe uczelnie lub na długie lata kierowana była do służby wojskowej w odległe od stron rodzinnych miejsca, a także, gdy nadeszły czasy wojny i rewolucji.

---

<sup>62</sup> *Stowarzyszenie Pedagogiczne Katolickie w Petersburgu*, [w:] *Kalendarz rz-katolicki na rok 1912 „Pod znakiem krzyża”*, s. 55–59.

<sup>63</sup> A. T. Gronkiewicz, *Życie i działalność Bolesławy Marii Lament (1862–1946)*, założycielki Zgromadzenia Sióstr Misjonarek Św. Rodziny, Warszawa 1990, s. 98.

<sup>64</sup> *Polska Macierz Szkolna w Piotrogradzie*, [w:] *Polski kalendarz piotrogrodzki 1916...*, s. 155, 156.

**КАТОЛИЧЕСКАЯ ПРОСВЕТИТЕЛЬНО-ПЕДАГОГИЧЕСКАЯ  
ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ ВО ВТОРОЙ  
ПОЛОВИНЕ XIX И В НАЧАЛЕ XX В. ОЧЕРК****Р е з ю м е**

К концу XIX в. в столице России существовало небольшое количество католических школ, которые были сильно ограничены в возможностях проводить собственную программу, потому что политика государства вела к постепенному уничтожению Католической Церкви. Поэтому для католиков важно было сохранить существующие школы и проводить подпольное обучение. Такие условия обеспечивали возникшие при приходах благотворительные общества и тайно существующие в России монашеские конгрегации. Количество школ, руководимых католиками, увеличилось после 1905 г. Усилие сохранения и развития официальных и подпольных школ в столице России, где проживали многочисленные католики, способствовало национальному и религиозному возрождению народов, которые после I мировой войны приобрели независимость.

Ks. DAWID SZPEK

**NAJNOWSZA PUBLIKACJA STANISLAO LOFFREDY  
W ŚWIETLE DOTYCHCZASOWYCH ODKRYĆ  
ARCHEOLOGICZNYCH W KAFARNAUM**

W czasie pielgrzymki do Ziemi Świętej w Roku Jubileuszowym Jan Paweł II, krocząc śladami Chrystusa, dotarł do najważniejszych miejsc związanych z doniosłymi wydarzeniami historii zbawienia. Mistrz z Nazaretu przekazywał Dobrą Nowinę pod jakże nietrwałą postacią ludzkiego słowa. Jest ono ściśle związane z epoką i środowiskiem, podatne na upływ czasu, który zaciemnia pamięć. Poprzez tajemnicę inkarnacji Bóg związał się z konkretnymi miejscami, uzależniając realizację i skuteczność podjętej misji od ich historycznych, społecznych i geograficznych realiów. Dzięki nim orędzie zbawcze zyskuje szczególną moc wedle słów Jezusa: „kamienie wołać będą” (Łk 19,40), natomiast miejsca te, naznaczone obecnością Boga, doznają szczególnego „uświęcenia”, które czyni je „przestrzenią świętą”<sup>1</sup>. Badanie tych „świętych przestrzeni” sprzyja pogłębionej refleksji nad słowem Bożym. W poważny sposób przyczyniają się do tego odkrycia archeologiczne.

Na pielgrzymim szlaku Ojca Świętego znalazło się Kafarnaum. Pozostałości tej miejscowości znajdują się na północno-zachodniej części brzegu Jeziora Galilejskiego, około 5 km od En Szewa (Heptapegon) i około 5 km od Jordanu. Ich identyfikacja nie sprawia trudności. Kafarnaum ani razu nie pojawia się na kartach Starego Testamentu, natomiast w Nowym Testamencie nazwa ta (Καφαρναούμ) występuje szesnaście razy. Prawdopodobnie pochodzi od aramejskiego Kefar Nahum (כפר נחום). Ten termin odnaleźć można w inskrypcji na mozaice, która ozdabiała podłogę synagogi w Hammat Gader. Wspomina ona o Yosse bar Dosti z Kafarnaum, darczyńcy na rzecz synagogi<sup>2</sup>. Znana jest także tradycja rabinistycznej. Została użyta w Kohelet Rabba. Passus, w którym się pojawia, opowiada o Haninie, bratanku rabiego Jozzuy, który prawdopodobnie, będąc pod wpływem uroku rzuconego przez minim, złamał Prawo, podróżując w szabat na ośle. Rabbi Issi, komentując tę historię, stwierdza, że Hanina jest dobry, a minim z Kafarnaum – zły<sup>3</sup>. Tę aramejską nazwę można tłumaczyć „miasto-wieś Nahuma” lub „miasto pocieszenia”<sup>4</sup>. W średniowiecznych źródłach żydowskich używano nazwy Kefar

<sup>1</sup> Jan Paweł II, *List o pielgrzymowaniu do miejsc związanych z historią zbawienia*, Poznań 1999, s. 7.

<sup>2</sup> Por. S. Loffreda, *Capernaum*, [w:] *New Encyclopedia of the Archaeological Excavations in the Holy Land*, ed. E. Stern, vol. 1, Jerusalem 1993, s. 292.

<sup>3</sup> Por. J. E. Taylor, *Capernaum and its 'Jewish Christians': A Re-examination of the Franciscan Excavations*, „Bulletin of the Anglo-Israel Archaeological Society” 1989–90, 9, s. 12, 13. Termin: minim określał te grupy społeczno-religijne, które nie były do zaakceptowania przez rabinów: poganie, gnostyków i prawowiernych chrześcijan. Por. tamże, s. 13.

<sup>4</sup> J. P. Urbaniński, *Kafarnaum-miasto i dom św. Piotra*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne” 2005, t. 7, s. 268.

Tanhum lub Tanhum<sup>5</sup>. Od tych terminów pochodzą zapewne współczesne nazwy arbskie: Talhum oraz Tell Hum. Oprócz literatury żydowskiej zachowało się jeszcze kilka pozabiblijnych tekstów wspominających Kafarnaum. Józef Flawiusz wspominał, że po odniesieniu rany w bitwie nad Jordanem został przeniesiony z pola walki do Kafarnaum (*Vita*, 403). Według Epifaniusza (III w.), Kafarnaum zamieszkiwała wyłącznie ludność żydowska<sup>6</sup>. Potwierdza to Euzebiusz z Cezarei (IV w.)<sup>7</sup>. Biorąc jednak pod uwagę świadectwo Kohelet Rabba (II w.), można przypuszczać, że w Kafarnaum zamieszkiwali judeochrześcijanie. Pod koniec IV w. Egeria, pielgrzymując do Ziemi Świętej, udała się również do Kafarnaum. Po tej wizycie zachowała ważne wspomnienie: „W Kafarnaum zaś do domu Księcia Apostołów uczyniono kościół. Jego ściany [domu] stoją do dziś. Tutaj Pan uzdrowił paralityka” (In Capharnaum autem ex domo apostolorum principis ecclesia facta est, cujus parietes usque hodie ita stant, sicut fuerunt. Ibi paralyticum Dominus curavit). Pielgrzym z Piacenzy w itinerarium powstałym około 570 r. pisze o bazylice bizantyńskiej powstałej nad domem św. Piotra<sup>8</sup>. Teodozjusz (530 r.) lokalizuje położenie Kafarnaum dwie mile od Tabgi i sześć od Betsaidy. Arkulf (VII w.) zaznacza, że Kafarnaum nie posiadało murów obronnych. O miejscowości zachowały się też wzmianki Willibalda (723 r.), Burcharda (1283 r.), Jakuba z Werony (1335 r.), rabina Ishaka Chelo (1333 r.), Niccolo da Poggibonsi (1347 r.) oraz Francesco Suriano (1485 r.)<sup>9</sup>.

Kafarnaum było niezwykle ważnym miejscem działalności Jezusa w Galilei. Św. Mateusz nazwał je nawet Jego miastem (καὶ ἦλθεν εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν) (Mt 9,1). Z tą miejscowością związanych jest wiele istotnych wydarzeń opisanych w Ewangeliach. Sam Chrystus przyznaje, że najwięcej cudów dokonał w Kafarnaum i Betsaidzie, które leżały nad brzegiem Jeziora Galilejskiego, oraz w położonym w dość bliskim sąsiedztwie, Korozain. Pomimo tych oczywistych znaków nadejścia królestwa Bożego wymienione miasta nie nawróciły się (Mt 11,20-24; Łk 10,13-15).

W Kafarnaum odwiedzał dom Piotra i Andrzeja (Mt 8,14; Mk 1,29; Łk 4,38). Tam uzdrowił teściową Piotra z wysokiej gorączki, a z nastaniem wieczora wielu innych chorych, uwalniając też opętanych od wpływu złego ducha (Mt 8,14-17; Mk 1,29-34; Łk 4,38-41).

W Kafarnaum powołał celnika Mateusza-Lewiego na ucznia (Mt 9,1-9; Mk 2,1-17). Z kontekstu dalszej narracji wynika, że uczył, na której Chrystus spotkał się z celnikami i grzesznikami, odbywała się w jego własnym domu (Mt 9,10). Podczas uczty doszło do sporu pomiędzy faryzeuszami a Jezusem i Jego uczniami o to, czy godzi się jadać wspólnie z ludźmi grzesznymi (Mt 9, 11,13), a następnie z uczniami Jana w sprawie postów (Mt 9,14-17). Św. Marek i św. Łukasz twierdzą zgodnie, że to właśnie nawrócony Mateusz-Lewi zaprosił Jezusa na przyjęcie. Wedle ich relacji, spór o ucztowanie z grzesznikami i o zasadność postu wiódł Jezus z faryzeuszami i uczniami w Piśmie (Mk 2,13-17; Łk 5,27-39).

<sup>5</sup> Od XIV Żydzi odwiedzali w Kafarnaum grób rabina Tanchuma. Zpewne od jego imienia począł tak nazywać miejscowość. – D. B a l d i, *W ojczyźnie Chrystusa. Przewodnik po Ziemi Świętej*, tłum. A. Kowalski, Kraków–Asyż 1993<sup>2</sup>, s. 314.

<sup>6</sup> Por. S. L o f f r e d a, *Capernaum...*, s. 291, 292.

<sup>7</sup> J. P. U r b a ń s k i, *Kafarnaum...*, s. 274.

<sup>8</sup> Por. V. C o r b o, *Cafarnaio, I: Gli edifici della città*, Jerusalem 1975, s. 71, 72.

<sup>9</sup> Por. tamże, s. 214.

W czasie uczyty z celnikami i grzesznikami przyszedł do Jezusa zwierzchnik synagogi z prośbą o uzdrowienie córki. W drodze do jego domu Chrystus uzdrowił kobietę cierpiącą na krwotok, a w domu zwierzchnika synagogi dokonał cudu wskrzeszenia jego córki (Mt 9,18-26). W pobliżu jego domu uzdrowił też dwóch niewidomych i wyrzucił złego ducha z opętanego niemowcy (Mt 9,27-34)<sup>10</sup>.

Podczas jednej z wizyt w Kafarnaum Jezus, na prośbę setnika, uzdrowił jego sługę. Ujęła Go nieugięta wiara, której nie znalazł nawet w Izraelu (Mt 8,5-13; Łk 7,1-10).

Jakiś czas po Kazaniu na Górze (Mt 5,1-7,29), kiedy Chrystus przybył do Kafarnaum, zaczął nauczać w szabat w synagodze. Tam też z opętanego wyrzucił złego ducha (Mk 1,21-28; Łk 4,31-37).

W tamtejszej synagodze Jezus wygłosił mowę eucharystyczną (J 6,26-59). Prawdopodobnie, uwzględniając kontekst, po wygłoszeniu tej mowy, Jezus stracił w tak bliskim sobie mieście i środowisku wielu uczniów. Jednakże tutaj padła też także ważna deklaracja apostołów wyrażona ustami Piotra: „Panie do kogóż pójdziemy? Ty masz słowa życia wiecznego. A myśmy uwierzyli i poznali, że Ty jesteś Świętym Bożym”. Jezus nazwał tam jednego z uczniów diabłem (διάβολος), zapowiadając zdradę Judasza (J 6,60-71).

Po weselu w Kanie, Jezus, Maryja, krewni i uczniowie udali się na kilka dni do Kafarnaum (J 2,12).

Przebywając po raz drugi od czasu wesela w Kanie Galilejskiej, Jezus uzdrowił tam syna dworzanina królewskiego, który przybył do Niego z Kafarnaum (J 4,46-54).

W tym mieście Jezus polecił Piotrowi zapłacić za nich podatek monetą, którą znalazł w pyszczku złowionej ryby (Mt 17,24-27).

Ojciec Święty Jan Paweł II przybył do Kafarnaum 24 marca 2000 r., gdzie zapoznał się ze stanem dotychczasowych badań archeologicznych. Jego wizyta stała się impulsem do wznowienia prac wykopaliskowych. Ich wyniki zostały opublikowane w piątym tomie serii *Cafarnaou*: S. Loffreda, *Documentazione fotografica degli scavi* (1968–2003), Jerusalem 2005 (Studium Biblicum Franciscanum Collectio Maior nr 44). Zawiera on kompendium dokumentacji fotograficznej dotyczącej odkryć dokonanych w ciągu dwudziestu trzech kampanii archeologicznych przeprowadzonych w Kafarnaum, na terenie należącym do franciszkańskiej Kustodii Ziemi Świętej, w latach 1968–2003. Publikacja S. Loffredy z wielu względów jest cenną pozycją naukową. Przedstawia pełną dokumentację fotograficzną uwzględniającą również najnowsze prace archeologiczne. Autor zadbał o fachowy i obszerny opis materiału fotograficznego. We wstępie streścił historię wykopalisk i zreferował ważniejsze odkrycia. Istotnym uzupełnieniem prezentowanego materiału jest, dodana w ramach apendyksu, bardzo szczegółowa mapa wykopalisk, przedstawiająca sektory i poszczególne stanowiska. Uwzględniła także pozostałości miasta odsłonięte podczas najnowszych badań. S. Loffreda opatrzył publikację w dwa indeksy. W pierwszym zestawiono symbole stanowisk. Tworzą one kolumnę pierwszą. W drugiej podano koordynaty, które pozwalają zorientować

<sup>10</sup> Św. Marek uzupełnia, że ojciec wskrzeszonej dziewczynki nazywał się Jair, ale nie precyzuje miejsca zdarzenia ani gdzie nastąpiło uleczenie kobiety. Stwierdził, że było to po powrocie Jezusa łodzią z krainy Dekapolu (Mk 5,21-43). Nie wspomina o uzdrowieniu niewidomych i uwolnieniu niemego opętanego od złego ducha. Św. Łukasz w ten sam sposób relacjonuje przebieg wydarzeń (Łk 8,40-56).

się na mapie. Trzecia kolumna to numery fotografii. Drugi indeks ma podobny układ. W pierwszej kolumnie zestawiono symbole murów i ścian odkrytych budowli. W drugiej podano numery sektorów, w których się znajdują, w trzeciej koordynaty na mapie, a w czwartej numery fotografii. Dokumentacja fotograficzna zaprezentowana jest w sposób przejrzysty i systematyczny. Najpierw zestawiono panoramiczne zdjęcia poszczególnych sektorów. Następnie zamieszczono fotografie znalezisk w kolejnych sektorach, ze szczególnym uwzględnieniem tzw. insula sacra, synagogi oraz mauzoleum. Bardzo użytecznym dodatkiem jest wykaz wszystkich ważniejszych publikacji dotyczących odkryć dokonanych na terenie Kafarnaum, znajdujących się pod kuratelą franciszkanów.

Dokumentacja fotograficzna dokonanych odkryć jest – według autora – istotną kwestią w dziedzinie archeologii. Do tej pory nie ukazała się jej pełna wersja, dotycząca wykopalisk w Kafarnaum na terenie należącym do franciszkanów. Dlatego najnowsza monografia S. Loffredy, piąty tom z cyklu *Cafarnao*, stanowi cenne podsumowanie dorobku naukowego archeologów pracujących w tym miejscu. Dotychczas w prezentowanym cyklu ukazały się następujące publikacje:

– V. Corbo, *Cafarnao*, I: *Gli edifici della città* (Sudium Biblicum Franciscanum Collectio Maior, nr 19), Jerusalem 1975.

– S. Loffreda, *Cafarnao*, II: *La ceramica* (Sudium Biblicum Franciscanum Collectio Maior, nr 19), Jerusalem 1974.

– A. Spijkerman, *Cafarnao*, III: *Catalogo delle monete della città* (Sudium Biblicum Franciscanum Collectio Maior, nr 19), Jerusalem 1975.

– E. Testa, *Cafarnao*, IV: *I graffiti della casa di S. Pietro* (Sudium Biblicum Franciscanum Collectio Maior, nr 19), Jerusalem 1972.

Niebawem ukazą się kolejne dwa tomy autorstwa S. Loffredy, zawierające dokumentację fotograficzną i graficzną znalezisk:

– S. Loffreda, *Cafarnao*, VI: *Documentazione fotografica degli oggetti*.

– S. Loffreda, *Cafarnao*, VII: *Documentazione grafica della ceramica*.

Najnowsza publikacja S. Loffredy podsumowuje stulecie prac wykopaliskowych prowadzonych w Kafarnaum przez franciszkanów, którzy od ponad wieku opiekują się tym miejscem. Ich dokonania naukowe są bardzo bogate. Rzucają wiele światła na interpretację tekstów ewangelicznych związanych z Kafarnaum, pozwalając w znacznym stopniu odtworzyć środowisko życiowe (Sitz im Leben) z czasów Jezusa i rodzenia się chrześcijaństwa.

W XIX w. dokonywano na tym terenie jedynie pobieżnych sondazy. W 1838 r. Amerykanin E. Robinson zauważył, że pośród ruin w tym „odludnym i ponurym miejscu” znajduje się imponująca budowla, którą trafnie określił jako synagogę<sup>11</sup>. Błędnie jednak sądził, że Kafarnaum wznosiło się w miejscu zwanym współcześnie Khirbet Minya, oddalonym nieco ponad 3 km na południowy zachód od faktycznego położenia miasta. Pierwszym, który dokonał trafnej identyfikacji miejsca, był angielski inżynier i badacz, kapitan Charles Wilson w 1866 r.<sup>12</sup> Pierwsze prace sondazowe przeprowadzili C. Wilson i R. E. Anderson w 1856 r. oraz H. H. Kitchener w 1881 r. Doprowadziły one do późniejszej dewastacji budynku synagogi przez okolicznych mieszkańców<sup>13</sup>. W 1894 r. Kustodia Ziemi Świętej, re-

<sup>11</sup> Por. S. Loffreda, *Capernaum...*, s. 292.

<sup>12</sup> Por. J. C. H. Laughtlin, *Capernaum from Jesus' Time and After*, „Biblical Archaeology Review” 1993, 5/19, s. 55.

<sup>13</sup> Por. S. Loffreda, *Capernaum...*, s. 292.

prezentowana przez Giuseppe Baldiego, nabyła od lokalnego plemienia beduińskiego Samakiyeh teren obejmujący kiedyś zachodnią część Kafarnaum<sup>14</sup>. Kilka lat później jego północno-wschodnia strefa stała się własnością Patriarchatu Jerozolimskiego Greckiego Kościoła Prawosławnego<sup>15</sup>. Franciszkanie zdecydowali się na podjęcie prac archeologicznych. Ich pierwszą fazą jest okres 1905–1926 r. W 1905 r. H. Kohl wraz z C. Watzingerem wznowili wykopaliska na terenie synagogi. Po roku dołączył do nich franciszkanin Wendelin von Menden, który kontynuował prace aż do 1915 r. Po sześciu latach dalszymi wykopaliskami kierował Gaudenzio Orfali aż do 1926 r. Wydał pierwszą monografię poświęconą Kafarnaum w 1922 r.<sup>16</sup> Na południe od synagogi odsłonił oktagonálną budowlę, która okazała się być pozostałościami świątyni chrześcijańskiej. Zrekonstruował także część synagogi<sup>17</sup>. Druga faza prac archeologicznych w Kafarnaum obejmuje aż dziewiętnaście kampanii wykopaliskowych podejmowanych w latach 1968–1986. Kierowali nimi franciszkanie Virgilio Canio Corbo oraz Stanislao Loffreda. Trzecia faza prac to cztery kampanie archeologiczne w latach 2000–2003 pod kierunkiem Stanislao Loffredy.

Do najważniejszych odkryć należy zaliczyć ośmiokątny kościół z V w., oddalony o 30 m na południe od synagogi. Pod nim odnaleziono domus ecclesiae z IV w., a także pozostałości prywatnych domów użytkowanych w I w. Wspólnota chrześcijańska z końca I w. szczególnie kultem otaczała czworokątne pomieszczenie o wymiarach 5,8 x 6,45 m. W IV w. oddzielono go murem od reszty budynków. Według najstarszej tradycji, są to pozostałości domu świętych Piotra i Andrzeja, w którym gościł przecież sam Jezus. Tę tradycję potwierdzają liczne inskrypcje pielgrzymów zapisywane po grecku, aramejsku, syryjsku i w języku łacińskim<sup>18</sup>. Zapewne z powodu znacznej liczby przybywających wiernych wzniesiono później w tym miejscu okazałą świątynię.

Inną budowlą związaną z działalnością Jezusa w mieście jest synagoga. Składa się z trzech części: sali modlitw (20,4 x 18,65 m), dziedzińca po jej wschodniej stronie (szerokości 11,25 m) oraz portyku przy południowej, zwróconej ku Jerozolimie, fasadzie. Została wzniesiona z wapienia na planie bazyliki, w odróżnieniu od skromnych budynków mieszkalnych o murach z bazaltu. Większość kompleksu budynków tworzących synagogę powstała prawdopodobnie w końcu IV w., choć część dziedzińca wzniesiono w V w. Niektórzy uczeni twierdzą, że początki tej synagogi sięgają III w. Pod nawą główną odkryto podłogę z płyt bazaltowych. Jest zbyt duża, aby mogła należeć do części budynku mieszkalnego. Biorąc pod uwagę powszechną na Bliskim Wschodzie praktykę, budowle o przeznaczeniu kultycznym (synagogi, kościoły) powstawały na miejscu wcześniejszych. Istnieje więc uzasadnione przypuszczenie, że jest to podłoga synagogi z czasów Jezusa, którą w Kafarnaum zbudował rzymski setnik (Łk 7,5). Według V. Corbo, częścią synagogi z I w. jest też mur z bazaltu, znajdujący się tylko w sali modlitwy późniejszej świątyni<sup>19</sup>. Na brzegu jeziora zachowały się jeszcze pozostałości portu, z którego musiał korzystać też Jezus, kiedy przeprawił się przez jezioro. Wzdłuż brzegu biegła pro-

<sup>14</sup> Por. tenże, *Cafarnaon, V: Documentazione fotografica degli scavi* (1968–2003), Jerusalem 2005, s. 11.

<sup>15</sup> Por. J. C. H. Laughlin, *Capernaum from Jesus...*, s. 56.

<sup>16</sup> Por. S. Loffreda, *Cafarnaon, V...*, s. 7.

<sup>17</sup> Por. tenże, *Capernaum...*, s. 292.

<sup>18</sup> Najstarsze pochodzą z III w. – por. J. C. H. Laughlin, *Capernaum from Jesus...*, s. 61.

<sup>19</sup> Por. S. Loffreda, *Capernaum...*, s. 292–295.

menada, od której odchodziły mola<sup>20</sup>. Najnowsze kampanie wykopaliskowe z lat 2000–2003 skoncentrowały się głównie na sektorach trzecim i czwartym. Zostały odsłonięte pozostałości kolejnych budynków i ulic z czasów rzymskich, bizantyńskich i okresu panowania arabskiego<sup>21</sup>.

Stuletnia obecność franciszkanów w Kafarnaum i podejmowane przez nich prace wykopaliskowe stanowią istotny dorobek bliskowschodniej archeologii. Przedstawiają szczególną wartość dla chrześcijan. Franciszkanie ofiarowali chrześcijańskiemu światu cenne „święte przestrzenie” ściśle związane z działalnością Jezusa: dom świętych Piotra i Andrzeja, synagogę, ulice i zabudowania z czasów Chrystusa. Są „świadkami” wiary i prawdy Ewangelii, nawiedzanymi przez rzesze pielgrzymów.

Publikacja S. Loffredy zawierająca pełną dokumentację fotograficzną wykopalisk w Kafarnaum, ilustruje dokonania franciszkańskich archeologów i stanowi wartościowe źródło wiedzy nie tylko dla wąskiej grupy specjalistów.

---

<sup>20</sup> Por. M. N u n, *Der See Genesareth und die Evangelien. Archäologische Forschungen eines jüdischen Fischers*, tłum. wersji niem. R. Riesner, Basel 2001, s. 91–94.

<sup>21</sup> Por. S. L o f f e r d a, *Cafarnaon*, V..., s. 23–28.



Ks. MIECZYŚLAW BOMBIK

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

## FILOZOFICZNE POJĘCIA ŚMIERCI\*

Moje rozważania dotyczące filozoficznego pojęcia śmierci oparłem na opracowaniu Rafała Ferbera, zamieszczonym w drugim tomie *Philosophische Grundbegriffe* (München 2003, s. 197–227), a zatytułowanym: *Tod*. Rafał Ferber jest filozofem, profesorem zwyczajnym Uniwersytetu w Lucernie oraz profesorem tytularnym Uniwersytetu w Zurychu.

Najpierw wstępnie stwierdzę, że jeśli nie wszyscy filozofowie odnotowani w historii podejmowali wprost czy pośrednio problematykę związaną ze śmiercią żywych organizmów, a przede wszystkim człowieka, to robiła to olbrzymia ich większość. Rozważania te – nierzadko tylko pewne krótkie uwagi czynione na marginesie innych szerszych dociekań – są nadzwyczaj różnorodne i wieloaspektowe. Można jednak owe teksty próbować porządkować, grupować i systematyzować ze względu na pewne wyróżnione aspekty czy kryteria. Rezultatem takiego podejścia do wskazanej problematyki może być uzyskanie względnie całościowej charakterystyki filozoficznego pojęcia śmierci, jeżeli oczywiście uwzględnione aspekty będą w miarę wyczerpujące.

Wydaje mi się, że właśnie zaproponowana przez Ferbera systematyka filozoficznej problematyki śmierci jest wystarczająco szeroka, aby uzyskać ramowy przegląd interesujących nas zagadnień, a ponadto każde bardziej szczegółowe rozważanie czy nawet krótka indywidualna refleksja mogą być trafnie przyporządkowane do wyróżnionych członów tej systematyki i traktowane jako ciągłe wzbogacanie charakterystycznej i konotacyjnej treści filozoficznego pojęcia śmierci oraz tzw. pola pojęciowego, w którym pojęcie to, jako w pewnym kontekście, funkcjonuje.

Cechą charakterystyczną, można też powiedzieć istotną, człowieka jest świadomość swojej śmierci. Jedynie ludzie – spośród wszystkich istot żywych – wiedzą o swojej śmierci. Za tym stwierdzeniem przemawia m.in. fakt, że w skład każdego etnicznego języka wchodzi różne pojęcia śmierci oraz że język ten zawiera słowa, których konotacją są właśnie te pojęcia. Wyższe ssaki mogą wyczuwać bliskość śmierci, a nawet dysponować jakimś „przed-pojęciem” śmierci, natomiast jedynie ludzie dysponują pojęciem śmierci, które tworzą na podstawie charakterystycznej dla człowieka czynności intelektualnej, jaką jest negacja. Już Eurypides (480–406 przed Chr.) pozwala Admetowi w tragedii *Alkestis* powiedzieć: „Poświęcony śmierci zmarł; i niczym więcej nie jest zmarły”. Natomiast Lucius Anneus Seneca (Seneka Młodszy) cztery wieki później (ur. 4 r. przed Chr. – zm. 65 r. po Chr.) wyraźnie definiuje śmierć jako „niebyt”: „Śmierć jest nieby-

---

\* Referat wygłoszony na konferencji „Filozofia a śmierć”, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, 23 III 2007 r.

tem”. Jednakże słowa: „był” i „niebył” mogą być użyte w różnych supozycjach. W podanej definicji słowo „niebył” jest użyte w supozycji formalnej i definicja ta stwierdza, że słowo „śmierć” znaczy po prostu „nieistnienie”.

Zgodnie ze zwyczajem językowym, stwierdza Ferber, o śmierci mówi się zasadniczo w odniesieniu do organizmów zwierzęcych, z tym, że w stosunku do ssaków wyżej zorganizowanych używa się również słów: „paść”, „zdechnąć”, zaś słowo „śmierć” zarezerwowane jest wyłącznie dla ludzi.

Przytoczona definicja śmierci sformułowana przez Senekę na pojęciu negacji stwierdza więc, że śmierć jest brakiem życia, nie jest życiem albo jest „nieżyciem”. Jeszcze dokładniej, słowo „śmierć” znaczy tyle samo, co nie żyć tak jak istota zmysłowa, istota, która ma zdolność odczuwania i odbierania wrażeń. Poza tym godny uwagi w tych rozważaniach jest fakt, że śmierć jest zjawiskiem, które w ewolucyjnym rozwoju materii pojawia się stosunkowo późno, bo dopiero w okresie biosfery, i to w biosferze wyższej.

## 1. Biologiczne pojęcie śmierci

Wprawdzie temat mojego wystąpienia brzmi: *Filozoficzne pojęcia śmierci*, niemniej tematu tego nie można dobrze omówić bez wcześniejszego, choćby jedynie tylko ramowego uwzględnienia biologicznego pojęcia śmierci. Punktem wyjścia omówienia biologicznego pojęcia śmierci Ferber czyni definicję śmierci podaną przez Augusta Weismanna. Weismann pisze: „Nazwałbym [...] śmiercią takie zatrzymanie życia, którego nie można ani w całości, ani częściowo na dłuższy czas wznowić, albo krócej: ostateczne zatrzymanie życia, i sądzę, że w ten sposób ująłem dokładnie to, co jest istotne w tym pojęciu, a co język dotychczas zawsze ze słowem «śmierć» wiązał”.

W tym miejscu odczuwam potrzebę sformułowania następującej uwagi. Teksty, które Ferber w swoim opracowaniu nazywa definicjami, wymagają przynajmniej następującego komentarza. Większość z nich od strony metodologicznej poprawności jest „ułamna”, tzn. w sformułowaniach tych brak wiele razy wyraźnego wyodrębnienia definiendum lub definiensa, jeśli mamy do czynienia z definicjami równościowymi. Niemniej przy odpowiednich modyfikacjach można by łatwo tym wyrażeniom nadać poprawną formę. Modyfikacja taka wymagałaby jednak czasem pewnych decyzji interpretacyjnych zmieniających może pierwotną myśl autora, dlatego i w dalszym tekście będę nazywał za autorem definicjami wyrażenia, które on tak nazywa, chociaż reguły konstruowania definicji wymagałyby mniejszego lub większego przeredagowania danego wyrażenia, aby je poprawnie nazwać definicją.

Wracając do merytorycznej analizy definicji Weismanna, stwierdzamy, iż ustala ona, że śmierć w ujęciu biologicznym jest „zatrzymaniem życia” lub „bezpowną utratą życia jakiegoś organizmu”. Jest ona – podobnie jak życie – produktem ewolucji, a ściślej się wyrażając, jest „ewolucją w obrębie ewolucji”. Pojawia się dopiero u wielokomórkowców. Weismann stwierdza, że śmierć jest cudownym wynalazkiem, który pojawił się dopiero wtedy, gdy organizmy osiągnęły pewien stopień złożoności swej budowy, przy którym ich nieśmiertelność już się nie opłacała, była bowiem nie do pogodzenia z kierunkiem ewolucji. Jednokomórkowce mogłyby natomiast być również nieśmiertelne. Śmiertelność organizmów pojawi-

ła się równocześnie z inną ich własnością, mianowicie ze zdolnością rozmnażania się, tzn. wytwarzania żywych indywiduów, które gwarantują utrzymanie gatunku. Śmiertelność nie jest więc przeszkodą w dalszym rozwoju organizmów i ich rozprzestrzenianiu się. Przeciwnie, była ona (i jest) koniecznym oraz pożądanym „mechanizmem” ewolucji, który umożliwił dopiero pojawienie się różnorodności organizmów. Temu stanowisku daje wyraz Ch. Darwin w tzw. pierwszej zasadzie rozwoju organizmów, zwanej (długim argumentem – *langes Argument*): „Między indywiduami danego gatunku występują indywidualne różnice”.

Współczesna więc biologiczna koncepcja śmierci, opowiadająca się za tym, że śmierć jest wynalazkiem procesu ewolucji, „ewolucją w obrębie ewolucji”, jest istotnie różna od koncepcji Arystotelesa, który twierdził, że śmierć jest podstawową własnością żyjącej (zmysłowej) substancji.

Pomijając problematykę dotyczącą śmierci istot żywych w ogóle, a ograniczając się jedynie do śmierci ludzkiej, można więc powiedzieć, nawiązując do przytoczonej definicji Weismanna, że śmierć to bezpowrotna utrata życia ludzkiego organizmu, jeśli po jej nastąpieniu nie może dojść już do ponownego ożywienia na dłuższy czas ani całego organizmu, ani jego części. Definicja ta, jak wstępnie łątwo dostrzec, ma negatywny charakter i jest zbyt ogólna. Bliższa jej precyzacja prowadzi do stwierdzenia, że niemożliwość wznowienia życia całego organizmu nazywamy „śmiercią całkowitą”, zaś niemożliwość ponownego przywrócenia życia poszczególnym organom ludzkiego ciała – „śmiercią częściową”. W języku potocznym uważa się za zmarłego człowieka wtedy, kiedy nastąpiła śmierć całkowita; przy śmierci częściowej nie uważa się jeszcze danego człowieka za zmarłego.

W tym momencie naszych rozważań rodzi się pytanie dotyczące kryterium lub kryteriów uznawania człowieka za zmarłego. Aktualnie funkcjonują przynajmniej dwa kryteria, według których ustala się biologiczną śmierć człowieka: śmierć serca i śmierć mózgu. Trzeba więc wyraźnie odróżniać między 1. definicją śmierci a 2. kryteriami ustalającymi nastąpienie śmierci w danym przypadku. Kryterium śmierci serca (2.1.) wskazuje na „bezpowną utratę życia” całego ludzkiego organizmu, tzn. na zatrzymanie obiegu krwi w układzie krwionośnym, przy śmierci mózgu (2.2.) chodzi o utratę funkcji życiowych pewnej części ludzkiego organizmu, mianowicie mózgu. Dziś, jak wiadomo, można ciało ludzkie z obumarłym mózgiem podtrzymywać sztucznie przy życiu, na przykład w celu pobrania pewnych organów do przeszczepów. Śmierć mózgu jest więc ostatecznym zatrzymaniem wszelkich czynności i funkcji życiowych kresomózgowia, mózdzku i pnia mózgowego.

Aby móc ustalić, kiedy nastąpiła śmierć serca, a kiedy śmierć mózgu, potrzebne jest jeszcze 3. empiryczne postępowanie testowe (w skrócie *test*), które ma odpowiedzieć na pytanie, czy w danym konkretnym przypadku kryteria ustalające nastąpienie śmierci zostały spełnione. Wskazane rozróżnienia dotyczące biologicznej śmierci człowieka schematycznie obrazuje Dieter Birnbacher.

Śmierć (biologiczna)

1. Definicje śmierci
2. Kryteria śmierci
  - 2.1. Śmierć serca
  - 2.2. Śmierć mózgu
    - 2.2.1. Całego mózgu
    - 2.2.2. Części mózgu
3. Testy sprawdzające spełnienie kryteriów

Przeciwnicy kryterium śmierci 2.2. (śmierć mózgu), na przykład niemiecko-amerykański filozof Hans Jonas, utrzymują, że człowiek umiera dopiero wtedy, kiedy nastąpiła „śmierć całkowita”, tzn. zostało spełnione kryterium 2.1. (śmierć serca). Natomiast przy śmierci mózgowej nie wygasły jeszcze całkowicie możliwości reagowania i odczuwania niektórych przynajmniej zmysłów. Dalej, stwierdza Jonas, granica między życiem a śmiercią nie jest nie tylko dokładnie znana, ale nawet jest ona niepoznawalna. Wiedzy tej nie może zastąpić najbardziej definicyjnie dokładne ustalenie. Stąd właściwe jest mówienie o „maksymalnej” jak i „minimalnej” definicji śmierci. Maksymalna definicja śmierci uwzględnia śmierć mózgu, śmierć serca oraz inne ważne objawy wskazujące na koniec życia organizmu, zanim podejmie się ostateczne czynności dotyczące ciała zmarłego człowieka.

Jako drugie kryterium ustalania śmierci człowieka przyjmuje się dziś kryterium śmierci mózgu – kryteria te pozostają do siebie w stosunku dwuczłonowej alternatywy nierozłącznej. Śmierć mózgu została w latach siedemdziesiątych ubiegłego stulecia najpierw w prawodawstwie amerykańskim, a następnie w wielu innych krajach przyjęta jako kryterium, na podstawie którego można człowieka uznać za zmarłego. Formuła prawna, łącząca obydwie kryteria, a występująca w prawodawstwie amerykańskim pod nazwą Uniform Determination of Death, z roku 1980 brzmi: „Człowiek umarł, kiedy, (1) albo wystąpiło u niego nieodwracalne zatrzymanie krążenia krwi, przy równoczesnym braku oddychania, (2) albo doszło do nieodwracalnego zaniku wszystkich funkcji całego mózgu, włącznie z pniem mózgowym. Stwierdzenie śmierci musi być zgodne z aktualnie akceptowanymi standardami medycyny”.

Ta formuła prawna jest połączeniem omówionych kryteriów: 2.1. i 2.2. oraz punktu 3, ustalającego empiryczne postępowanie testujące, prowadzące do wskazania, które z kryteriów (lub oba) zostało spełnione przy orzeczeniu zgonu w konkretnym przypadku. Ustawa prawna dotycząca transplantacji organów ludzkich, obowiązująca na przykład w Niemczech od 1997 r., przyjmuje również śmierć mózgu za kryterium rozstrzygające dla orzeczenia śmierci człowieka. Obecnie obserwuje się tendencję, aby za biologiczne kryterium śmierci człowieka uznać bezpowrotne ustanie funkcji już nie całego mózgu, ale tylko jego części, mianowicie stwierdzenie trwałego braku oznak życiowych pnia mózgowego.

Znamienne przy tych różnych kryteriach stwierdzania zgonu człowieka jest to, że orzeczenie o śmierci wydaje się dziś na podstawie pewnych ustaleń przyjętych w obrębie danej wspólnoty. Nastąpienie śmierci człowieka nie jest już dziś naturalnym czy realnym faktem, który daje się stwierdzić dzięki spostrzeżeniom zmysłowym, tradycyjnie uważanym za niewątpliwe symptomy śmierci, na przykład brak oddechu albo ustanie bicia serca. Ponieważ stwierdzenia, kiedy człowiek jest już martwy, a kiedy jeszcze nie, nie można dokonać samowolnie, lecz na podstawie postanowień pewnej wspólnoty społecznej, dlatego każdorazowy fakt stwierdzenia zgonu realizuje się w obszarze pewnego zakresu znaczenia, a nierzadko jest faktem urzędowym czy instytucjonalnym.

Co do punktu 3., określającego właściwe postępowania testowe mające na celu ustalenie zrealizowania się kryteriów upoważniających orzeczenie zgonu, trzeba stwierdzić, że aby na przykład odpowiedzieć na pytanie, kiedy aparatura sztucznego oddychania może być u danego pacjenta wyłączona, wymaga decyzji opartej na lekarskiej wiedzy medycznej. Decyzja ta powinna być oczywiście uwarunkowana ogólnym zakazem uśmiercania. Poza tym istnieje dziś w medycynie ogromne wprost zainteresowanie różnego rodzaju transplantacjami i zapotrzebowanie na

organy cielesne żywych ludzi, na tzw. „dawców życia”. Przy pobieraniu ludzkich narządów nie można się nie zgodzić ze słowami Jonasa: „Pacjent musi być bezwzględnie pewny, że jego lekarz nie jest katem (mordercą) i nikt (żadne kryterium) nigdy go nie uprawni do tego, aby nim został”. Słowa te, według Ferbera, znaczą dokładnie tyle, że dziś maksymalne kryterium ustalania śmierci – zatrzymanie pracy serca (2.1.) – nie jest w praktyce do utrzymania, trzeba za takie kryterium przyjmując przynajmniej śmierć mózgu (2.2.), jednak nie w sensie śmierci części mózgu (2.2.2.), lecz jedynie śmierci całego mózgu (2.2.1.). Ponadto Jonas wyraża trafnie moralne odczucie olbrzymiej większości ludzi, że „Umieranie człowieka powinno być otoczone pietyzmem i chronione przed jakimkolwiek rodzajem wykorzystywania”. Znane w praktyce prawniczej powiedzenie, będące wskazówką dla postępowania karnego: „Przypadki wątpliwe interpretować na korzyść oskarżonego” (z łac.: *in dubio pro reo*), można zmodyfikować i odnieść trafnie do końca ludzkiego życia: „Przypadki wątpliwe interpretować na korzyść życia” (*in dubio pro vita*). Stosowanie tej wskazówki w konkretnych przypadkach wymaga oczywiście prawnych uregulowań oraz dużej mądrości, która może jeszcze i dziś kierować się arystotelesowską zasadą: „W takich sprawach trzeba trzymać się szczegółów, a rozstrzygnięcia mają wpływać z obserwacji (konkretnych sytuacji)”.

## 2. Znaczenia przyporządkowywane słowu „śmierć” w filozofii

Definicje, za pomocą których próbowano ustalić i precyzować pojęcia śmierci w obrębie filozofii, dzieli Ferber najpierw bardzo ogólnie na dwa podzbiory, nazywając je: definicje „idealistyczne” i definicje „materialistyczne” (ew. „fizykalistyczne”). Kryterium tego podziału jest stanowisko, jakie przyjmuje się w filozofii przy podejmowaniu problematyki związanej z przeciwstawieniem pojęć: ciało – dusza. I chociaż tak idealistyczne, jak i materialistyczne definicje dotyczą w podejmowanej materii całości ludzkiego istnienia, to jednak wykraczają one poza płaszczyznę biologiczną i zakładają różne koncepcje filozoficznej psychologii oraz ontologii.

Punktem wyjścia swoich rozważań czyni Ferber podział stanowisk, dotyczących problematyki śmierci, jakiego dokonał Cynceron (106–43 przed Chr.) w swoich *Rozmowach tuskulańskich* (*Gespräche in Tusculum*). Uzupełniony punktem 3. podział Cyncerona przyjmuje postać:

Śmierć (ujęcie filozoficzne)

1. Rozłączenie ciała i duszy

1.1. Po rozłączeniu dusza przestaje natychmiast istnieć

1.2. Po rozłączeniu dusza może jeszcze długo istnieć

1.3. Po rozłączeniu dusza istnieje wiecznie

2. Nie zachodzi żadne rozłączenie, tak dusza, jak i ciało giną razem; dusza „gaśnie” w ciełe

3. Paralelizm – aspektywizm

Ad 1. Definicje, które określają śmierć jako rozłączenie duszy i ciała, noszą nazwę klasycznych (idealistycznych) definicji śmierci. Po raz pierwszy w historii filozofii elementy takiej definicji znajdujemy u Platona, który je przekazuje w obrazowym sformułowaniu Homera: „Dusza poszła do Hadesu”. Sformułowanie to zakłada następujące stanowisko ontologiczne: wyższa rzeczywistość bez niższej może

istnieć, natomiast niższa realność bez wyższej istnieć nie może, co w odniesieniu do duszy znaczy, że może ona bez ciała egzystować, ciało zaś bez duszy nie. To właśnie stanowisko pozwala Platon wyrazić w *Gorgiaszu* Sokratesowi: „Śmierć jest, jak mi się wydaje, niczym innym, jak wzajemnym rozłączeniem się dwóch rzeczy, duszy i ciała”. W tym definicyjnym określeniu śmierci dusza jest ujęta jako samodzielnie istniejąca substancja. Śmierć jest więc rozłączeniem niestworzonej, niewidzialnej, duchowej i nieśmiertelnej substancji od ciała, które nie posiada samodzielnego istnienia. Według Platona, dusza – a trzymając się ściśle jego terminologii, trzeba powiedzieć dusza myśląca – może żyć wiecznie. Stanowisko to odpowiada punktowi 1.3. schematu. Ponieważ zaś dusza myśląca stanowi istotę człowieka, inaczej, to, co najbardziej odcytnie podstawowego dla człowieka, oraz każdy człowiek posiada swoją własną (indywidualną) duszę, dlatego człowiek jest więc nieśmiertelny. Końcowy wniosek, który Platon wyprowadza z przyjętych założeń już w formie entymematycznego sylogizmu, brzmi: Jeśli każdy człowiek jest nieśmiertelny, to również i ja jestem nieśmiertelny.

W dialogu *Fedon* przypisuje Platon pitagorejczykowi Simiasowi pogląd, że dusza po śmierci nie żyje wiecznie, czyli chodzi o punkt 1.2. schematu. Według tego stanowiska, dusza nie przestaje istnieć po rozłączeniu się z ciałem, może egzystować długo, chociaż rzecznicy tego poglądu nie determinują okresu, będącego konotacją słowa „długo”, ale stwierdzają, że „długo” nie znaczy „wiecznie”. W sposób obrazowy odwołują się tu do porównania duszy z ubraniem, stwierdzając, że tak jak ubranie może służyć jeszcze wielu osobom po śmierci właściciela, ale po pewnym czasie ono się zużyje, podobnie rzecz się ma pod tym względem i z duszą.

W tym samym dialogu Platon omawia stanowisko innego pitagorejczyka Kebesa, który twierdzi, że dusza przestaje istnieć wraz ze śmiercią ciała. Śmierć jest więc równocześnie końcem egzystencji ciała i duszy (punkt 1.1.)

Ad 2. Materialistyczną definicję śmierci formułuje po raz pierwszy najprawdopodobniej Demokryt. Zgodnie z tą definicją, dusza i ciało przestają istnieć równocześnie, ale dusza nie stanowi jakiejś odrębnej substancji w stosunku do ciała. Tak dusza, jak i ciało składają się, według Demokryta, z atomów ognia, które – ze względu na swe nikłe rozmiary – znajdują się w nieustannym ruchu. Śmierć jest wyjściem tego rodzaju elementów z ciała na skutek ciśnienia, wywołanego przez otaczające wszystko powietrze. Tego rodzaju unicestwienie żywego organizmu człowieka jest nieodwracalne, gdyż nieustannie powstają i rozpadają się nowe struktury połączeń atomowych.

Wyraźne sformułowanie materialistycznej definicji śmierci znajdujemy u epikurejczyka Tytusa Lukrecjusza Carusa (99/94–55/51 przed Chr.), który z przy czynowej zależności ducha od ciała wyprowadza wniosek, że istota duszy rozplywa się w wyższych warstwach eteru jak dym, ponieważ ona razem z ciałem powstaje, razem z ciałem się rozwija, razem z ciałem w starości człowieka męczy się i słabnie.

Ten krótki oraz ramowy przegląd filozoficznych pojęć śmierci uzasadnia na podstawie tekstów to, co wcześniej, wyprzedzając tekstową dokumentację, stwierdzono, że treść tych pojęć jest w zasadniczy sposób warunkowana przyjmowaną koncepcją duszy lub świadomości, gdyż niektórzy autorzy posługują się zamiennie terminami: dusza, świadomość. Jak jednak wiadomo z historii filozofii, obie koncepcje duszy, zarówno idealistyczna, jak i materialistyczna, zostały poddane mocnej, często wprost miażdżącej krytyce. Zakwestionowano więc tak kartezjańską argumentację za tezą o samodzielnym istnieniu substancjalnej duszy, jak

i argumentację platońską znajdującą się w dialogu *Fajdros*, wykazując, że jedna z przesłanek rozumowania jest fałszywa. Zaś w dialogu *Fedon*, który jest poświęcony uzasadnieniu wniosku, że dusza ludzka jest nieśmiertelna, trzeba jako przesłankę przyjąć wątpliwą tezę o istnieniu idei. Konkluzję płynącą z tego założenia można by, trzymając się tekstów Platona, sformułować następująco: Moja osobowa dusza (w terminologii Platona dusza myśląca) może przeżyć śmierć ciała i żyć wiecznie jako metafizyczna rzeczywistość tylko wtedy, gdy istnieje wyższa rzeczywistość, którą są idee. Teza o istnieniu idei jest założeniem dla tezy o nieśmiertelności duszy i jej egzystencji tak przed moim narodzeniem (preegzystencji), jak i po mojej śmierci (postegzystencji).

Asertywność tezy o istnieniu nieśmiertelnej duszy podważył również Kant, argumentując, że naszym pojęciom może odpowiadać obiektywna realność tylko w świecie doświadczalnym, empirycznym. Pojęciu: wiecznie istniejąca dusza nie odpowiada żadna realna obiektywność w świecie empirii. Dlatego rozumowanie, wyprowadzające z tezy o istnieniu pojęcia „wiecznie istniejącej duszy” wniosku: „istnieje więc obiektywnie nieśmiertelna dusza”, jest niepoprawne. Dusza rozumiana jako substancja może być substancją tylko w świecie idei, a nie w świecie realnym.

Podobnie nieuzasadniona, a tym bardziej niedowiedziona jest teza o naszym niecielesnym istnieniu po śmierci w formie reinkarnacji, jako egzystowanie duszy w ciałach innych istot żywych. Indoeuropejska doktryna o reinkarnacji (zwana też: metempsychoza), istniejąca już przed Platonem, zakłada pośrednio istnienie duszy jako samodzielnej, czy samoistnej substancji. Poza tym, gdyby się nawet zgodzić z tezą o tzw. wędrówce dusz po śmierci, to brak kryteriów pozwalających identyfikować dusze rozpoczynające życie w nowym ciele, tzn. pozwalających ustalić czy to ta sama dusza, czy jednak jakaś inna wstąpiła do nowego ciała. Ferber stwierdza, że krytyczna analiza nauki o reinkarnacji uprawnia do opowiadania się za stanowiskiem, że żyjemy tylko jeden jedyny raz w naszym ciele oraz jeśli nasze życie jest jednorazowe, to również możemy „tylko jeden raz umrzeć”. Stąd nasze życie, nasze narodzenie i nasza śmierć są czymś jednorazowym i niepowtarzalnym.

Myśl, że śmierć jest czymś definitywnym, stwierdza dalej Ferber, ma z jednej strony wydźwięk pesymistyczny, a nawet przerażający, ale z drugiej strony zawiera i pewną pociechę, gdyż nikt nie wie, czy ewentualna reinkarnacja byłaby dla niego lepszym życiem niż obecne. Theodor Lessing (1872–1933), filozof z Hanoweru, w zakończeniu do swojej autobiografii zatytułowanej *Einmal und nie wieder*, którą napisał na krótko przed śmiercią – został zamordowany przez niemieckich socjalistów narodowych – akcentuje, że tytuł ten ujmuje pozytywną stronę jego trudnej drogi życiowej, która wkrótce zostanie zakończona i której z pewnością już nie będzie musiał powtarzać. W Indiach na niektórych nagrobkach można przeczytać napis: „Módlcie się za nas, abyśmy nie musieli już powrócić”. Ferber dodaje, że jeżeli żyjemy tylko raz i nie więcej, to nie powrócimy już i nie potrzebujemy nikogo prosić, aby się za nas w ten sposób modlił.

Jeśli chodzi o filozoficzny materializm czy fizykalizm, to nie dostarcza on, zdaniem Ferbera, żadnych podstaw czy argumentów, za pomocą których dałoby się całościowo wytłumaczyć sferę subiektywności człowieka, jego wnętrze (psychikę), jego intencjonalność, refleksyjność, samoświadomość lub sprowadzić te najbardziej istotne dla człowieczeństwa cechy do świata przyrody (natury). W każdym razie nie istnieją żadne ogólnie akceptowalne propozycje co do tego, czy lub

jak charakterystyka świadomości odwołująca się wyłącznie do materii mogła by być możliwa.

Przy tym stanie rzeczy, czyli w obliczu przedstawionych słabości dowodowo-argumentacyjnych na rzecz problemów związanych z definicjami pojęcia śmierci formułowanymi przez „idealizm” i „materializm”, pozostaje do rozważenia jeszcze tzw. „trzecia droga”, która w filozofii nazywa się paralelnym lub aspektowym (ew. aspektywnym) ujęciem śmierci.

Ad 3. Paralelne ujęcie wychodzi – w przeciwieństwie do idealizmu platońskiego – od stwierdzenia że nie istnieją samodzielnie egzystujące, nieinkarnacyjne, czyli nieucieleśnione dusze. Odrzuca więc również naukę o inkarnacji. W przeciwieństwie jednak do materializmu przyjmuje jako założenie tezę o niematerialności duszy. Stanowisko to prezentuje G. W. Leibniz w swej *Monadologii*, uważając, że u człowieka nie mamy nigdy do czynienia z całkowitym nowo-narodzeniem, jak i nie następuje u niego nigdy ostateczna, absolutna śmierć, polegająca na rozłączeniu się duszy z ciałem. To, co nazywamy potocznie „rodzeniem się”, jest procesem rozwoju, pomnażania się, natomiast słowo „śmierć” oznacza proces przeciwny, proces zwijania się, inwolucji, pomniejszania się. W języku niemieckim odpowiednimi wyrażeniami dla takiego rozumienia śmierci są słowa: „Einwicklung”, „Einrollung”, „Einhuellung”. Dusze, które staną się w pewnym momencie czasowym duszami ludzkimi, czy duszami indywiduów należących do gatunków innych żywych istot, są przechowywane w nasieniu przodków – poczynając od Adama, jeśli chodzi o człowieka – i istnieją od początku świata zawsze w postaci pewnego rodzaju organicznego ciała. Według tego stanowiska, żyliśmy już wiele razy i wiele razy już umieraliśmy, a więc narodzenie nie jest całkowicie nowym zaistnieniem, a śmierć zupełnym unicestwieniem – kwestią otwartą jest jedynie pytanie, według jakiego kryterium identyczności nowo narodzone dziecko jest tym samym indywiduum, co jego „zwinięci” przodkowie. W rzeczy samej, prezentowana przez Leibniza teoria śmierci jest niemniej spekulatywna, jak kwestionowana przez niego nauka Platona o inkarnacji.

Według Ferbera, trafne w teorii Leibniza wydaje się być stanowisko, że indywidualna nieśmiertelność zakłada pewien substrat cielesny – ciało, bez którego nie dałoby się zidentyfikować nieśmiertelnej, indywidualnej duszy. Podobnie argumentuje również na przykład P. Strawson w swojej pozycji *Individuals* z 1959 r., kończąc swoją argumentację stwierdzeniem: „Nic więc dziwnego, że ludzie głęboko i autentycznie wierzący, z tego właśnie powodu świadomie zakładają zmartwychwstanie swego ciała”. Filozoficzna refleksja nad możliwością osobowego zmartwychwstania dopuszcza jeszcze inne uszczegółowienia.

W przeciwieństwie do paralelizmu aspektowny dualizm B. Spinozy nie przyjmuje osobowej nieśmiertelności, nie odrzucając jednak nieśmiertelności bezosobowej. Stwierdza on: „Duch ludzki nie może być całkiem unicestwiony ze śmiercią ciała, ale coś z niego pozostaje i trwa wiecznie”. Nie przypominamy sobie jednak tego, że przed narodzeniem już istnieliśmy, ani nie mamy dowodu na rzecz tezy o dalszym życiu po śmierci, stąd Spinoza odrzuca – w przeciwieństwie do Platona – możliwość indywidualnej egzystencji przed narodzeniem i po śmierci. Równocześnie jest on zdania: „Niemniej jednak faktycznie odczuwamy i doświadczamy, że jesteśmy istotami nieśmiertelnymi”. Uzasadnia te odczucia w ten sposób, że po prostu dostrzegamy, iż nasza dusza jest nieśmiertelna i jej nieśmiertelność jest przekazywana w pewien sposób naszemu ciału, chociaż – żyjąc w czasie – nie potrafimy ani zdefiniować, ani wyjaśnić, co znaczy „trwać bez końca”. W ten



sposób dusza wyciska pewnego rodzaju „piętno wieczności” na naszym ciele, chociaż nie łatwo wyjaśnić, jak ten aspekt wieczności ujmujemy i w jaki sposób go doświadczamy. Może tu chodzić jedynie o intelektualny ogląd lub „doświadczenie”, w którym siebie „oczami ducha” w innym aspekcie „ujmujemy”. Argumentacja Spinozy nie prowadzi do wniosku, że jesteśmy pod pewnym względem nieśmiertelni, ale jedynie do stwierdzenia, że potrafimy pod pewnym względem o swojej nieśmiertelności pomyśleć. To, co po śmierci ciała z nas pozostaje, nie jest już dla Spinozy osobą, ponieważ możliwości zmysłowego przedstawiania i przypominania sobie mogą się w nas realizować jedynie dopóty, dopóki istnieje ciało.

Ferber wyraża przypuszczenie, że Spinoza może uważał, iż idee platońskie są w nas tym, co tworzy naszą nieśmiertelność i doskonałość, aby po śmierci stać się jeszcze bardziej doskonałym od owych idei. Niezależnie jednak jak zinterpretujemy myśl Spinozy, co do rozumienia wieczności, nie można na jej podstawie dojść do wniosku o nieśmiertelności duszy. Aspektywny dualizm stwierdza natomiast, że śmierć nie jest rozłączeniem dwóch rzeczy czy dwóch substancji: duszy i ciała, ale rozdzieleniem dwóch aspektów: duchowego (lub psychicznego) od fizycznego. Dopiero, kiedy dokonamy uprzedmiotowienia owego psychicznego aspektu, powstaje hipoteza osobowej nieśmiertelności, czy to całej duszy, czy tylko jej duchowej części.

## Zakończenie

W zakończeniu chciałbym dodać, że przedstawiona problematyka jest połową całości przygotowanej do wygłoszenia. Takiego skrótu tekstu musiałem dokonać ze względu na, jak najbardziej zresztą słuszne, czasowe ograniczenia wystąpień, narzucone przez organizatorów konferencji. Rozszerzona wersja wykładu ukaże się w druku w dwóch częściach: 1. *Biologiczne pojęcie śmierci* i 2. *Filozoficzne pojęcia śmierci*. Część druga zostanie uzupełniona rozważaniami zatytułowanymi: *Śmierć jako zło* i *Śmierć a nieśmiertelność*, gdyż zagadnienia te są bardzo często podejmowane w filozofii w kontekście omawiania pojęć śmierci.

Ks. MARIUSZ TRĄBA

Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie

## **KOMUNISTYCZNE SŁUŻBY BEZPIECZEŃSTWA WOBEC MINISTRANTÓW W WOJEWÓDZTWIE KATOWICKIM (INFORMACJA WYDZIAŁU IV KOMITETU WOJEWÓDZKIEGO MILICJI OBYWATELSKIEJ W KATOWICACH Z 1967 R.)**

Komunistyczne służby bezpieczeństwa zainteresowane były każdym przejawem działalności Kościoła i związków wyznaniowych. Rozpracowywaniu podlegały wszystkie osoby zaangażowane w działalność religijną – od biskupów do organistów i tzw. aktywu kościelnego, od kurii diecezjalnych do kółek ministrantów w parafiach<sup>1</sup>. O ile zrozumiałe jest, dlaczego episkopat katolicki, prymas, biskupi czy takie organizacje, jak „Caritas” mogły stanowić zagrożenie dla komunistycznego systemu rządów, to w czym mogli całemu systemowi Polski Ludowej grozić ministranci?

Aby odpowiedzieć na owo pytanie, należy zauważyć, jakie znaczenie tego rodzaju duszpasterstwa przypisywał Kościół katolicki. Już w czerwcu 1946 r. biskup łódzki Włodzimierz Jasiński wydał swej diecezji odezwę do duchownych, w której polecał, aby przy parafiach zakładać koła ministrantów. Myślą tej inicjatywy było budzenie oraz formacja powołań kapłańskich. Było to szczególnie ważne ze względu na ogromne straty duchowieństwa polskiego w czasie wojny<sup>2</sup>.

Rola pracy z młodzieżą w kołach ministrantów wzrosła po 1949 r. Wobec wydania w dniu 5 VIII tegoż roku *Dekretu o zmianie niektórych przepisów prawa o stowarzyszeniach*, które to przepisy uzależniały stowarzyszenia religijne od władz państwowych, a ich zastosowanie mogło grozić szykanami i prześladowaniami dla członków tego typu organizacji, episkopat zawiesił działalność wszystkich stowarzyszeń katolickich w Polsce<sup>3</sup>. Jednym ze skutków tej decyzji było rozwiązanie katolickich stowarzyszeń młodzieżowych. Należało w takiej sytuacji poszukiwać nowych form pracy duszpasterskiej z tą grupą. Koła ministrantów dawały tu olbrzymie możliwości.

W jaki sposób prowadzono pracę duszpasterską w owych kołach? Było to zależne od diecezji, a także od zaangażowania księdza w konkretnej parafii. Praca z ministrantami, z oczywistych względów, odbywała się głównie w parafiach. Jej

---

<sup>1</sup> Wykaz Kościołów i instytucji kościelnych infiltrowanych przez Sekcję I, II i IV Departamentu V MBP (oprac. J. Żurek), [w:] *Metody pracy operacyjnej aparatu bezpieczeństwa wobec Kościołów i związków wyznaniowych 1945–1989*, red. A. Dziurok, Warszawa 2004, s. 138–141.

<sup>2</sup> P. Zwołiński, *Sytuacja Kościoła łódzkiego w pierwszych latach po II wojnie światowej*, [w:] *Władze komunistyczne wobec Kościoła katolickiego w Łódzkiem 1945–1967*, red. J. Wróbel, L. Próchniak, Warszawa 2005, s. 31.

<sup>3</sup> A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół w Polsce (1945–1989)*, Kraków 2006, s. 46–47.

formy były bardzo różne<sup>4</sup>. Silny nacisk w tym duszpasterstwie kładziono na formację religijną członków służby liturgicznej, przystępowanie do sakramentu pokuty i pojednania oraz komunii świętej. Dla ministrantów i lektorów organizowano parafialne i dekanalne dni skupienia oraz rekolekcje. Starano się, aby liczba ministrantów w parafii była jak największa; sytuacją idealną było, gdy na 100 wiernych w parafii przypadał 1 ministrant<sup>5</sup>.

Dla ministrantów diecezji częstochowskiej corocznie organizowano dni modlitw na Jasnej Górze. W 1967 r. w uroczystościach tych wzięło udział ok. 2500 osób, w tym 1000 chłopców w strojach ministranckich i 1200 dziewczynek. Bp S. Bareła, przemawiając do zgromadzonych na tej uroczystości, powoływał się na swoją przeszłość jako ministranta i prosił duchownych, którzy opiekują się grupami ministranckimi, o otoczenie szczególną opieką tych spośród młodych ludzi, u których „widać załążki powołań oddania się służbie Bożej”<sup>6</sup>. W diecezji katowickiej spotkania tego typu co roku organizowano w Piekarach Śląskich. Gromadziły one ok. 3000 osób<sup>7</sup>.

Nie zapomniano o ministrantach także w czasie diecezjalnych obchodów uroczystości milenijnych. W diecezji łódzkiej, w której te uroczystości przesunięto na czerwiec 1967 r., centralne nabożeństwo dla ministrantów w dniu 11 czerwca celebrował bp Ignacy Jeż<sup>8</sup>.

W duszpasterstwie ministrantów ma swe początki, znaczący dziś w polskim Kościele, Ruch Światło-Życie, czyli popularna „Oaza”. Latem 1954 r. ks. Franciszek Błachnicki, wikariusz w Rydułtowach pod Rybnikiem, zorganizował dla miejscowych ministrantów rekolekcje w Biblieli pod Tarnowskimi Górami. Były to pierw-

<sup>4</sup> Charakterystykę duszpasterstwa ministrantów, realizowanego w latach sześćdziesiątych ubiegłego stulecia, prezentują przykładowo wskazania dla pracy z ministrantami, opublikowane przez Kurie Diecezjalną w Częstochowie we wrześniu 1966 r.: „1. Księża – Opiekunowie ministrantów opracują do dnia 10 września br. Program pracy nad zespołem parafialnym na rok 1966/67 i prześlą na piśmie Ks. Proboszczowi. Program powinien zawierać: godziny ministranckie, stopnie, uroczyste przyjęcia, dyżury i ich kontrolę, uroczystości, spotkania z rodzicami, atrakcje, a przede wszystkim pogłębienie życia wewnętrznego (pogadanki i Sakramenty św.) oraz wiedzy ministranckiej. Jeden egzemplarz programu dołączy do «Teczki duszpasterskiej ministrantów parafii». 2. Na tablicy ogłoszeń w zakrystii umieszczamy tygodniowy rozkład dyżurów w dni świąteczne i powszednie oraz przeprowadzamy ich kontrolę. 3. Systematycznie co tydzień przeprowadzamy godziny ministranckie z ćwiczeniami liturgicznymi, pogadanką i zadaniem tygodnia. Zachęcamy chłopców do częstej Komunii św. (przynajmniej raz w miesiącu). 4. W jedną z niedziel września odprawiamy Mszę św. w intencji ministrantów i o powołania kapłańskie. Uczestniczą w niej ministranci, ich rodzic i cała parafia. Po Mszy św. Przeprowadzamy spotkanie z rodzicami. 5. Nowi zgłoszeni chłopcy we wrześniu przechodzą przez kilka miesięcy okres aspirantury. Dopiero wtedy wg uznania Księdza-Opiekuna mogą być dopuszczeni do liturgicznej służby ołtarza. Aspirantura kończy się uroczystym i publicznym przyjęciem do grona ministrantów (założenie komży). 6. W parafiach przynajmniej o dwóch wikariuszach – o ile ponad 50 dobrze prowadzonych ministrantów – Ksiądz-Opiekun ma prawo do prowadzenia mniejszej liczby godzin nauczania religii. Godziny te poświęca bardzo gorliwie duszpasterstwu ministrantów. Szczególną troską otaczamy ministrantów starszych wiekiem (od kl. VII)”. Archiwum Kurii Metropolitalnej w Częstochowie [dalej: AKMCz], Kuria Diecezjalna w Częstochowie – Okólniki [dalej: KD – Okólniki] za wrzesień 1966 r., s. 3. Por. J. Miłowski, *Jak rozwalić ministrantów?*, „Biuletyn IPN” 2003, nr 6 (29), s. 70–73.

<sup>5</sup> AKMCz, KD – Okólniki za: czerwiec 1966 r., s. 7; lipiec–sierpień 1966 r., s. 5; październik 1966 r., s. 8; listopad 1966 r., s. 7, 8; grudzień 1966 r., s. 6; luty 1967 r.

<sup>6</sup> Biuro Udostępniania i Archiwizacji Dokumentów Instytutu Pamięci Narodowej – oddział w Katowicach [dalej: IPN Ka], sygn. IPN Ka 056/126, k. 10–11, Notatka służbowa z 26 VI 1967 r.

<sup>7</sup> IPN Ka, sygn. IPN Ka 085/6, t. 1, s. 309.

<sup>8</sup> K. Lesiakowski, *Obchody milenijne w diecezji łódzkiej 1966–1967*, [w:] *Władze komunistyczne wobec Kościoła katolickiego w Łódzkiem...*, s. 167.

sze oazowe rekolekcje. Grupa ministrancka, prowadzona przez ks. F. Blachnickiego, liczyła ok. 150 osób. Założyciel oazy zorganizował dla nich np. pielgrzymkę na Jasną Górę, w czasie której ministranci w swych strojach liturgicznych przeszli Alejami NMP na Jasną Górę, wzbudzając powszechne zainteresowanie<sup>9</sup>.

Docenieniem wagi, jaka Kościół w Polsce przywiązywał do duszpasterskiej pracy z ministrantami, było wydanie w 1967 r. przez episkopat Polski *Wytycznych dla duszpasterstwa ministrantów w Polsce*. W diecezji częstochowskiej na wiosnę tegoż roku władze diecezjalne poleciły proboszczom i prefektom, którzy prowadzili zespoły liturgiczne służby ołtarza, czyli ministrantów, lektorów, komentatorów i śpiewaków, aby „dostosowali swoje wysiłki duszpasterskie w tej dziedzinie do [...] wskazań tam podanych”<sup>10</sup>.

Troska duszpasterzy o rozwój kół ministrantów spotkała się z przeciwdziałaniem Służby Bezpieczeństwa (SB). Jak pisano powyżej, już w 1949 r. ministranci znaleźli się wśród ruchów kościelnych, które należało poddać infiltracji. Poprzez tajnych współpracowników rozpoczęto zbieranie informacji o tym, co dzieje się na spotkaniach ministrantów. W Krakowie t.w. „Żagielowski” już w listopadzie 1949 r. informował swych przełożonych z SB o działalności kółka ministranckiego, założonego przez ks. Tadeusza Kurowskiego, proboszcza parafii św. Floriana. Relacja owego t.w. jest interesująca z dwóch powodów. Po pierwsze pokazuje, jak prowadzona była owa grupa. Spotkania ministrantów prowadził sam proboszcz lub w jego zastępstwie wikariusz. Trwały one do dwóch godzin. Ich treść stanowiły referaty oraz zabawy towarzyskie. Co jakiś czas dla ministrantów organizowano także wspólne podwieczorki. Po drugie zaś powyższa relacja t.w. „Żagielowskiego” jest jednym z pierwszych dokumentów ubeckich, w których pojawia się nazwisko ks. Karola Wojtyły, jako wikariusza prowadzącego spotkania ministrantów w parafii św. Floriana<sup>11</sup>.

Na początku lat pięćdziesiątych ubiegłego stulecia koła ministranckie uznano nawet za „organizacje nielegalne”. Zgodnie z wewnętrznymi instrukcjami SB, każde z takich kół miało być rozpracowywane. Ustalano liczebność kół, jego skład osobowy oraz pochodzenie społeczne członków. Poprzez organizacje młodzieżowe, takie jak ZHP i ZMP, oraz naciski na rodziców miano doprowadzić dzieci i młodzież do rezygnacji z uczestnictwa w kołach ministrantów. Szczególne zaniepokojenie służb specjalnych budziły te koła ministranckie, które były bardzo liczne. O ile przy parafii było od 2 do 6 ministrantów, to taka sytuacja była dopuszczalna dla SB. Inaczej rzecz się miała w sytuacji, gdy do kół ministranckich należało od 15 do 40 członków. Podejmowano wówczas działania rozpracowujące, m.in. werbując wśród członków starszej młodzieży agenturę<sup>12</sup>.

Innym kierunkiem działań podjętych przez SB, których celem była neutralizacja i rozwiązanie kół ministranckich, było uderzenie w księży, którzy owe koła prowadzili. Precedensową sprawą miał być zorganizowany w 1960 r. proces ks. Aleksandra Matyki ze Strzelina. Postawiono go przed sądem za zorganizowanie kółka ministrantów, które zostało uznane, zgodnie z prawem o stowarzyszeniach,

<sup>9</sup> F. Kucharczak, *Marzenie ocalonej głowy. 50. rocznica pierwszej oazy*, „Gość Niedzielny” 2004, nr 24 z 13 czerwca, s. 3–6.

<sup>10</sup> AKMCz, KD-Okólniki na marzec 1967 r., s. 5, 6.

<sup>11</sup> M. Lasota, *Donos na Wojtyłę. Karol Wojtyła w teczkach bezpieki*, Kraków 2006, s. 44, 45.

<sup>12</sup> T. Balbus, „Objekty” działań operacyjnych Urzędu Bezpieczeństwa na terenie Administratury Apostolskiej Dolnego Śląska, [w:] *Represje wobec Kościoła katolickiego na Dolnym Śląsku i Opolszczyźnie 1945–1989*, red. S. A. Bogaczewicz, S. Krzyżanowska, Wrocław 2004, s. 29, 30.

za nielegalne. Ministranci ze Strzelina uczestniczyli w procesji Bożego Ciała, niosąc własny sztandar i odznaki. W opinii władz było to złamanie prawa<sup>13</sup>.

Opracowane w 1966 r. *Wytyczne dla duszpasterstwa ministrantów w Polsce* zwróciły uwagę władz komunistycznych. Świadczy o tym fakt, że zarówno władze partyjna, jak i ubeckie rozpoczęły opracowywanie dokumentów dotyczących organizacji i działalności ministrantów na podległym im terenie. Znany jest taki dokument opracowany w Komitecie Wojewódzkim Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej w Poznaniu, noszący tytuł „Ocena kół ministranckich w parafiach na terenie województwa poznańskiego za 1967 rok”. Jak wynika z jego treści, działalność większych kół ministranckich miała w opinii władz cechy nielegalnej opozycji. Z odrębnej notatki na owym dokumencie wynika, że planowano owe liczne i dobrze prowadzone grupy ministrantów rozbić<sup>14</sup>.

W województwie katowickim „problemem” ministrantów zajęły się służby bezpieczeństwa. Opracowały one raport: „Informacja dotycząca problemu ministrantów na terenie wojew. katowickiego”<sup>15</sup>. Tekst owego dokumentu publikujemy poniżej. Świadczy on o tym, że dla SB nie było spraw ważnych i błahych, jeżeli chodziło o walkę ideologiczną z takim wrogiem, jakim był Kościół. Dokument jest też ciekawy, albowiem zebrał i zachował pewne informacje na temat duszpasterstwa ministrantów, których nie znajdziemy w żadnych innych źródłach. Bardzo rzadko bowiem w którejkolwiek kronice parafialnej zachowały się informacje na temat liczebności grupy ministrantów czy jej działalności.

<sup>13</sup> M. Kała, *Formy administracyjnego zwalczania Kościoła katolickiego na Dolnym Śląsku po II wojnie światowej*, [w:] *Represje wobec Kościoła katolickiego na Dolnym Śląsku...*, s. 195.

<sup>14</sup> J. Miłoś, *Jak rozwalić ministrantów?...*, s. 70–73.

<sup>15</sup> IPN Ka, sygn. IPN Ka 085/6, t. 1: KW MO Katowice 1964–1969, s. 307–314.

Katowice, dnia 23 IX 1967 r.

T A J N E  
Egz. Nr 5

I N F O R M A C J A

dot. problemu ministrantów na terenie wojew. katowickiego.

Hierarchia Kościoła rzymsko-katolickiego w Polsce kładzie duży nacisk na aktywne pozyskiwanie dzieci i młodzieży. Jedną z form organizowania młodzieży przez kler są koła ministrantów.

Zalecenia hierarchii w tym zakresie idą w kierunku rozbudowy ilościowej i jakościowej poszczególnych kółek ministrantów, aby mieć możliwie dużą bazę organizacyjną w każdej parafii.

Wytyczne dla duszpasterstwa ministrantów w Polsce, jakie rozesłano do wszystkich księży parafialnych – między innymi stwierdzają:

– organizowanie i prowadzenie instytucji ministrantów stanowi zasadniczy obowiązek duszpasterzy parafialnych, przy czym: „... dzisiaj obowiązek ten potraktowany być musi szczególnie poważnie, w duchu wymagań współczesnej odnowy kościoła [sic! – M.T.]...”;

– ministranci mają być pod każdym względem przykładowymi młodzieńcami i swoja postawą mają wpływać nie tylko na rówieśników w szkole i poza szkołą, ale pobożnością mają również wpływać na swój dom rodzinny;

– ministranci to pomocnicy kapłana przy ołtarzu i jednocześnie wypróbowani pomocnicy jego w całokształcie duszpasterskiej działalności na terenie parafii.

Duszpasterzom – opiekunom ministrantów poleca się jak najszersze stosowanie w swej pracy metody wychowawczej św. Jana Bosco. Zdaniem autorów omawianych wytycznych „jest to najlepsza metoda wychowania chłopców, jaka dostarcza katolicka tradycja pedagogiczna i doświadczenie wykazuje, że zastosowanie jej do pracy nad ministrantami przynosi piękne owoce”.

Na terenie województwa katowickiego problem instytucji ministrantów jest akcentowany podczas narad kurialnych, konferencji księży parafialnych, a ostatnio problem ten – w formie odpowiednich zaleceń – uwzględniany jest także w okólnikach biskupich.

Księża opiekunowie ministrantów są specjalnie dobierani, i na organizowanych przez kurie kursach doszkalani.

Praca wychowawcza z ministrantami – zgodnie z zaleceniami kurii – ma być prowadzona planowo, przy czym plany takie opracowuje się na piśmie i każdorazowo zatwierdzane są przez księdza proboszcza danej parafii.

Liczba ministrantów w parafii – w myśl zaleceń kurii – powinna się kształtować według klucza minimum: na 100 parafian – 1 ministrant.

Aktualny stan ewidencyjny ministrantów w parafiach poszczególnych powiatów i miast wydzielonych województwa katowickiego obrazują załączniki do niniejszej informacji.

Analiza stanu osobowego ministrantów w województwie daje następujące spostrzeżenia:

- zorganizowanych jest 529 kółek ministrantów, zrzeszających ogółem 9339 chłopców, przy czym najwięcej jest ich w wieku 10–13 lat (5332), następnie w wieku 14–15 lat (2958) oraz w wieku 16–18 lat (1049);
- w odpowiednim rozbiciu – 529 kółek ministrantów zrzesza:
 

do 10 ministrantów	– 148 kółek
od 10 – 20 „	– 210 „
od 20 – 30 „	– 85 „
od 30 – 40 „	– 42 „
od 40 – 50 „	– 21 „
od 50 – 60 „	– 14 „
od 60 – 70 „	– 8 „
- powyżej 70 ministrantów jest tylko w 1 parafii (Katowice – Koszutka)

Pod względem ilości ministrantów – parafie powiatu Rybnik znajdują się na pierwszym miejscu (1380 ministrantów). Warto dodać, że stan ilościowy i jakościowy kółek ministrantów oraz praca wychowawcza z nimi jest o wiele lepsza w diecezji katowickiej, jak w parafiach diecezji częstochowskiej.

Jak wynika z załączonych zestawień – ministranci to w pierwszym rzędzie synowie robotników (około 69%), chłopów (około 20%), inteligencji pracującej (około 11%).

Kurie biskupie zalecają, by ministranci rekrutowali się z rodzin pobożnych. Nadto – zgodnie z zaleceniami – ministrant musi posiadać znajomość pracy społecznej, winien przejawiać żywotność w swoim środowisku. Ministrant nie może mieć żadnych kompleksów, być odważnym, zdecydowanym, bojowym młodzieńcem. Jednym słowem ministrant winien zawsze wyróżniać się aktywnością religijną w swoim otoczeniu.

Księża opiekunowie (przeważnie wikariusze) mają obowiązek uatrakcyjnić instytucje ministrantury. Obecnie – z nakazu kurii – organizuje się w kościołach uroczyste przyjmowanie w poczet ministrantów przy czym przy udziale rodziców i znajomych [sic! – M.T.], czego w przeszłości nie praktykowano. Zaleca się również, by każdy ministrant oprócz komży miał przynajmniej jedną sutannę na uroczyste okazje.

Dla ministrantów – z funduszków kościelnych – coraz częściej organizuje się różne imprezy sportowe, czy kulturalne, a biedniejszym chłopcom udziela się nawet pomocy materialnej i finansowej. Niektórzy księża opiekunowie nawiązują przy tym do wzorów harcerskich: organizują gry towarzyskie, imprezy rozrywkowe, wycieczki krajoznawcze, nadawanie stopni i rozdzielanie nagród.

W diecezji katowickiej raz w roku w Piekarach Śląskich organizowany jest t.zw. dzień skupienia dla ministrantów, w którym uczestniczy do 3 tys. chłopców.

Organizowane są także spotkania ministrantów w obrębie dekanatów.

Głównym nakazem obu kurii w odniesieniu do pracy wychowawczej z ministrantami jest widzieć w nich potencjalnych kandydatów na kapłanów.

Nakaz ten księża opiekunowie realizują z powodzeniem, czego dowodem jest fakt, że ponad 90% alumnów Śląskiego W.S.D. i Częstochowskiego W.S.D. – to byli ministranci.

Mimo znacznych osiągnięć w pracy organizacyjnej i wychowawczej z ministrantami – zarówno kuria katowicka, jak i częstochowska – oceniają stan faktycz-

ny jako niezadowolający i zarzucają wielu księżom opiekunom opieszałość w wykonywaniu dyrektyw na tym odcinku duszpasterstwa.

Wykonano w 4-ch egz.  
Rozesłano wg rozdz.

Nieczytelny podpis  
/ppłk. L. Pikuła/<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> Ppłk Lucjan Pikuła w okresie od 1 VII 1962 do 31 V 1975 r. pełnił obowiązki naczelnika Wydziału IV KWMO w Katowicach. Por. *Aparat bezpieczeństwa w Polsce. Kadra kierownicza*, t. 2: 1956–1975, red. P. Piotrowski, Warszawa 2006, s. 67.



ZAŁĄCZNIK NR 1WYKAZ

stanu liczebnego ministrantów wg wieku i pochodzenia społecznego

L.p.	Nazwa powiatu (miasta)	Ilość mini- strantów	Wiek			Pochodzenie			Ilość parafii
			10–13	14–15	16–18	robotnicze	chłopskie	intel. prac.	
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
1.	Rybnik	1.380	613	475	292	952	344	84	45
2.	Gliwice	981	676	271	34	693	231	57	43
3.	Katowice	917	449	284	184	633	38	246	25
4.	Częstochowa	676	366	264	46	310	305	61	59
5.	Będzin	555	327	182	46	301	122	132	32
6.	Bielsko-Biała	510	307	174	29	243	155	112	38
7.	Zabrze	487	227	162	98	381	3	103	19
8.	Lubliniec	484	345	112	27	279	135	70	32
9.	Tarnowskie Góry	483	318	120	25	339	100	24	35
10.	Bytom	457	191	162	104	400	–	57	15
11.	Wodzisław Śl.	447	147	283	17	376	71	–	30
12.	Sosnowiec	410	336	68	6	406	4	–	15
13.	Tychy	362	241	111	10	218	137	7	32
14.	Myszków i Zawiercie	358	296	46	16	153	194	11	28
15.	Cieszyn	224	141	68	15	122	64	38	27
16.	Ruda Śl.	222	111	65	46	182	4	36	13
17.	Pszczyna	209	137	45	27	141	63	5	25
18.	Chorzów	197	104	66	27	176	–	21	16
RAZEM:		9339	5332	2958	1049	6305	1970	1064	529

ZAŁĄCZNIK NR 2WYKAZ

najliczniejszych osobowo-kółek ministrantów w parafiach  
na terenie województwa katowickiego

1. Katowice-Koszutka	75	ministrantów, opiekun ks. Kaczmarek
2. N.M.P. w Katowicach	70	„ „ „ Walasz
3. św. Barbary w Bytomiu	66	„ „ „ Skomudek
4. Katowice-Piotrowice	65	„ „ „ Osieński
5. Katowice-Zalęże	65	„ „ „ Ochmanowicz
6. Knurów pow. Rybnik	60	„ „ „ Gruszka
7. Opatrzności B. Bielsko	60	„ „ „ Górecki
8. St. Kostki w Lublińcu	60	„ „ „ Przybycki
9. M. Magdaleny w Tychach	60	„ „ „ Joško
10. OO. Kamilianie w Zabrze	60	„ „ „ Hyra
11. św. Wawrzyńca w Gliwicach	60	„ „ „ Chodura
12. Niedobczyce pow. Rybnik	57	„ „ „ Dyrda
13. św. Krzyża w Siemianowicach	56	„ „ „ Bartoszek
14. M.B.Anielskiej w Dąbrowie Górniczej	55	„ „ „ Grocholski
15. Katowice-Bogucice	55	„ „ „ Cichy
16. Katowice-Józefowiec	55	„ „ „ Każaj [Kużaj]
17. Żory pow. Rybnik	52	„ „ „ Jezierski
18. św. Tomasza w Sosnowcu	50	„ „ „ Hyra Z.
19. W.N.M.P. w Sosnowcu	50	„ „ „ Urgacz
20. NSPJ w Mysłowicach	50	„ „ „ Świeży
21. Katowice-Zawodzie	50	„ „ „ Drabina
22. św. Józefa w Zabrze	50	„ „ „ Bobrzik
23. Piotra i Pawła w Gliwicach	53	„ „ „ Kampka
24. św. Mikołaja w Lublińcu	52	„ „ „ Ochot
25. Czerwionka pow. Rybnik	50	„ „ „ Brzoson [Brzozoń]
26. św. Józefa w Rybniku	49	„ „ „ Gęstwa
27. M.B.Bolesnej w Rybniku	48	„ „ „ Twardzik
28. Pogrzebień pow. Rybnik	46	„ „ „ Łaszewski
29. Rydułtowy pow. Rybnik	45	„ „ „ Frelich
30. N.M.P. w Bytomiu	47	„ „ „ Szygula

ZAŁĄCZNIK NR 3

WYKAZ  
przeciętnych w jednym kole ministrantów w parafiach  
poszczególnych powiatów i miast wydzielonych województwa katowickiego

		<u>ilość kół</u>	<u>ilość ministrantów</u>	<u>przeciętna na 1 koło</u>
1.	Miasto Katowice	25	917	37
2.	Pow. Rybnik	45	1380	31
3.	Miasto Bytom	15	457	30
4.	Miasto Sosnowiec	15	410	27
5.	Miasto Zabrze	19	487	26
6.	Pow. Gliwice	43	981	23
7.	Pow. Myszków i Zawiercie	28	358	20
8.	Pow. Będzin	32	555	17
9.	Miasto Ruda Śl.	13	222	17
10.	Pow. Lubliniec	32	484	15
11.	Pow. Wodzisław	30	447	15
12.	Pow. Bielsko	38	510	13
13.	Pow. Tarnowskie Góry	35	463	13
14.	Miasto Chorzów	16	197	12
15.	Pow. Tychy	32	362	11
16.	Pow. Częstochowa i Kłobuck	59	676	11
17.	Pow. Pszczyna	25	209	8
18.	Pow. Cieszyn	27	224	8
Razem w województwie		529	9339	19

Ks. JERZY SZYMIK

Uniwersytet Śląski w Katowicach

## TEOLOGIA JAKO (ROZ)MOWA O BOGU/CZŁOWIEKU

W jednym ze swoich ostatnich wystąpień ks. Profesor Tischner zastanawiał się nad rosnącą pod koniec tysiąclecia popularnością teologii w ośrodkach akademickich Europy. Pytał „dlaczego tak się dzieje?” Stawiał hipotezy: czyżby studentom chodziło o to, by „zrozumieć, gdzie są korzenie europejskiego pojęcia wolności, jak pod wpływem teologii Trójcy Świętej kształtowało się pojęcie osoby, jak obraz świadomości wypracowany przez filozofię po Kartezjuszu ma się do sporu katolików z protestantami o charakter natchnienia biblijnego i jak wszystkie podstawowe pojęcia nowożytnej koncepcji państwa wyłaniają się z teologii Kościoła? Czyżby chodziło im o zrozumienie korzeni, z których wyrosli? A może nie chodzi o przeszłość, lecz raczej o przyszłość, o nadzieję? Może czegoś tym ludziom – skądinąd doskonale wykształconym w niewątpliwie ‘naukowych’ dziedzinach – brak? Może czują, jak Gombrowicz, że w nauce ‘im mądrzej, tym głupiej’? Może, na co wskazywał już Husserl, dotknął ich bezpośrednio ‘kryzys rozumu europejskiego’, zrodzony w samym środku matematycznego przyrodoznawstwa? Czego więc szukają na teologii? Czy dogmatów dla wiary, czy powietrza dla skrzydeł?”<sup>1</sup>

Zapamiętajmy zwłaszcza ostatnie z pytań Tischnera – dogmat czy powietrze? Przyjdzie nam do niego jeszcze wrócić.

Czcigodni, szanowni, drodzy!

W tym dniu, w tym miejscu, w tym gronie, wyjściowa teza wykładu inauguracyjnego rok akademicki 2006/2007 wybrzmi, ufam, naturalnie. Jest prosta: Uniwersytet i Kościół wzajemnie się potrzebują. Dzisiejsza uroczystość jest czytelnym i głębokim znakiem tego, że przekonanie o słuszności takiej tezy jest nam wspólne.

Uniwersytet i Kościół wzajemnie się potrzebują. Zwłaszcza w tej części świata: europejskiej, polskiej, śląskiej. Tak jak potrzebują się wzajemnie *scientiae* i *scientia sui generis – theologia*. Argumentów za tezą jest sporo, ale skupię się na jednym, w moim przekonaniu – kluczowym. Jest nim Jezus Chrystus – Jego Osoba i Dzieło, Jezus Chrystus jako Wydarzenie historyczne i metahistoryczne.

Chrześcijaństwo ma bowiem do zaoferowania światu to właśnie, Tego właśnie: Chrystusa jako drogę, prawdę, życie, a Jego Sprawę jako sprawę rozstrzygającą dla wielkiej sprawy istnienia, ratowania i budowania naszego wspólnego świata. Jezus Chrystus jako Wcielony (precyzyjniej: „wczłowieczony”) Bóg stanowi – jako taki – model wszystkiego co autentycznie chrześcijańskie. I z tego samego powodu – z Chrystusa – jest chrześcijaństwo zawsze i w każdej swej dziedzinie religią „uziemiałą” (*geerdet* – mawiał Karl Rahner, jeden z największych teologów XX w.). Chrześcijaństwo na Chrystusowy wzór nie istnieje więc nigdy inaczej, jak ucłowieczając Boskie, wcielając duchowe, uziemiając niebieskie. Dlatego – powiedzmy to jasno, skromnie i dobitnie – Kościół i teologia ze swej natury potrzebują uniwersytetu i siostrzanej współpracy siostr-nauk, by móc Sprawę Chrystusa

<sup>1</sup> J. Tischner, *Kto się boi teologii?*, Pismo UAM w Poznaniu, 1998 nr 1).

wcielać w nasz świat. Bez inkarnacji w „ciało świata” nie istnieje ani chrześcijaństwo, ani teologia.

Ale sądzę, że mocny argument ma za sobą także odwrotność powyższej zasady: uniwersytet i nauki potrzebują Kościoła i jego nauki – teologii. Jaki? Taki: bez teologii *scientiae* zostają pozbawione łączności kto wie czy nie z najważniejszym elementem śródziemnomorskiej i atlantyckiej tożsamości, kultury, duchowości i drogi ku prawdzie: z fenomenem Chrystusa, z refleksją nad Jego Sprawą, z chrystologią. A bez Niego, bez rdzenia kulturowego fundamentu (wykluczając Chrystusa, chrystologię) ani uniwersalna troska o człowieka (czyż jest coś ważniejszego wśród zadań uniwersytetu?!), ani budowanie przeszłości pokoju pomiędzy poszczególnymi segmentami naszego pluralistycznego świata nie powiodą się.

O tym właśnie jest mój wykład: że nie istnieje alternatywa dla rozmowy o Chrystusie, czyli o Bogu i o człowieku (łącznie!) dzisiaj. I że o tym oraz że po to jest teologia. Spróbuję rzecz rozjaśnić.

## 1. Rozumieć definicję

Wśród definicji teologii na szczególną uwagę zasługuje pojęcie *scientia fidei*. Określenie to opisuje równoważnie zarówno niezbywalną i ścisłą naukowość teologii, która – jak każda nauka – traktuje rozum (*ratio*) jako narzędzie poznawcze, jak też jej (teologii) nieuniknioną metodologiczną oryginalność, wynikającą z przyjęcia równoprawnej poznawczo roli wiary (*fides*). Tożsamość metodologiczną teologii określają więc rozum i wiara. Jako „nauka wiary” jest zatem teologia – zarówno etymologicznie, jak i merytorycznie – „mową (słowem, nauką) o Bogu”.

Być „mową o Bogu” w najgłębiej chrześcijańskim sensie – to być „mową o Bogu Jezusa Chrystusa”, ponieważ to w Wydarzeniu Jezusa Chrystusa najpełniej objawił się i podarował człowiekowi sam Bóg. Istotą zaś tego Wydarzenia jest Inkarnacja („stał się człowiekiem”) i Pascha („umarł i zmartwychwstał dla naszego zbawienia”). Dlatego teologia jest dyscypliną o Chrystusie, czyli o Bogu i człowieku jako dwóch ogniskowych, które wzajemnie się nie znoszą. Bóg i człowiek nie są rywalami, co rozumiemy z Chrystusa, Boga i człowieka. To bardzo ważne: teologia nie jest antropologią, ale wywodzi wiedzę o człowieku z nauki o Bogu. Jest antropocentryczna o tyle i w taki sposób, że umieszcza centrum prawdy o człowieku we wnętrzu („na pniu”) teocentryzmu. Jezus Chrystus jest takiego rozumienia teologii źródłem i celem, modelem i znakiem.

W konsekwencji teologia jest więc „mową o Bogu/człowieku (Chrystusie)”, czyli też „mową o Bogu i o człowieku (każdym z nas)”, o ich ontycznej i egzystencjalnej relacji. A być mową o człowieku (we wnętrzu mowy o Bogu) znaczy przybrać koniecznie postać dialogu, roz-mowy.

## 2. Uwzględnić kontekst

Ważnym elementem kontekstualności pytania o teologię dzisiaj jest swoisty kryzys cywilizacyjny naszej epoki, kryzys, który zwykliśmy określać jako „postmodernistyczny”. Duchowy klimat owego kryzysu przełomu tysiącleci można zapewne postrzegać, rozumieć i opisywać na wiele sposobów. Jeden z celniejszych, w moim przekonaniu, brzmi tak: doświadczamy oto dramatycznej fragmentaryzacji całości, utraty poczucia spójności, rozpadają się elementy naszego świata

jak kawałki szkła po rozbitym lustrze, w którym jeszcze przed chwilą przeglądały się ład, cel i sens. Całość (*universum*) rozszczępiła się na nieprzystające do siebie elementy. Globalizacja stwarza wprawdzie pozory uniwersalizacji, ale nie zastąpi ona przecież usensowienia *universum*. Nieraz przecież pod powłoką tej pierwszej kryje się zanik drugiej.

Poszukujemy więc „nowej syntezy nauki i mądrości, w której pytanie o część nie przysłoni widzenia całości, zaś troska o całość nie pomniejszy zatroskania o to, co jest jej częścią”<sup>2</sup>. Gdzie jej szukać???

### 3. Poszukiwać sensu

Teologia nie jest, oczywiście, panaceum na wszelkie dolegliwości naszej epoki, a przekonanie o wyjątkowości dyscypliny, którą się uprawia, jest wadą wszystkich belfrów, pamiętam o tym. Ale jednak poprzeczkę należy zawieszać wysoko, zwłaszcza sobie.

Uczył mnie Alfons Nossol: teologia „nie jest samą tylko wiedzą, ale prawdziwą mądrością. Jako mądrość ma ona rację bytu na uniwersytecie, jako autentyczna dyscyplina uniwersytecka [...] Teologia jest czymś więcej niż tylko nauką. Teologia jest mądrością. I przede wszystkim to, że jest ona mądrością, uzasadnia jej uplasowanie w ramach wszechnicy naukowej, jaką powinien być i zazwyczaj jest każdy uniwersytet [...] Teologii nie wolno traktować wyłącznie jako nauki. Musi ona zawsze pozostać mądrością, *scientia sui generis*, bo chodzi w niej o usensowienie całości”<sup>3</sup>.

Teologia w zbiorze nauk zajmuje pozycję szczególną. Ma ona bowiem odwagę i ambicję udzielania odpowiedzi, a nie tylko zadawania pytań (do czego ogranicza dziś swoją aktywność wiele dyscyplin humanistycznych). Jej metodologiczne *instrumentarium*, będące oryginalnym połączeniem *fides et ratio*, daje teologii odwagę konstruowania integralnej wizji wszechświata. Jest to wizja uniwersalna właśnie, holistyczna i dzięki temu „przyjazna” człowiekowi, nadająca sens bytowaniu, antropocentryczna *par excellence* i w najlepszym znaczeniu tego słowa – bowiem z jakże proclowiecznym misterium Wcielenia jako podstawowym kluczem hermeneutycznym rozumienia rzeczywistości.

Teologia penetrująca z równą uwagą doczesność jak i wieczność może być spoiwem pragnień ludzkiego serca i umysłu, gwarantką sensowności projektu prawdziwie ludzkiego świata. To jej szczególne zadanie w wielkiej rodzinie nauk. Teologia jest „nauką, która uznała zadanie pomyślenia świata jako całości za własne: tak bardzo, że rezygnacja z niego oznaczałaby dla niej sprzeniewierzenie się nie tylko jej własnej istocie, ale także tej wspólnej istocie wszystkich nauk, która każe im zmierzać do własnego celu nie każdej z osobna i w zgodzie z własną tylko szczególną zasadą, ale właśnie *in universitate studiorum*”<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> T. Słomiński, *Teologia na uniwersytecie racje za i przeciw. Rzecz o reaktywowaniu Wydziału Teologicznego na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu*, Lublin 1999, s. 32.

<sup>3</sup> *Być dla, czyli myśleć sercem. Z ks. bpem A. Nossolem rozmawia ks. J. Szymik*, Katowice 1999, s. 72, 94, 130.

<sup>4</sup> T. Węcławski, *Studiorum Universitas*, „Tygodnik Powszechny” 1998, nr 25, s. 8. Por. Kard. J.-M. Lustiger, *Misja ewangelizacji kultur. Wolność i odpowiedzialność teologa dzisiaj*, „Tygodnik Powszechny” 2000, nr 9(2642), s. 11; W. Kamiński, *Teologia wraca*, „Życie”, 6–7 XI 1999, s. 21.

#### 4. Rozmowa; trzy wątki

(Roz)mowa o Bogu/człowieku i jej najważniejsze dziś kwestie. Najgorętsze, moim zdaniem, tematy proponowane przez współczesną teologię na początku XXI wieku są źródłowo chrystologiczne. Porządkuję je według słynnej autodeklaracji Chrystusa z czwartej Ewangelii: „Ja jestem drogą, prawdą i życiem” (J 14,6).

##### 4.1. Droga. Iść, jakby Bóg istniał

To propozycja skierowana przez samego Benedykta XVI do współczesnego świata.

Siostry i Bracia Agnostycy – streszczam apel papieża z kilku jego przemówień i tekstów – życie, proszę, *veluti si Deus daretur*, „jakby Bóg istniał”. Ponieważ „kwestia Boga jest problemem wybitnie praktycznym, który ma swoje następstwa we wszystkich dziedzinach naszego życia”<sup>5</sup>. Nie da się, twierdzi Benedykt, zachować neutralności w kwestii Boga: w praktyce człowiek „zostaje zmuszony do wyboru między dwoma alternatywami: albo żyć, jak gdyby Bóg nie istniał, albo żyć, jak gdyby Bóg istniał i był decydującą rzeczywistością mojego istnienia”<sup>6</sup>.

Agnostycyzm jawi się jako rozwiązanie pokorne i uczciwe. I z pewnością w przypadku wielu osób jest to postawa szczerą. Ale – twierdzi Ratzinger, kontynuując tym samym i uwspółcześniając radę Błażeja Pascala – wyłącznie „w” i „dzięki” doświadczeniu „po-Bożnego” życia mamy szansę spotkać żywego Boga. Bo nie jest Bóg Panem teorii, ale konkretem życia. Kiedy człowiek próbuje agnostycyzm „wprowadzić w czyn”, „wymyka się on z rąk jak mydlana bańka; rozpada się, ponieważ nie jest możliwa ucieczka od wyboru, jakiego on chciałby właśnie uniknąć [...] człowiek nie ma tu komfortu, aby pozostać neutralnym”. „Tak” lub „nie”, człowiek „nigdy nie uniknie wszystkich konsekwencji, które z tego wyboru wynikają aż po najdrobniejsze szczegóły życia [...] kwestii Boga nie da się obejść i nie znosi ona powstrzymania się od przyjęcia pozycji”<sup>7</sup>. Człowiek jest nią ogarnięty cały, nie da się nad nią zapanować... Odwrotnie: ona – kwestia Boga – panuje nad całą naszą rzeczywistością.

Na pytanie „gdzie mieszkasz?” (J 1,38), odpowiedź jest zawsze ta sama: „Chodźcie, a zobaczycie. Pójdź za Mną” (J 1,39; 43). W tym sensie Boga widzi się zawsze jak Mojżesz, „z tyłu” (Wj 33,23) – idąc za Nim i widząc Jego „plecy”<sup>8</sup>, naśladować Jezusa, kroczyć drogą życia po śladach Boga.

##### 4.2. Prawda. Reaktywować dyskurs o prawdzie

Modyfikować ponowoczesny relatywizm, wzbogacając go o relatywizację relatywizmu.

Pytanie o prawdę jest pytaniem o być albo nie być współczesnej kultury i cywilizacji. I nie wolno pod żadnym pozorem z tego pytania rezygnować. Trzeba rezygnować – powiadają oponenti takiego stanowiska – bo wpadniemy w szpony

<sup>5</sup> J. Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, tłum. W. Dzieża, Częstochowa 2005, s. 110.

<sup>6</sup> Tamże.

<sup>7</sup> Tamże, s. 11–112.

<sup>8</sup> Por. J. Ratzinger, *Patrząc na Chrystusa*, tłum. J. Merecki, Kraków 2005, s. 30.

fanatyzmu, fundamentalizmu i szatańskiej pychy. Nie wolno – powiadają oponenti oponentów – bo alternatywą jest świat Piłata. Do pozornie sterylnej przestrzeni tolerancji, którą zdaje się zakładać i budować pytanie: „Cóż to jest prawda?” (J 18,38), prędzej czy później wtargnie zbrodnia: zabójstwo Jedynego Sprawiedliwego. Rezygnacja z pytania o prawdę zniszczy nam nasz świat – przestrzegają. Nie, nie zniszczy, wręcz przeciwnie: uratuje przed stosami – twierdzą oponenti. Relatywizm nie jest przyjazną człowiekowi filozofią, jest dyktaturą, prowadzi bowiem do marginalizacji tych, którzy starają się bronić swojej chrześcijańskiej tożsamości – powiadają oponenti oponentów. Itd. Raz jeszcze Ratzinger:

Dzisiaj dyskwalifikowanie jako zarazem naiwnych i aroganckich tych ludzi, którym można przypisać przekonanie o „posiadaniu” prawdy, stało się swego rodzaju sloganem. Twierdzi się, że tacy ludzie są niezdolni do dialogu, a zatem nie można ich ostatecznie traktować poważnie. Prawdy nikt bowiem nie „posiada”. Wszyscy mogą jej tylko poszukiwać. Trzeba jednak zapytać: cóż to za poszukiwanie, któremu nigdy nie wolno dojść do celu? [...] Wydaje mi się, że zarzut arogancji należy raczej odwrócić: czy twierdzenie, że Bóg nie może nam dać daru prawdy, że nie może nam otworzyć oczu, nie jest wyrazem arogancji? Czy powiedzenie, że urodziliśmy się ślepi i prawda nie jest naszą sprawą, nie jest wyrazem pogardy dla Boga? Czy uznanie nas za skazanych na błędzenie w ciemności nie jest degradacją człowieka i jego tęsknoty za Bogiem? Wszystko to prowadzi do rzeczywistej arogancji, która polega na tym, że to my chcemy zająć miejsce Boga i określać, kim jesteśmy, co mamy robić, co chcemy uczynić z siebie i ze świata. Poznanie i poszukiwanie nie wykluczają się nawzajem<sup>9</sup>.

#### 4.3. Życie. Wrócić życiu należną mu nadzieję

Nie godzić się na dyktaturę rozpacz. Źródło ufności wobec życia bije w samym sercu chrześcijańskiego rozumienia Boga: „Bóg jest miłością” (1 J 4,16), „a nie ma w Nim żadnej ciemności” (1 J 1,5). Taki kształt prawdy o Bogu, początku i celu rzeczywistości jest zarazem nadziejorodną prawdą o człowieku, jego osobie, życiu, losie. Przyszłości (bo Wielkanoc). Co nie jest, rzecz jasna, zgodą na naiwność tanich odmian optymizmu. „Wyrzeknij się pewności/ lecz nie ufaj zwątpieniu”<sup>10</sup>.

Teologia jest rozmową o Bogu i człowieku. „I” nie jest tu jedynie nieważnym spójnikiem, „i” jest rozstrzygające. Najdoskonalszym obrazem tej syntezy są otwarte ramiona Ukrzyżowanego. Są one wyrazem uwielbienia Boga „właśnie dlatego, że są gestem objęcia, pełnego, bezkompromisowego braterstwa, [...] nierozłączności służby dla ludzkości i wielbienia Boga”<sup>11</sup>. Nierozłączność służby, braterstwa i uwielbienia – oto klucz do prawdy teologii.

Oto dogmat chrześcijaństwa.

<sup>9</sup> Tenże, *W drodze do Jezusa Chrystusa...*, s. 74, 75.

<sup>10</sup> J. Szymik, *Błękit*, Katowice 2003, s. 9.

<sup>11</sup> J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, wyd. 3, tłum. Z. Włodkowska, Kraków 2006, s. 263.



Zakończmy powrotem do pytania Tischnera: czego szukać w teologii – dogmatów dla wiary czy powietrza dla skrzydeł? Odpowiadam: to nie jest alternatywa. To jest koniunkcja. Chrześcijański, chrystologiczny dogmat wiary o Bogu/człowieku jest powietrzem dla ludzkich skrzydeł.

Dlatego teologia ma odwagę twierdzić, że zna odpowiedź na pytanie „skąd?” i „dokąd?” człowieka. I że w związku z tym wie niemało na temat „jak?” człowieka.

I że o tym chce rozmawiać w przestrzeni uniwersytetu. I że stawką tej rozmowy jest przyszłość naszego świata.

(Wykład wygłoszony podczas inauguracji XXXIX roku akademickiego 2006/2007 na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach w dniu 29 IX 2006 r.).

**Timo Veijola**, *Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium. Kapitel 1,1–16,17*. Übersetzt u. erklärt v. T. Veijola, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 2004, (Das Alte Testament Deutsch, 8/1), X + 366 s. ISBN 3-525-51138-3

Autor omawianej pracy, Timo Veijola, jest profesorem Starego Testamentu na uniwersytecie w Helsinkach. Dzięki licznym pracom na temat Deuteronomium, znany jest jako specjalista od tej Księgi Starego Testamentu. W znanym wydawnictwie uniwersyteckim w Göttingen wydał komentarz do pierwszej części Księgi Powtórzonego Prawa (Pwt 1,1–16,7), składający się z dwu tomów.

We wstępie podaje, że Księgę Powtórzonego Prawa, w jej końcowej redakcji, można czytać jako jedną całość, która posiada swoje teologiczne i estetyczne właściwości i powinny one w tym komentarzu być zauważone i ocenione. Jednak przede wszystkim interesuje go literacka budowa Księgi i widzi w niej wielowarstwową budowę różnych tekstów. Z punktu literacko-historycznego widzenia ocenia ją jako kompleks tekstów, które kształtowały się na przestrzeni około trzech wieków, aż Księga osiągnęła swoją dzisiejszą formę. Ostatecznie ocenić ją można dopiero na końcu całego komentarza Księgi.

Na początku Veijola przedstawia swoją teorię powstania Deuteronomium. Za większością egzegetów przyjmuje, że Księga Powtórzonego Prawa pochodzi z okresu reformy króla Jozjasza i u jej podstaw leży pierwotny tekst wywodzący się z deuteronomistycznego dzieła historycznego. Twierdzi również, że podstawą tego dzieła jest historyczny opis zawarty w Pwt 1–3, jako tekst programowy na początku deuteronomistycznego dzieła historycznego. Deuteronomium, ze względu na swoje ważne znaczenie, było podstawą do rozpoczętego historycznego dzieła deuteronomistycznego i po opracowaniach weszło do tego dzieła. Stało się to wkrótce po 560 r. przed Chr. Według Veijoli, Księga Powtórzonego Prawa, z powodu jej wielkiego znaczenia w dziele deuteronomistycznym, zawiera różne prace opracowania tekstu, które da się zauważyć w różnych miejscach. Za Walterem Dietrichem (1972), Veijola mówi o elementach prorockich zawartych w Deuteronomium. Ważną część tych elementów stanowiłoby Wj 20, zwane Dekalogiem, uznawane jako streszczenie woli Boga, umieszczone również w Pwt 5,6-21. Mojżesz ukazany jest tam jako prorocki pośrednik między Bogiem i ludem. Veijola widzi tam również pewne teksty pochodzenia kapłańskiego, ukazujące Mojżesza jako dawcę i nauczyciela Tory.

Jeszcze ważniejszą rolę, według Veijoli, odgrywa „uczeń pochodzący z wczesnego okresu po niewoli”, którego w 1985 r. wprowadził w swoim komentarzu Chr. Levin. Jego tekst zaczynałby się w Pwt 4 i opracowanie całego tekstu Pwt w obecnym kształcie. W tekście użyto zamiennie formy liczby pojedynczej „ty”, jak i liczby mnogiej „wy”, co czyni tekst podobnym do schematu staroschodniego do lojalności dwóch stron. Treściowo tekst kładzie jakby nacisk na pierwsze przykazanie, jako najważniejsze zobowiązanie w zawartym z Jahwe przymierzu i od którego zależy wierność ludu wobec swojego Boga. Autor mówi, że redaktor podkreśla znaczenie nie tyle jednostki, ile grupy związanej z sobą i z Bogiem.

Główna część komentarza składa się z interpretacji poszczególnych części tekstu. Autor wskazuje również na różne warstwy literackie, ich pierwotne zastosowanie i późniejsze uzupełnienia dodawane w trakcie formowania się tekstu oraz końcowy komentarz ukazujący istnienie wszystkich warstw literackich. W dosyć szczupłym komentarzu pod tekstem, autor zamieszcza informacje o tłumaczeniu tekstu, krytyki tekstu i spis literatury.

Komentowanie według warstw literackich ma swoją dobrą i słabą stronę komentarzy, gdyż obowiązuje dalej teza G. Braulika o początkach powstawania Księgi Powtórzonego Prawa: „Kompleksowy system wypowiedzi o kanonicznym tekście Pwt da się tylko zrozumieć w odniesieniu do długich dziejów powstawania Księgi.”

Wśród egzegetów badających początki powstawania Księgi istnieją różne opinie. Nie ma wśród nich jedności co do różnych kryteriów literackich i redakcyjnych powstania Księgi. Jako przykład w wyjaśnieniu tego problemu, Veijola podaje komentarz do Pwt 4 i mówi: „Nie ma żadnej jedności co do historyczno-literackiego określenia tego tekstu. Jako przykłady przeciwnych poglądów mamy tezy Mitmanna i Braulika. Każdy z nich powołuje się na literacko-krytyczne badania starszych komentatorów i doszukuje się w tekście pięciu różnych warstw, podczas gdy Lohfink, badając styl i retorykę tekstu, wypowiada się za jego całkowitą jednością. Wychodząc z metodycznych założeń, do jakich zobowiązany jest komentarz, wydaje się niemożliwe, aby uznać Pwt 4,1-40, jako pierwotną literacką jedność” (s. 97). Argumenty Veijoli nie zdają się jednak przekonywać recenzentów komentarza.

Twierdzi on, że w Pwt 4, wiersz 22 stanowi zakończenie pierwotnego tekstu: „Jest on oddzielony od swego kontekstu przez szereg dodatków. Widać to szczególnie w w. 14, który mówi, dlaczego Mojżesz już teraz, z tej strony Jordanu przedstawił ludowi Torę, gdyż zmarł już przed wejściem do Kanaanu, a Izraelici wejdą do pięknego kraju od strony zachodniej” (s. 101). Przeciw tej tezie mówi tak, że miejsce ogłoszenia Prawa w w. 14 nie odgrywa żadnej roli, a w. 22 stanowi dla niego uzasadnienie tej tezy.

Możliwe, że komentarz zyskałby na swojej wartości, gdyby Veijola nie uzasadniał swoich tez wbrew licznym innym opiniom egzegetów reprezentujących inne poglądy na budowę literacką Księgi Powtórzonego Prawa. Veijola wypowiada się często przeciw tezom innych egzegetów i głosi je jako pewne.

Komentarz jest dalszym krokiem w trudnym dziele jednoznacznego określenia budowy literackiej, jakim jest w Pięcioksięgu piąta Księga tego zbioru, czyli Księga Powtórzonego Prawa.

**Ks. Zdzisław Malecki**

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2007, t. 40, z. 2, s. 467–469

**Martin Neher**, *Wesen und Wirken der Weisheit in der Sapientia Salomonis*, Berlin–New York, de Gruyter 2004, X + 274 s. ISBN 3-11-017880-X

Praca M. Nehera postawiła sobie za cel ułatwić nam zrozumienie starotestamentalno-żydowskich pojęć i grecko-hellenistycznych wpływów na koncepcję mądrości w Księdze Mądrości Salomona. Autor zajmuje się szczególnie przedstawieniem mądrości jako osobnego bytu lub jako poetyckiej metafory. W dziejach badań nad tym zagadnieniem nie było zgody wśród badaczy. Odwoływali się oni do opisów mądrości w Księdze Przysłów, Hioba, Syracha, aż do Księgi Mądrości. Spotykali w tych różnych księgach różne wypowiedzi o charakterze ontycznym lub funkcyjnym mądrości, czyli o istocie i działaniu mądrości oraz jej miejscu między Bogiem i człowiekiem, transcendencją i immanencją. Rozprawa, która podejmuje problem w kontekście filozoficznych i duchowych dziejów, rozpoczyna się dyskusją na temat pojęć hypostazy z jej różnymi akcenta-

mi, z próbą jej zdefiniowania. Badanie wszystkich tekstów biblijnych mówiących o istocie lub działaniu mądrości może pozwolić określić czy będzie to „pani mądrość” jako hypostaza, czy poetycka personifikacja.

W omawianiu tekstów, począwszy od Prz 1–9, przez Syr 1,20-30, w rozdz. 8 i 9 mądrość ukazuje się jako personifikacja. W Prz 1–9 mądrość ukazuje się jako rozum, rada, zrozumienie, jednak w poetyckim rozumieniu, czyli wzmocnieniu autorytetu posłannictwa mądrości lub nauczycielki mądrości. Oznacza to, że mądrość nie jest hypostazą. Odnosi się to również do rozdz. 8 Księgi Przysłów. W Prz 8,22-31 mimo bardzo sugestywnego obrazu mądrości chodzi również o jej miejsce i podporządkowanie Bogu oraz ważności w człowieku. Ona jest (por. Prz 3,19; Ps 104,24) przymiotem, z którym Bóg stworzył świat. Można spytać, czy nie lepiej nazwać ją jako plan (idea) Boga przed stworzeniem świata, który został zrealizowany w porządkowaniu stworzonego świata, jako znak obecności i mądrości Boga.

W Księdze Hioba 28 ukazana jest jako poddana Bogu mądrość, a nie konkretne stworzenie. Jest ona niepojęta dla człowieka, który może do niej dojść tylko przez bojaźń Bożą. W Księdze Syracha charakterystyczny jest związek między mądrością, bojaźnią Bożą i przykazaniami. Z dwóch omawianych tekstów, również Syr 14,20–15,10 i 1,1-10, wskazuje na związek mądrości z bojącymi się Boga. Tezę tę rozwija również rozdz. 24. Mądrość wychwala samą siebie (Syr 24,3-22), metaforycznie mówi o jej stworzeniu, obecności w świecie, miejscem jej zamieszkania będzie Izrael/Jeruzalem. Według Syr 24,23-29 wypełnia ona niewyczerpane bogactwo Tory. Z tej mądrości Tory pochodzi według Syr 24,30-34 błogosławiona działalność nauki mądrości. Mimo tych powiązań mądrości i prawa, nie można w Księdze Syracha stwierdzić jej istnienia jako samodzielnego bytu. Może jednak powstać pytanie, czy Syr 24,23 nn. nie jest objawieniem Tory, przedstawiającym działanie mądrości w Syr 24,3-22, jako samodzielnego bytu.

Główny tytuł badań nad tekstem mówi o roli mądrości w Księdze Mądrości Syracha, począwszy od Syr 1,1-10, w którym Syr 1,1-4 przedstawia podstawowy problem relacji między Bogiem i mądrością (1,1-3a i 1,4). Brzmiąca w tym tekście konkurencja między Bogiem i mądrością zostanie rozwiana przez pojęcie ducha mądrości (1,5.6). Tekst potwierdza różnice między Bogiem i mądrością, akcentując transcendencję Boga. Problem ten podejmuje również Księga Mądrości 7,15-22. Tekst łączy ściśle Boga i mądrość (7,7.22b), chociaż stwierdza ich różnorodność. Pochodzący od Boga duch mądrości powoduje ruch w kosmos i do człowieka (7,14.27.28), nie przyjdzie tylko do człowieka grzesznego (1,4.6), wróci z powrotem do Boga (1,9 n.). Takie stwierdzenia o istocie i działaniu mądrości, stanowiące połączenie pojęć biblijnych i filozoficznych abstraktów (Mdr 7,22) lub platonicznych obrazów (7,25), wskazują na funkcjonalny charakter jako działanie ducha Bożego w człowieku. Również w rozdz. 9 odczytujemy mądrość jako ducha Bożego (9,17) jako pośrednika, stojącego blisko Boga (9,1.4.5), który zostanie udzielony człowiekowi pobożnemu, aby spełnił wolę Bożą. W rozdz. 10 ukazuje się jako najwyższy duch, który wstępował w dusze pobożnych, aby im pomagać sprawiedliwie postępować wobec Boga.

Mozna więc postawić pytanie o znaczenie mądrości w Księdze Mądrości Salomona jako rodzaj działania Boga i rozumieć ją jako objawienie w dziejach Izraela. Można ją też rozumieć jako aktywną obecność Boga w Jego stworzeniu i w ludzkim sercu.

Po egzegetycznym badaniu tekstów autor przechodzi do pytania o filozoficzne określenia mądrości jako pośrednika między Bogiem i światem (s. 155–228). Najpierw omawia Filona z Aleksandrii, który pisał o hypostazie; jego teksty mogły mieć wpływ na autora Księgi Mądrości Salomona. Już od połowy XIX w. podejmowane były badania nad wpływem idei filozoficznych platonizmu na Księgę Mądrości Salomona. Przykład stoika

Posejdoniosa z Apamei (między 135 a 50 r. przed Chr.) wskazuje, że jego kosmologiczna teologia o Bogu i świecie, jako wielkiej jedności, nie mogła być podstawą dla autora Mądrości Salomona w rozumieniu mądrości jako pośrednika między Bogiem i światem. Również platonik Tanioch z Askelonu (140–68/67 przed Chr.), ze swoją ideą Boga, duszy świata i przebóstwionego świata, nie mógł mieć wpływu na poglądy autora Księgi Mądrości Salomona. Eudoros z Aleksandrii (I w. przed Chr.), przedstawiciel platonizmu i odkrywca transcendencji Boga, nie wykazuje związków z Księgą Mądrości.

Wnioski z dotychczasowych badań tekstów biblijnych pozwalają stwierdzić, że poza niektórymi pojęciami platoników, nie można stwierdzić specyficznych związków mądrości, występujących w Księdze Mądrości Salomona i filozofii platońskiej. W przeciwieństwie do niejasnego podziału między Bogiem i światem w platońskich poglądach filozoficznych, żydowska teologia zachowuje podział między transcendencją Boga i Jego działaniem w świecie przez ducha mądrości. Wobec braku świadectw filozoficznych na mądrość jako hypostazę, potwierdza się rozumienie tekstów mądrościowych jako poetycką personifikację.

Główną zasługą tego studium jest podjęcie badań historyczno-filozoficznych i dostarczenie obszernego materiału (rozdz. 3 i 4) pozwalającego wyjaśnić duchowe środowisko Księgi Mądrości. Autor, po dosyć gruntownych badaniach, doszedł do wniosku, że mądrość w księgach mądrościowych nie jest hypostazą, ale poetycką personifikacją.

Metodyczne pytanie o mądrość jako hypostazę pozwoliło spojrzeć również w części egzegetycznej na inne aspekty Księgi Mądrości. Odnosi się to szczególnie do struktury literackiej całej Księgi czy poszczególnych jej tekstów, jak np. Mdr 7,1–8,21. Badania prowadzone w pracy i przedstawione materiały pozwalają szerzej poznać historyczno-duchowy kontekst Księgi Mądrości Salomona, jej obraz mądrości, jaki przedstawia czytelnikowi jej odniesienie do Boga jako jej Stwórcy.

**Ks. Zdzisław Malecki**

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2007, t. 40, z. 2, s. 469–471

**Antonio García-Moreno**, *Gesù Nazareno, il Re dei Giudei*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 2006, 509 s.

Antonio García-Moreno jest emerytowanym profesorem egzegezy Nowego Testamentu na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Navarra w Hiszpanii oraz członkiem Asociación Bíblica Española i Studiorum Novi Testamenti Societas.

We wprowadzeniu do recenzowanej pracy, Ignace de la Potterie (Papieski Instytut Biblijny w Rzymie) – badacz Apostoła Jana – pisze, że profesor García-Moreno, podobnie jak on, został pociągnięty przez Jana (s. 5). Opinię tę potwierdzają wcześniejsze publikacje A. García-Moreno: *El cuarto Evangelio. Aspectos teológicos* (Pamplona 1996); *Introducción al Misterio. Evangelio de San Juan* (Pamplona 1997) /wyd. włoskie: *Temî teologici del Vangelo di Giovanni*, Bologna 2000–2001, t. I–III).

Książka ta jest tłumaczeniem oryginału hiszpańskiego (*Jesús el Nazareno, el Rey de los judíos. Estudios de cristología Joánica*, Pamplona 2001, 455 s.), którego podjął się Giovanni Dal Silenzio. Zawiera ona: wstęp (s. 1–3), wprowadzenie (s. 5–8), dziewięć rozdziałów

(s. 9–421), podsumowanie (s. 423–428), bibliografię (s. 429–466), indeks sigli biblijnych (s. 467–497), indeks cytowanych osób (s. 499–507), spis treści (s. 509).

Rozdział I „Zarys wprowadzający” (s. 9–42). „Chrystus, Słowo Ojca, które stało się człowiekiem za sprawą Ducha Świętego” (*Tertio Millennio adveniente* 40). „Wiara w prawdziwe wcielenie Syna Bożego jest znakiem wyróżniającym wiarę chrześcijańską: «Po tym poznajecie Ducha Bożego: każdy duch, który uznaje, że Jezus Chrystus przyszedł w ciele, jest z Boga»” (1 J 4, 2) [*Katechizm Kościoła katolickiego*, 463] – słowa te rozpoczynają, a zarazem określają przedstawianą monografię (s. 9–10). Ponowne spojrzenie na wcielenie Chrystusa w świetle IV Ewangelii, staje się dla autora ukierunkowaniem w dotknięciu Misterium, którego dynamizm „kształtuje człowieka w czasie” (s. 11). Stąd, w tym rozdziale znajdujemy krótką charakterystykę historii chrystologii oraz zarysowanie przymysłów współczesnych teologów. A. García-Moreno w jego zakończeniu pisze, że „nie jest możliwe zamknięcie wydarzenia chrystologicznego tylko w granicach życia ziemskiego Jezusa. [...] Potrzebuje ono Starego Testamentu, jak i czasu Kościoła” (s. 42). W tym aspekcie należy spojrzeć na następne stronnice niniejszej książki.

W rozdziale II „Logos, tajemnica i objawienie” (s. 43–75) autor w pierwszej kolejności dotyczy zagadnienia *Jan i Synoptycy*, by następnie przejść do szczegółowych badań nad tytułem Logos. Dokonuje analizy filologicznej (korzenie greckie i hebrajskie) i teologicznej (Słowo wobec stworzenia, gdzie szczególnie mocno rozważa myśl zawartą w 1, 3: „Wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic się nie stało, [z tego], co się stało”).

W kolejnym rozdziale „Jezus Chrystus Baranek Boży” (s. 77–116), jak sam profesor García-Moreno wspomina w pierwszym jego przypisie, tytułowi: Baranek Boży poświęcił już więcej uwagi w swojej wcześniejszej książce *El cuarto Evangelio. Aspectos teológicos*. Ze względu jednak na ważność tego zagadnienia w chrystologii Janowej, ponownie je opracował, poszerzając również zakres bibliograficzny. Korzenie semantyczne, znaczenie tego tytułu w Starym Testamencie, Targumach, nauczaniu Jana Chrzciciela, Apokalipsie, apokryfach, liturgii i w przepowiadaniu Kościoła wypełniają jego treść. Kompensacją jego przesłania mogą być następujące słowa: „Baranek Boży jest symbolem i godłem miłości bezgranicznej dawanej z siebie, ale też jest jaśniejącym znakiem najwyższej nadziei. Poza ofiarowaniem się Baranka jest wieczny tryumf i ostateczne zwycięstwo, poza całkowitą i dobrowolną ofiarą jest radość i pokój” (s. 116).

Najdłuższy, bardzo dobrze przygotowany, to tytułowy rozdział IV „Król żydowski” (s. 117–185). Antonio García-Moreno najpierw przedstawia przesłanie Starego Testamentu w powyższej kwestii. Po krótkim wprowadzeniu teologicznym podejmuje kluczowe zagadnienie – *Jahwe jako król Izraela*, aby następnie przejść do omówienia historii monarchii Narodu Wybranego. Na tym podłożu analizuje J 1,19–12,50, tzw. Księgę świadectw i znaków. Centrum tego rozdziału stanowi egzegeza tekstów mówiących o spotkaniu Jezusa z Piłatem (18,28–19,16a). Są one jasno przedstawione (także w kwestii wizualnej i estetycznej), a zarazem dokładnie wyjaśnione. Przysłowiową „kropką nad i” jest zatrzymanie się (s. 185) nad wypowiedzią Piłata, który w odpowiedzi na słowa arcykapłanów, aby nie pisał w tytule winy skażać „Król żydowski”, odrzekł: „Com napisał, napisałem” (J 19,22).

Następny rozdział „Jezus, Nowa Świątynia” (s. 187–233), dla lepszego zrozumienia tego określenia autor rozpoczął od wyjaśnienia i znaczenia tytułu „Syn Człowieczy”. Wśród tekstów IV Ewangelii najwięcej uwagi poświęcił w. 51 z rozdziału 1: „Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam: Ujrzyście niebiosa otwarte i aniołów Bożych wstępujących i zstępujących na Syna Człowieczego”. Wers ten stał się punktem wyjścia do głównego aspektu rozdziału *Jezus i świątynia*, w którym prof. García-Moreno wykazał, że Jezus utożsamiał się ze Świątynią, przedstawiając siebie jako ostateczne mieszkanie Boga wśród ludzi.

Rozdział 6 Ewangelii wg św. Jana stał się podstawowym tekstem rozdziału VI „Chrystus, Chleb zesłany z nieba” (s. 235–257) przedstawianej książki. A. García-Moreno, po odpowiednim wprowadzeniu, wyróżnił i opracował dwie mowy Jezusa, które zatytułował: Chleb życia (6,35-50) i Chleb żywy (6,51-58). W związku z sprzeczką Żydów (6,52) i odejściem niektórych spośród uczniów Chrystusa (6,60-67), dodatkowym, szerszym komentarzem opatrzył w. 51, zwłaszcza słowa „Chlebem, który Ja dam, jest moje ciało, [wydane] za życie świata”.

W rozdziale VII „Światłość, Pasterz, Zmartwychwstanie” (s. 259–331) znajdujemy wprawdzie studium nad formułą „Ja jestem”, a następnie przedstawienie kolejnych tytułów Jezusa: „Ja jestem światłością świata” (8,12), „Ja jestem dobrym pasterzem” (10,11), „Ja jestem bramą owiec” (10,7), „Ja jestem zmartwychwstaniem i życiem” (11,25). Szczególnie mocno jest rozbudowana egzegeza tytułów Dobry Pasterz oraz Zmartwychwstanie i Życie.

Rozdział VIII „Droga, Prawda, Życie” (s. 333–384). „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem” (14,6) – słowa z „Mowy pożegnalnej” Jezusa. Każdy z tych tytułów został gruntownie przedstawiony zarówno w aspekcie filologicznym, historycznym, jak i teologicznym. Jedną z myśli tego rozdziału: „Chrystus jest prawdą, gdyż w Nim odsłania się Boży zamiar odkupienia i zbawienia człowieka. Nie tylko objawia Ojca, ale przede wszystkim realizuje misterium zbawienia. Jezus jest posłany przez Ojca nie po to, aby świat potępić, ale zbawić. W końcu w samej idei pojęcia «prawda», już w Starym Testamencie termin *émet* był głęboko związany z terminem *hésed* (miłosierdzie, miłość, łaska, dobroć, itd.)...” (s. 372).

Ostatni rozdział został zatytułowany „Pan mój i Bóg mój” (s. 385–421). Wracają w nim zagadnienia Królestwa i Króla, gdyż – jak pisze sam autor – „Kwestia Królestwa jest tematem centralnym w nauczaniu Jezusa” (s. 385). Nie powtarza jednak tekstów z rozdziału IV, ale je poszerza. Pojawia się nowe studium nad tytułem Kyrios w Biblii, poruszono „skandal” ukrzyżowanego Króla, omówione zostało znaczenie umycia uczniom nóg przez Jezusa (J 13,1-20) oraz cudowny połów ryb (J 21,1–14). Kulminacją rozdziału jest egzegeza słów Tomasza Apostoła „Pan mój i Bóg mój” (J 20,28).

W podsumowaniu swej książki Antonio García-Moreno, podobnie jak w rozdziale I wprowadzającym, nawiązuje do *Tertio Millennio adveniente*, do wezwania, aby ponownie odkryć przesłanie ewangeliczne: „Jezus Chrystus – wczoraj i dziś, ten sam także na wieki” (Hbr 13,8). Książka ta ma w tym pomóc – i pomaga. Jest solidnym studium nad chrystologią IV Ewangelii, bardzo dobrze przygotowana i wydana zarówno w wersji hiszpańskiej, jak i włoskiej (W wersji włoskiej, jedynym mankamentem może być niedokładność w indeksie cytowanych osób. Zasadniczo są tylko odniesienia do bibliografii i pojawiają się numery fikcyjnych stron, np. 525, a książka ma przecież 509 stron!). Dodatkowym jej atutem jest to, że jak na europejskie ceny jest przystępna pod względem finansowym. Warto też dodać, że jej autor korzysta również z prac biblistów polskich (A. Jankowskiego, J. Kudasiewicza, M. Wojciechowskiego).

**Ks. Janusz Wilk**

**Franciszek Szulc**, *Syn Boży w Pasterzu Hermasa. Świadectwo chrystologii judeochrześcijańskiej*, Katowice 2006 (Studia Antiquitatis Christianae Series Nova 2), 198 s.

Rozprawa habilitacyjna nawiązuje do głównego nurtu badań ks. Franciszka Szulca. Problematyką wczesnochrześcijańskiego utworu *Pasterz Hermasa* autor zajmował się od dłuższego czasu. Świadczą o tym dwa krytyczne przeglądy prac naukowych: *Spór o Pasterza Hermasa* („Vox Patrum” 1982, 2, z. 2, s. 185–190) i *Chrystologia „Pasterza” Hermasa jako problem badawczy* („Vox Patrum” 1986, 6, z. 10, s. 117–135). Pierwszy rozdział rozprawy, poświęcony zagadnieniom historycznym i literackim *Pasterza*, można by uznać za zbędny w rozprawie poświęconej chrystologii tego utworu, gdyby nie fakt, że kwestia integralności utworu, jego autorstwa, formy literackiej, nie wiązała się ściśle z tokiem rozprawy, to jest zagadnieniem Syna Bożego. Dziwne jednak, że autor w tym rozdziale nie zajął się zagadnieniem judeochrześcijaństwa tego utworu. Przyjął sprawdzone już w badaniach przypisanie *Pasterza* do nurtu literatury judeochrześcijańskiej. W konkluzji pracy opis Syna Bożego związał z judeochrześcijaństwem, tym razem jednak na podstawie dowodów wynikających z analizy utworu, której poświęcił całość rozprawy. Inaczej mówiąc, na podstawie chrystologii tego utworu dostarczył kolejnych dowodów, że *Pasterz* jest utworem judeochrześcijańskim. W pierwszym rozdziale ks. Szulc zapoznaje czytelnika ze wszystkimi teoriami na temat *Pasterza Hermasa*. Z tego względu należy polecić lekturę tej części pracy habilitacyjnej wszystkim, którzy podejmować będą tematy związane z dziełem Hermasa. Od rozdziału drugiego autor rozprawy zajmuje się już wyłącznie podjętym tematem. Zagadnienie Syna Bożego przedstawia najpierw na tle chrystologii angelomorficznej. W tej części postępuje jeszcze za opracowaniami. Zna je wszystkie z pierwszej ręki i posługuje się nimi bardzo krytycznie. W całym rozdziale przeprowadza jednak własne badania tekstu Hermasa. Ks. Szulc wykorzystał najnowsze polskie tłumaczenie tego tekstu, dokonane przez A. Świderkównę, ale w rozwiązywaniu ważnych dla rozprawy kwestii odwołał się do greckiego oryginału, a więc w kwestii terminologii, wyrażen nośnych teologicznie, reminiscencji biblijnych i wczesnochrześcijańskich, które można ukazać tylko poprzez analizę tekstów w oryginale. W konkluzji drugiego rozdziału, gdy autor stara się odpowiedzieć na zadane pytanie, Syn Boży jest aniołem w znaczeniu właściwym i ścisłym, przytacza również opinie kilku autorytetów w dziedzinie judeochrześcijaństwa i wreszcie przychyła się do tych opinii, które angelologię w *Pasterzu* uznają za środek wyrazu dla opisanego epifanii Syna Bożego, ale nie zaliczają Go do aniołów (por. s. 112 n.). W następnym rozdziale, w równie erudycyjny sposób, przez co rozumie stałą konfrontację własnych wywodów z nauką światową, ks. Szulc analizuje treść pojęcia „sługi” w odniesieniu do Syna Bożego. Pojawia się tu podstawowe zagadnienie *Pasterza* w kwestii chrystologii, a mianowicie związek Syna Bożego z Duchem Świętym. Ks. Szulc w konkluzji tego rozdziału (s. 150) dochodzi do przekonania, że być może połączenie Ducha Świętego z Synem było u Hermasa formą krytyki wobec innego biblijnego wyrażenia o Synu Bożym jako słudze/niewolniku. Oznacza to jednak, że należy utrzymać pogląd, iż u Hermasa wyrażenia „duch boży” odnosi się ogólnie do bóstwa, a nie jest to „Duch Święty” w znaczeniu trynitarnym. Ta uwaga autora rozprawy pozwala w dalszych badaniach pneumatologii w *Pasterzu Hermasa* uwzględnić w większym stopniu tradycję starotestamentalną, literaturę qumrańską. Dodałbym także do tego nowego horyzontu badań literaturę gnostycką, w której wyrażenie „duch święty/ duch boży” stosowane jest w takim znaczeniu, czyli judeochrześcijańskim. W części rozprawy, która rozpatruje zagadnienie „Imienia”, ks. Szulc



nawiązał do bardzo ważnego pojęcia w judeochrześcijaństwie, a mianowicie „Imienia” jako zamiennego pojęcia z „Bogiem”. Tę tendencję poświadczają również utwory gnostyckie, zwłaszcza te, w których autorzy świadomie unikali mówienia o Bogu jako o tym, który kojarzy się z Bogiem-Stwórcą. Tu niestety ks. Szulc wspomniął tylko o „Ewangelii prawdy” i to z drugiej ręki, a mianowicie za F. G. Untergassmairem (por. s. 155, p. 25), ten zaś podał za Daniélou. Są jednak dostępne także inne źródła i to ciekawsze od „Ewangelii prawdy”. Warto sprawdzić z indeksem rzeczowym w: *Teksty z Nag Hammadi*, Warszawa 1979, (PSP 20). Nie mam jednak pretensji, że nie konfrontował tego osobiście choćby z polskimi tłumaczeniami gnostyckich tekstów. Polscy teolodzy na ogół pomijają źródła gnostyckie. Zagadnienie związków judeochrześcijaństwa z gnostycką literaturą i teologią gnostyków jest szerszym zagadnieniem, którego ks. Szulc w tej rozprawie nie zamierzał podejmować. W poszukiwaniu rozwiązania zagadnienia „Imienia” w *Pasterzu* ks. Szulc jest samodzielny i przeprowadził własne analizy tekstu, konfrontując jej wyniki z osiągnięciami innych uczonych. W wyniku tych badań wydaje się, że właśnie teologia „Imienia” w odniesieniu do Syna Bożego jest najdobitniejszym świadectwem judeochrześcijańskiego charakteru *Pasterza* Hermasa. Poza przytoczonymi wyżej uwagami nie wnoszę innych spostrzeżeń krytycznych (W czasie lektury rozprawy habilitacyjnej znalazłem nieliczne błędy w zapisie tekstu, „literówki”, ale każdy uważny czytelnik z łatwością je sam poprawi).

**Ks. Wincenty Myszor**

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2007, t. 40, z. 2, s. 473–477

**Jan Żelazny**, *Biskup Ojcem. Zarys eklezjologii syryjskiej na podstawie „Konstytucji apostołskich”*, Kraków 2006, 296 s. (Rozprawa habilitacyjna)

W rozprawie habilitacyjnej ks. dr Jan Żelazny podjął tematykę całkowicie nową, tak dla siebie, jak i dla naukowych opracowań w Polsce. Rozprawa dotyczy eklezjologii, a podany w podtytule „zarys” dotyczy niemal wyłącznie miejsca biskupa w Kościele, jako fragmentu eklezjologii. Uściślenia wymaga także wyrażenie zawarte w tytule „eklezjologia syryjska”. Dokładnie chodzi o „eklezjologię antiocheńską”, a więc z natury grecką. Skrót myślowy „syryjskiej” eklezjologii wynika z tego, że chodzi o Antiochię syryjską, miasto greckie, a nie o syryjsko-języczną eklezjologię na wschód od Antiochii, dokładnie ze syryjskich szkół Edessy i Nisibis.

Autor opracował źródłowo *Konstytucje apostołskie*, źródło prawno-liturgiczne z drugiej połowy IV w., w wydaniu X. Funkcja. Wykorzystał także polskie tłumaczenie Stanisława Kalinkowskiego przekazane do redakcji *Źródła Myśli Teologicznej*, przed publikacją polskiej wersji<sup>1</sup>. Dla czytelnika rozprawy habilitacyjnej stwarza to nie tylko pewien dyskomfort lektury, musi dla zweryfikowania tłumaczeń poszukiwać wydania oryginału, ale wydaje

---

<sup>1</sup> Polskie tłumaczenie (wraz z tekstem greckim) zostało opublikowane w 2007 r.: *Konstytucje apostołskie* oraz *Kanony Pamfilosa z apostołskiego synodu w Antiochii*, *Prawo kanoniczne świętych Apostołów*, *Kary świętych Apostołów dla upadłych*, *Euchologion* Serapiona, przekład Stanisław Kalinkowski (Konstytucja), Agnieszka Caba (pozostałe pisma), Układ i opracowania A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007.

się, że budzi także zastrzeżenia metodologiczne. Rozprawa nie jest wprawdzie studium filologicznym, a inne tłumaczenia Stanisława Kalinkowskiego (opublikowane !) zasługują na zaufanie. Terminy teologiczne, ważne dla rozprawy, tłumacz oddał czasem za pomocą polskich terminów powszechnych<sup>2</sup>. Autor rozprawy, posługując się tłumaczeniem obcym, był świadomy koniecznych uproszczeń polskiego tłumaczenia, jak również trudności tekstu greckiego<sup>3</sup>. Jednak w większości autor rozprawy habilitacyjnej bez bliższych analiz terminologii i wyrażen korzystał z niepublikowanego polskiego tłumaczenia.

Główny problem rozprawy – to miejsce biskupa w Kościele według wzoru Boga jako Ojca. W naturalny sposób nasuwa się najpierw konieczność analizy roli ojca w rodzinie lub w domu, jeśli dom w znaczeniu antycznym należy rozumieć szerszej niż rodzinie. Autor rozprawy słusznie rozróżnia dwa różne znaczenia wyrażen: „kościół jako dom” i „kościół domowy”. Zajmuje się rolą ojca „jako w domu”. Chodzi jednak o model, który wyszedł ze wzoru „kościół domowy”. W całej rozprawie chodzi także o „Ojca” jako kategorię teologiczną, czy religijną Boga jako Ojca. Autor rozprawy habilitacyjnej nie zajmował się wzajemnym oddziaływaniem znaczeń: „ojca w rodzinie, w domu” – kategorii społecznej, i „ojca na niebie”, czyli Boga. Wydaje się, że tego rodzaju tematyka wkraczałaby na teren religioznawstwa. Religijne odniesienie „ojca” do Boga połączył tylko z tradycją biblijną, czyli nawiązał do opisanych już wystarczająco pojęć teologicznych.

Faktycznie w rozprawie autor odpowiedział na dwa pytania: jak model ojca w rodzinie – domu został przejęty przez biskupa i jak wzór Boga jako ojca wpłynął na ujęcie roli biskupa w Kościele. Poszukiwanie odpowiedzi na te dwa pytania stanowi główny nurt analiz tekstu źródłowego. Analiza wypowiedzi *Konstytucji apostolskich* pod tym kątem jest głęboka i poprawna. Autor wykorzystał niemal całą dostępną literaturę tego zagadnienia, zajął się także wątkami ubocznymi i pobocznymi, jak kwestią datacji, wartości źródłowej *Konstytucji apostolskich*. Szkoda, że nie zajął się związkiem *Konstytucji apostolskich*, źródła z IV w., z *Didaskaliami*, utworu z III w. Autor *Konstytucji*, którego ks. Żelazny nazywa słusznie „Redaktorem”, wykorzystał *Didaskalia*. Porównanie tych dwu tekstów mogło wskazać na kierunek zmian w eklezjologii antiocheńskiej w III i IV w. Autor habilitacyjnej rozprawy nie naruszył jednak przyjętej przez siebie zasady: analizy wyłącznie tekstu *Konstytucji apostolskich*, bez jakichkolwiek porównań diachronicznych czy synchronicznych. Niewątpliwie pomocne i pożyteczne dla tego studium wydaje się ukazanie „rodziny jako instytucji społecznej na terenie imperium rzymskiego w IV wieku” (rozdział I rozprawy), w następnej części odpowiednie ujęcia biskupstwa na tle społecznym (rozdział III: „ideał mężczyzny”).

Na płaszczyźnie religijno-teologicznej Bóg jako Ojciec staje się wzorem dla biskupa jako ojca. Autor rozprawy nawiązał do biblijnego i kościelnego zakresu znaczeniowego pojęcia Boga jako ojca. Wiadomo jednak, że Bóg jako Ojciec pojawia się w religijności pozabiblijnej. Bóg jako Ojciec pozostaje w związku z treścią pojęcia „Bóg – stwórca”. W tym zakresie pozostają do rozważenia związki nie tylko biblijne, ale także ogólnoreligijne, także wyobrażenia z religii pozabiblijnej. Inny zupełnie zakres znaczeniowy, typowy dla chrześcijańskiej nauki, ma wyrażenie: „Bóg-Ojciec Syna Bożego Jezusa Chrystusa” (por. w II rozdziale 2.2. „Ojciec Jezusa Chrystusa”). Autor rozprawy ujął „po kolei” Boga

<sup>2</sup> Dla polskiego toku zdania niektóre terminy oddaje umownie; na przykład „wbrew twierdzeniom heretyków” tłumaczenie na str. 69, w greckim tekście brak pojęcia „heretyków”, a cały tekst dotyczy gnostyków. Autor, idąc za takim tłumaczeniem, dość ogólnie wypowiedział się o walce „z herezjami i schizmami”; także tłumaczenie istotnych terminów nie jest ścisłe: Ojciec nie jest „twórcą samego siebie”, jak chce Kalinkowski, ale „nie jest przyczyną siebie samego”; przeciwnie twierdzili gnostycy: „jest przyczyną siebie samego”. Potoczne potraktowanie przez tłumacza terminów greckich spowodowało potoczną interpretację autora rozprawy.

<sup>3</sup> Por. s. 139, przypis 186.

– Ojca jako stwórcę oraz w relacji Trójcy Świętej Ojciec – Syn Boży. Być może skłaniały go do takiego ujęcia „ariańskie” skłonności Reaktora *Konstytucji apostolskich*. Wzorem innych badaczy tego źródła ks. Żelazny podejrzewa go o takie „ariańskie” ujęcie. Włączając wątek „Bóg Ojciec i Syn Boży Jezus Chrystus” do rozdziału o „Ojcostwie Boga” jako stwórcy potwierdził podejrzenia ariańskie wobec Redaktora *Konstytucji*. Chrystus według *Konstytucji apostolskich* jest w tym samym miejscu według rozumowania Redaktora, co biskup. Ks. Żelazny poprawnie interpretuje bowiem na innym miejscu swojej rozprawy i stwierdza „Biskup jako arcykapłan i strażnik Słowa jest pośrednikiem między Bogiem i ludźmi w kulcie Bożym. W ten sposób staje on w miejscu Chrystusa Jedynego pośrednika między Bogiem i ludźmi” (s. 147). Dla usprawiedliwienia autora rozprawy trzeba sobie jednak uświadomić, z jakimi trudnościami spotkał się w interpretacji *Konstytucji apostolskich*. W większości wypowiedzi o Bogu jako Ojcu wzorze dla biskupa, które mógł włączyć do swoich analiz, znajdował w tekstach liturgicznych, w modlitwach i słowach poświęcania (por. s. 76 i nn. 78, 82, 87 i n. 90 i nn., 93 i nn.). Takie wypowiedzi na ogół nie są ściśle, odwołują się do porównań i przenośni. Co więcej, teksty liturgiczne przedstawiają Boga jako stwórcę, prawodawcę, ukazują jego miłosierdzie, wolę zbawczą wobec ludzi (por. rozdział II „Bóg jako Ojciec?...”). Niemal w tych samych tekstach Bóg jako zbawca ukazany jest w tajemnicy Trójcy Świętej. *Konstytucje apostolskie* ukazują tylko ogólny plan odwzorowania, samą ideę ojcostwa Bożego, którą ma ukazać biskup (por. IV „Biskup reprezentant Boga Ojca”).

Nie mniejsze trudności napotkał autor rozprawy w analizie wypowiedzi o biskupie – ojców na płaszczyźnie społecznej, to znaczy w odniesieniu do „ojca rodziny”). Analizy *Konstytucji* pod tym kątem zajmują rozdział IV i V. W rozdziale V jednak przenikają się ujęcie społeczne z religijno-teologicznym. Po analizie *Konstytucji* pod kątem ogólnego obrazu „ojca rodziny” w III rozdziale, w IV i V autor rozprawy przeprowadził „aplikację” wniosków do konkretnych obrazu „biskupa jako ojca”. Trudność tej pracy polegała nie tylko na tym, że *Konstytucje* dostarczają najczęściej tekstów liturgicznych, modlitw, można je także przeanalizować pod kątem kościelnych przepisów, tradycji czy nawet prawa, ale także na tym, że materia religijno-teologiczna łączy się ze społeczną. Ilustracją wynikających z tego problemów, jakie musiał autor rozprawy pokonać, może być sprawa wyboru biskupa. Nie ma wyboru ojca w rodzinie, zostaje się nim przez zrodzenie dzieci (Brak tej tematyki w rozdziale III „ojciec w rodzinie” – jest zrozumiałe). Jednak biskupa trzeba wybrać i może go wskazać Bóg (aspekt religijno-teologiczny) albo może go wybrać społeczność. Jeśli wskazanie przez Boga na konkretnego kandydata określa dokładniej „ojcowskie” wymogi wobec niego, tak wybór w sposób idealny winien uwzględniać te wymogi jako kryteria. Bardzo wyraźnie określały te kryteria *Kanony* dołączone do *Konstytucji apostolskich*. W samych *Konstytucjach*, w tekstach liturgicznych, można zauważyć zastosowanie pewnych kościelnych przepisów i powołanie się na zwyczaje (według przekonania Redaktora „apostolskiego” pochodzenia). Teologiczna i religijna treść, jak liturgiczna czy kościelna forma kryteriów wyboru biskupa, nie powinna w analizie historycznej zamykać oczu na historyczne zawiązki procedur wskazywania, kogo „wybrał Bóg” na ojca-biskupa w Kościele. Wyraźniejszy wpływ na wybór biskupa według wzoru wyboru urzędników miejskich znajdziemy oczywiście w innych rejonach cesarstwa rzymskiego. Mam na uwadze wyraźnie określone reguły prawnicze wyboru biskupa, z zachowaniem przesłanek teologicznych, na przykład w pismach Cypriana z Kartaginy<sup>4</sup>. Czy jednak tego wzoru nie można było odnaleźć także w redagowanych niemal sto lat później *Konstytucjach apostolskich*?

<sup>4</sup> Por. W. M y s z o r, *Wybór biskupa w świetle listów św. Cypriana*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 2001, 34, s. 109–114.

Nowe ujęcie roli biskupa jako ojca znajdziemy w pracy przede wszystkim w rozdziale V: „Ojcowstwa posługa biskupa w Kościele” (s. 175–240). Ten rozdział zbiera wydobyte wcześniej przesłanki teologiczne i społeczne. Jednak i tu nie wszystko da się wyjaśnić teologiczną genezą obrazu ojca czy społeczną rolą ojca w rodzinie. Analiza odpowiednich danych źródłowych ukazuje biskupa jako sędziego i zwierzchnika niższych duchownych (s. 219 i nn.). Można tu mówić o wyraźnym wpływie wzorów urzędników państwowych, dokładniej miejskich<sup>5</sup>. Autor rozprawy wyraźnie odnotował wyłączenie spośród „urzędników” kobiety, diakonisy. Dopatruję się w tym wyraźnego wpływu wzorców urzędników publicznych. Kobiety nie zajmowały się żadnymi publicznymi funkcjami. W pierwotnym Kościele, według wzoru „kościół domu”, miały jeszcze funkcje prorockie<sup>6</sup>. W *Konstytucjach* znajdujemy jeszcze relikw tego ustroju domowego w postaci diakonisy, ale z wyraźnym zaznaczeniem, że nie należy do ustroju kościelnego, czyli w nowym ujęciu „urzędniczym”. Chodzi oczywiście o jej funkcję społeczną, a nie sakramentalno-liturgiczną, której nigdy nie miała<sup>7</sup>. Autor rozprawy habilitacyjnej był świadomy tego, że *Konstytucje apostołskie* odnotowują już nowe wzorce dla urzędu biskupiego, gdy odnotowywał aktywność biskupa na polu charytatywnym (por. s. 193 i 202 – mówi o funkcji patrona). Biskup naśladował urzędnika miejskiego w działalności, którą w historii starożytnej nazywa się euergetyzmem. W zakresie społecznym działalność biskupa znajdowała uzasadnienie religijne w tradycji biblijnej (lub religijności wschodniej). Wyraz religijności wszystkich ludzi, nie tylko ojca rodziny, zaznaczał się w opiece nad sierotami, wdowami i biednymi. Wraz z przejściem społecznych wzorów miejskiego urzędnika biskup jako najwyższy zwierzchnik lokalnego Kościoła wypełniał zalecenia euergetyzmu z religijnej motywacji<sup>8</sup>. Autor rozprawy zna doskonale naukowe teorie na ten temat i liczy się z taką interpretacją danych z *Konstytucji apostołskich*. Na podwójną, co najmniej, interpretację nadaje się wiele tych danych. Władzę sędziowską biskupa można interpretować jako przejaw władzy ojca (por. s. 248 i wcześniej), ale także jako przejście wzorów urzędnika. Podobnie jest z innymi aspektami działalności biskupa. Wybrał jednak z tej interpretacji te, które przemawiały za ujęciem roli biskupa jako ojca. Tak więc pewnym niedostatkiem w pracy byłby brak ujęcia historycznego. Ale autor chciał napisać rozprawę teologiczną z eklezjologii. Praca byłaby bogatsza, gdyby ją porównano z innym starszym materiałem źródłowym, np. *Didaskaliami*, albo z opracowaniami źródeł tego samego okresu. Ale Autor wyraźnie ograniczył swoje studium do *Konstytucji apostołskich*. Inne uwagi krytyczne znajdują się albo poza założeniami pracy, albo należy zaliczyć do drugorzędnych; na przykład: zupełny brak materiału źródłowego, porównawczego z IV w. z Antiochii (mimo przytaczania go dla celów datacji, s. 32 i nn.), wyraźnie niewłaściwa konstrukcja rozdziału ostatniego, VI: materiał rozdziału albo powtarza już powiedziane wcześniej rzeczy, albo podaje treści, które lepiej nadają się do zakończenia, wreszcie potknięcia interpretacyjne (podaje przykładowo: por. s. 184, p. 44; modlitwa za wojsko zdarzała się i w okresie przedkonstantyńskim; albo bezkrytyczne przyjęcie hipotezy o biskupie należącem do honestiores, a ludzie wiernych – do humiliores, s. 262; albo na tej samej stronie niezrozumiałe wyra-

<sup>5</sup> Warto uwzględnić przesłanki w *Didaskaliach*, por. W. Myszoł, *Chrześcijanizm w Cesarstwie Rzymskim II i III wieku. Wybrane zagadnienia życia społecznego*, Katowice 2005, s. 78, 107–110.

<sup>6</sup> Przytoczony przez autora rozprawy argument za rolą kobiet w Kościele na wzór domowy s. 256 i przypis 40 nie dotyczy *Konstytucji apostołskich*!

<sup>7</sup> Por. W. Myszoł, *Chrześcijanizm w Cesarstwie Rzymskim...*, s. 161.

<sup>8</sup> Por. jak łatwo urzędnik państwowy z euergetyzmu cywilnego przechodził do działalności kościelnej – Markus Julius Eugenius, w: *Chrześcijanizm w Cesarstwie Rzymskim...*, s. 101; W. Myszoł, *Inskrypcja biskupa Juliusa Eugeniusa. Przyczynek do historii społecznej chrześcijaństwa na początku IV wieku*, [In Honorem W. Zdaniewicz] *Kościół – Rodzina – Wychowanie*, Warszawa 1998, s. 35–40.

żenie: „monarchizacji duchowieństwa i to przede wszystkim wyższego” – chyba chodziło o „klerykalizację”? Nawiasem mówiąc, te uogólnienia w VI rozdziale warto koniecznie podbudować jakimiś argumentami źródłowymi!).

Ze względu na przyjęte założenie pracy, ukazanie biskupa jako ojca i udowodnienie tego na podstawie badań źródłowych, rozprawę habilitacyjną uważam za udaną. Autor na podstawie analizy danych źródłowych oraz odpowiedniej literatury przedmiotu przekonał, że obraz biskupa w *Konstytucjach apostołskich* tak w warstwie teologicznej, jak i społecznej kształtował się według modelu ojca. Wykazał się znajomością literatury naukowej teologicznej i historycznej. Wniósł tym samym bardzo wiele nowych treści teologicznych do wczesnochrześcijańskiej eklezjologii z kręgu antiocheńskiego. Rozprawa habilitacyjna ks. dra Jana Żelaznego jest syntezą teologiczną roli biskupa w *Konstytucjach apostołskich* i dobrym punktem oparcia w dalszych studiach eklezjologii antiocheńskiej IV wieku.

**Ks. Wincenty Myszor**

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2007, t. 40, z. 2, s. 477–479

**Wacław Hryniewicz**, *Teraz trwa nadzieja. U podstaw chrześcijańskiego uniwersalizmu*, Warszawa, Wydawnictwo Księży Werbistów „Verbinum” 2006, 340 s.

W Wydawnictwie Księży Werbistów „Verbinum” ukazała się kolejna książka ks. prof. Wacława Hryniewicza *Teraz trwa nadzieja. U podstaw chrześcijańskiego uniwersalizmu*. Jest to książka o nadziei, o słowie świadectwa, o teologii bliskiej życiu. Autor podejmuje temat powszechnego zbawienia, który w ostatnim czasie budzi ogromne zainteresowanie. Refleksja na temat uniwersalizmu zbawienia rozpoczęta w historii myśli teologicznej trwa po dzień dzisiejszy, wnosząc wiele nowych punktów w temacie nadziei powszechnego zbawienia. Hryniewicz stwierdza, że w odniesieniu do uniwersalizmu zbawienia należy posługiwać się określeniem „artykuł nadziei”. Źródłem tej nadziei jest wydarzenie Paschy. Wielkanoc zwiastuje ostateczną Paschę świata. Uniwersalizm chrześcijański, w odróżnieniu od uniwersalizmu doktrynalnego, głoszącego pewność powszechnego zbawienia (w XX w. jego zwolennikiem był Sergij Bułgakow), kładzie akcent na nadziei. Głosi, że powszechność zbawienia jest rzeczywistością, której można się spodziewać i modlić się o nią. Istnieje wiele świadków eschatologicznego uniwersalizmu w chrześcijaństwie.

Nadzieja powszechnego zbawienia znalazła najbardziej podatny grunt w chrześcijaństwie wschodnim. Kościół prawosławny, w przeciwieństwie do katolickiego, nie dogmatyzował prawd dotyczących ostatecznego losu człowieka. Szczególny wpływ na rozwój eschatologicznego uniwersalizmu miała myśl patrystyczna Klemensa Aleksandryjskiego, Orygenesesa, Grzegorza z Nyssy. Główną inspiracją biblijną patrystycznego uniwersalizmu były teksty św. Pawła z listu do Koryntian (1 Kor 15,28) oraz Filipian (Flp 2,10). Ponadto na rozwój myśli teologicznej Kościoła wschodniego wpływ wywarła metoda interpretacji Pisma Świętego i poglądy Orygenesesa. Jego następcy byli jednak bardziej radykalni w swoich poglądach. Wszystko to doprowadziło do potępienia apokatastazy najpierw przez cesarza Justyniana na lokalnym synodzie (543 r.), a potem na soborze w Konstantynopolu w 553 r. Hryniewicz stwierdza, że wśród wielu teologów panuje dziś przekonanie, że powodem potępienia idei powszechnego zbawienia było powiązanie jej z ideą preegzystencji

dusz oraz rozumienie apokatastazy jako wiecznego powrotu. Model myślenia o apokatastazie jako niekończącym się nawrocie do początku, bez celu i końca różnego od początku, został słusznie wykluczony z myśli chrześcijańskiej. Umiarkowane stanowisko w kwestii apokatastazy przyjął św. Maksym Wyznawca. W swoich pismach podkreślał, że Bóg chce zbawić wszystkich ludzi. Na końcu wieków Stwórca przeniknie wszystkich swoimi energiami i zjednoczy się ze wszystkimi ludźmi, lecz nie wszyscy będą godni tego zjednoczenia i nie będą doświadczać Boga w ten sam sposób. Stąd dla godnych będzie ono szczęściem, a dla niegodnych cierpieniem. Z jednej strony, zgodnie z Pismem Świętym, Bóg będzie „wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15,28), a z drugiej zaś, nie wszyscy zostaną przebóstwieni i dostąpią szczęśliwości wiecznej. Maksym odrzuca teorię apokatastazy, pojętej jako powszechne zbawienie i przebóstwienie, które byłoby narzucone przez Boga wszystkim ludziom. Według Hryniewicza, aby właściwie zrozumieć myśl Maksyma Wyznawcy, trzeba mieć na uwadze rozróżnienie między naturą a osobą. Przez swoje wcielenie Syn Boży przebóstwił w sobie całą ludzką naturę, co nie oznacza jednak osobistego przeobrażenia wszystkich ludzi. Przebóstwienie wymaga współdziałania z łaską ze strony każdej osoby, dobrowolnego zjednoczenia z Chrystusem przez wiarę, wypełniania przykazań, praktykowania cnót, szczególnie miłości oraz poznawania Boga.

W świadomości chrześcijaństwa zachodniego przez wieki panowała pesymistyczna eschatologia Augustyna, głosząca doktrynę wiecznego piekła dla niepojednanych z Bogiem grzeszników. Św. Augustyn przyczynił się do tego, że w zachodniej teologii odrzucono przez wieki jakkolwiek myśl o eschatologii powszechnego zbawienia. Stąd i pewne formy uniwersalizmu pojawiały się jedynie w skrajnych grupach, które odrzucały także autorytet i władzę Kościoła. Mniej lub bardziej zdecydowanie uniwersalizm zbawienia odrzucał protestantyzm, chociaż i tu także istniała pewna grupa teologów sympatyzujących z koncepcją nadziei powszechnego zbawienia. Zainteresowanie poglądami Orygenesusa oraz dostępność jego dzieł spowodowały wzrost zainteresowania uniwersalizmem w kręgach wspólnot protestanckich w Anglii, Niemczech i Holandii w XVII w. Członkowie wspólnoty londyńskiej głosili uniwersalizm zbawienia jako cechę własnej tożsamości religijnej.

Książka Wacława Hryniewicza składa się z czternastu rozdziałów, w których omawiane są najpierw dzieje chrześcijańskiego uniwersalizmu, jego istota, rodzaje i główne problemy. Autor publikacji przypomina, że tradycyjna eschatologia uczy, że niebo i piekło pozostają rzeczywistością wieczną i nieodwracalną. Jednakże pojęcie wieczności odnosi się w ścisłym sensie tylko do Boga. Tylko Bóg jest wieczny, gdyż istnieje poza czasem i trwa przez wieki. Wszystko inne może być wieczne w sensie drugorzędnym, jako rzeczywistość mająca swoje przyczynowe źródło w samym odwiecznym Bogu. Hryniewicz stawia czytelnikowi pytania: czy kara w przyszłym świecie jest wieczna albo przemijająca i czy w aspekcie Bożego miłosierdzia możemy mówić o istnieniu grzechów niewybaczalnych? Jak należy rozumieć powszechność zbawienia w odniesieniu do ludzkiej wolności? Czy nie należy raczej mówić o ostatecznych losach człowieka i świata w świetle ostatecznego zwycięstwa Boga? W świetle eschatologii dualistycznej, pisze Hryniewicz, Bóg karze grzech, ale nie niszczy go całkowicie, pozwalając na jego trwanie w stanie wiecznego zatracenia. Inaczej sprawa ma się w eschatologii nadziei powszechnego zbawienia. Tutaj koncepcja sprzeciwu Boga wobec grzechu jest o wiele bardziej radykalna. Przebacza on grzech, uzdrawia i przemienia grzesznika. Całym swoim jestestwem sprawia, że grzech, jako stan duchowej śmierci oraz trwania w oddzieleniu od Boga i ludzi, przestaje w ogóle istnieć w dziejach stworzenia. Przeciwnieństwem trwania w stanie grzechu jest pojednanie. Poza przebaczeniem i pojednaniem nie ma innego sposobu na całkowite przezwyciężenie zła. Bóg przeciwstawia się grzechowi najbardziej radykalnie, kiedy doprowadza grzesznika do pojednania z sobą i ludźmi (zob. s. 194). W końcowej części książki autor propo-

nuje zatem przyjąć mentalność „zdobywców” nieba i żyć nadzieją, która pozwala pogodniej myśleć o człowieku.

Niewątpliwie nadzieja powszechnego zbawienia i uniwersalizm eschatologiczny to dziedzina refleksji teologicznej, która wymaga dalszych badań i studiów. Dyskusja na ten temat sięga bowiem najgłębszych wymiarów antropologii, soteriologii i eschatologii. Nowy Testament mówi o sądzie ostatecznym oraz o jego definitywnym i niezmiennym wyroku. Po sądzie ostatecznym nie istnieje możliwość nawrócenia i zmiany wyroku. Jeśli byłoby bowiem inaczej, to sąd ostateczny w rzeczywistości nie byłby prawdziwie ostatecznym. Trudno uwierzyć, pisze Autor, aby miłujący Bóg, który pragnie zbawienia wszystkich, mógłby ponieść porażkę w swoim zbawczym planie. Jego miłość, dobroć i miłosierdzie nie mogą być udaremnione na zawsze. Eschatologiczne teksty Nowego Testamentu wymagają gruntownej reinterpretacji. Może właśnie nasz ekskluzywizm sprawia, że bardzo szybko wyłączamy innych z Bożego planu zbawienia i posługujemy się pedagogią strachu w odniesieniu do wydarzeń ostatecznych człowieka. Wyznaczać granice miłości Boga, pisze autor, to po prostu zuchwałość ze strony człowieka. Kolejna książka Wacława Hryniewicza o nadziei powszechnego zbawienia *Teraz trwa nadzieja* zmusza czytelnika do zastanowienia się nad właściwym ujęciem wydarzeń ostatecznych człowieka i świata. Kreuje ona optymistyczną antropologię, w której wolność człowieka w perspektywie Bożej miłości, uwolniona od wszelkich wpływów zewnętrznych, potrafi ostatecznie wyzwolić się z zamknięcia w samym sobie. Bóg zawsze zwycięża.

**Ks. Grzegorz Kucza**

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2007, t. 40, z. 2, s. 479–481

*Wierzyć w tego samego i tak samo. Ekumeniczna dogmatyka Dietricha Bonhoeffera*, red. Jarosław M. Lipniak, Świdnik 2006, 161 s.

W ramach serii wydawniczej Biblioteka Diecezji Świdnickiej, ukazała się praca zbiorowa pod redakcją ks. Jarosława M. Lipniaka pt. *Wierzyć w tego samego i tak samo. Ekumeniczna dogmatyka Dietricha Bonhoeffera*. Można sądzić, że inspiracją do napisania książki była przypadająca w minionym roku setna rocznica urodzin tego wybitnego teologa luterańskiego oraz zorganizowany we Wrocławiu w dniach od 3 do 8 II 2006 r. Międzynarodowy Kongres Bonhoefferowski. Wśród autorów artykułów składających się na powstanie książki znajdują się teologowie z Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, Papieskiej Akademii Teologicznej z Krakowa, Wyższego Seminarium Duchownego z Łomży, a także biskup Regensburga prof. G. L. Muller. Całość dzieła została podzielona na trzy części: 1. Wierzę w Boga Ojca Wszechmogącego..., 2. ...i w Jezusa Chrystusa, Syna Jego jedynego, Pana naszego..., 3. Wierzę w Ducha Świętego... Taka struktura przypomina wyznanie wiary zawarte w *Dużym katechizmie* Marcina Lutera. Autorzy artykułów ukazują ekumeniczny wymiar teologii Bonhoeffera. On sam zaś często podkreślał, że droga Kościoła i droga działalności ekumenicznej łączą się z sobą przez wezwanie do nawrócenia. Dietrich Bonhoeffer (1906–1945) należy do tych teologów luterańskich minionego wieku, którzy z całą pewnością ze względu na swoją twórczość oraz postawę życiową zasługują na uwagę. Jego teologia jest bowiem przedmiotem zainteresowania nie tylko teologów protestan-

ckich, ale również katolickich i prawosławnych. Ten fakt uzasadnia użycie w stosunku do jego refleksji teologicznej określenia „ekumeniczna dogmatyka”. Swoją twórczością wywarł on wpływ na takich teologów, jak: J. Robinson, J. Moltmann, J. B. Metz.

Bonhoeffer urodził się we Wrocławiu, w zamożnej rodzinie znanego profesora psychiatrii i neurologii Karla Bonhoeffera, z przekonania agnostyka. Jako młody student (studia rozpoczął, mając zaledwie 17 lat) uniwersytetu w Tybindze i Berlinie zetknął się z kręgiem teologii liberalnej. Studiował u A. von Harnacka i Reinholda Seeberga. Odbił także dodatkowe studia w Union Theological Seminary w Nowym Jorku. W 1927 r. pod kierunkiem prof. Reinholda Seeberga napisał rozprawę doktorską *Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*. Według niego, człowiek jest istotą stworzoną do życia we wspólnocie. Przez swoje życie oddziałuje na innych. Również w rozprawie habilitacyjnej *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie*, wydanej w 1931 r., Bonhoeffer widzi istotę życia chrześcijańskiego jednostki w religijnym życiu wspólnoty widzialnego Kościoła. Jego zdaniem, chrześcijanin, uczestnicząc w życiu wspólnoty Kościoła, uczestniczy niejako w życiu samego Boga. Niewątpliwie na osobowość Bonhoeffera wielki wpływ wywarł fakt dojścia Hitlera do władzy oraz związany poniekąd z tym wydarzeniem kryzys osobowości chrześcijańskiej. Po opublikowaniu rozprawy habilitacyjnej *Akt und Sein...*, dokonuje się u Bonhoeffera przemiana. Od tej chwili nie Kościół, lecz sam Jezus Chrystus staje się dla niego centralnym punktem chrześcijaństwa. Bonhoeffer uważany jest za inicjatora kierunków teologicznych lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych ubiegłego stulecia, określanych jako „chrześcijaństwo bezreligijne” lub „chrześcijaństwo świeckie”. Podstaw tej koncepcji należy szukać w kryzysie niemieckiego Kościoła okresu II wojny światowej. Nie chodzi jednak o propagowanie chrześcijaństwa bez dogmatów, bez Boga, bez sakramentów, bez Kościoła. Zdaniem Bonhoeffera, człowiek powinien szukać spotkania z Bogiem nie na granicy doczesności i poza doczesnością, ale w centrum doczesności. To właśnie świat ze świeckimi ludźmi i ich problemami staje się miejscem obecności i działania Boga. W tym świecie powinni być obecni chrześcijanie zaangażowani w przekazywanie Ewangelii. W ten sposób proklamował on epokę chrześcijaństwa „bezreligijnego”, albo inaczej „świeckiego”, która będzie w nowy sposób przekazywać zeświecczonemu człowiekowi prawdę Ewangelii. Miarą takiego chrześcijaństwa nie będzie jedynie wyznanie wiary, ale przede wszystkim naśladowanie Chrystusa poprzez zaangażowanie w najważniejsze, „świeckie” dziedziny życia społeczeństwa. W pewien sposób bonhoefferowska teologia laikatu znalazła swoje miejsce w kilkadziesiąt lat później na Soborze Watykańskim II (zob. dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam Actuositatem*), a w czasach nam bliższych w posynodalnej adhortacji apostołskiej Jana Pawła II *Christifideles laici*. Możemy powiedzieć, że Bonhoeffer odrzuca dominujące w teologii chrześcijańskiej podejście ontologiczne, natomiast wprowadza skrajną postać podejścia etyczno-egzystencjalnego. Zgodnie z Ewangelią, chrześcijanin jest zobowiązany do wzięcia swojego krzyża i naśladowania Chrystusa w służbie dla drugiego człowieka.

Na polskim rynku wydawniczym ukazały się polskie tłumaczenia niektórych prac Bonhoeffera, a także szereg pozycji poświęconych jego teologii. Na uwagę zasługuje pozycja E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer. Świadek Ewangelii w trudnych czasach*, (Bielsko-Biała 2003, s. 142), w której znajdujemy bogatą bibliografię Bonhoeffera, zarówno teksty opublikowane za jego życia, jak i jego teksty zebrane i opublikowane współcześnie. Mamy tu także bogaty zestaw literatury poświęconej Bonhoefferowi (dzieła biograficzne, monografie: interpretacje i badania oraz prace zbiorowe). Z ostatnich pozycji należy wymienić ponadto: ks. Bogusław Milerski, *Dietrich Bonhoeffer. Teolog chrześcijaństwa świeckiego*, [w:] *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, red. J. Majewski i J. Makowski,



Warszawa, Biblioteka „WIEZI” 2003, [30–39], s. 38–39); ks. Andrzej Napiórkowski, *Dietrich Bonhoeffer i jego wizja Kościoła*, Kraków, Wyd. PAT 2004; Werner Milstein, *Mieć miejsce w świecie. Dietrich Bonhoeffer na nowo odczytany*, Warszawa, Wyd. Verbinum 2006. Do grona publikacji poświęconych teologii i postaci tego wielkiego teologa luteńskiego i ekumenisty zaliczyć należy także pracę zbiorową pod redakcją ks. Jarosława M. Lipniaka, *Wierzyć w tego samego i tak samo. Ekumeniczna dogmatyka Dietricha Bonhoeffera*. Publikacja przybliży nam zarówno jego postać, jak i bogactwo refleksji teologicznej. Pozwala nam również odnaleźć ekumeniczne współbrzmienie wybranych wątków uprawianej przez niego teologii z katolicką dogmatyką.

**Ks. Grzegorz Kucza**

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2007, t. 40, z. 2, s. 481–485

**Michał Paluch**, *Traktat o zbawieniu*, [w:] *Dogmatyka*, t. 3, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2006, s. 233–507.

Kolejny, trzeci tom *Dogmatyki* przynosi dwa traktaty, które od razu zaskakują swoim zakresem. Pierwszy z nich to nauka o Bogu Jedynym, autorstwa J. Szymika, drugi zaś to soteriologia zredagowana przez M. Palucha. W obu przypadkach mamy do czynienia z „nieklasycznym” raczej – na tle współczesnych rozwiązań – ujęciem zakresu treści. Współcześnie przedstawia się raczej naukę o Bogu w całościowym wykładzie wraz z trynitologią, wychodząc z założenia, że chrześcijańska mowa o Bogu nie może radykalnie abstrahować od samoobjawienia Boga jako Trójcy. To zagadnienie domagałoby się dalszej dyskusji. Nasza uwaga kieruje się natomiast ku drugiemu traktatowi w tym tomie. Soteriologia na ogół bywa przedstawiana w łączności z chrystologią. Fakt, że tym razem została wydzielona jako samodzielny temat, zasługuje na szczególną uwagę. Wskażmy krótko na walory takiego zamysłu redaktorów serii. Soteriologia przedstawiana osobno może być ujęta szerzej niż tylko w ścisłym związku z chrystologią (który oczywiście nie może być usuwany na dalszy plan). Nie musi to być ułatwienie dla napisania podręcznika, bo potrzebne jest przecież jasne stwierdzenie zakresu danej dziedziny przedstawianej jako fragment pracy zbiorowej. Jednak jawi się tutaj szansa na ukazanie powiązań między różnymi zagadnieniami teologicznymi rozszanymi w różnych traktatach, powiązań, które występują właśnie w obrębie problematyki soteriologicznej. Ponadto taka względna odrębność traktatu pozwala na bardziej wnikliwe i wyczerpujące omówienie stosownego materiału. Autor traktatu o zbawieniu otrzymuje więc szansę na napisanie pracy, której poprzedniczką (jako podręcznikowy traktat, porównywalny pod względem objętości) na naszym polskim rynku literatury teologicznej jest dopiero soteriologia W. Granata z roku 1960 (a i tamta była w specyficzny sposób połączona z eklezjologią)!

Całościowa prezentacja soteriologii od czasu odejścia od ujęć neoscholastycznych nie posiada jasnych wzorców. Podstawą tego faktu jest wspomniana przez autora już we wstępie (s. 237) wielość motywów przedstawiających zbawienie, niesprowadzalna do jednego schematu. Wobec tego interesująca jest już sama propozycja struktury traktatu. Michał Paluch tylko w pewnej mierze bazuje na typowym schemacie: podstawy biblijne – rozwój historyczny – rozważana systematycznie. W rzeczywistości zagadnienia biblijne przewijają się

przez całą pracę, podobnie myśl poszczególnych teologów. Samo przedstawienie przypomina wykres paraboli: pierwsza, stosunkowo nieduża część, zatytułowana „Szkic historii soteriologii” (s. 256–286), obejmująca także podstawy biblijne, wprowadza w całe zagadnienie i tłumaczy, dlaczego w centrum uwagi znajdzie się za chwilę Krzyż Chrystusa („Modele wyjaśniania zbawienia związane ze śmiercią Chrystusa”, s. 287–378). Po tym punkcie szczytowym następuje dalsza część: niezbędne dopowiedzenie do koncentracji na zbawczej roli Krzyża, czyli uwzględnienie całości życia oraz całej Paschy Chrystusa (s. 379–434). Część ostatnia („Jezus Chrystus – jedyny Pośrednik Nowego Przymierza”, s. 435–445) stanowi podsumowujące spojrzenie na przebytą drogę, oparte na podstawowym przekonaniu wiary Kościoła o Chrystusie, jedynym Pośredniku zbawienia. Tak rysuje się zasadnicza struktura traktatu. Autor uzyskuje przez nią ważną koncentrację na tematyce, która dla teologii łacińskiej i dziedziczącej ją współczesnej europejskiej myśli teologicznej ma znaczenie podstawowe, czyli na teologii Krzyża. Zaznajomienie się z treścią pracy pokaże, że autor nie tylko chce solidnie przekazać poszczególne wątki tej wielokształtnej konstrukcji teologicznej, ale też mocno angażuje się w piętnowanie nadużyć, prowadzących do szkodliwych zgoła wniosków, żyjących albo podejrzewanych nadal – jeśli nie w teologii, to w pobożności części chrześcijan.

Wypada teraz bliżej przyjrzeć się strukturze i treściom tego „parabolicznego” wykładu. W „Zagadnieniach wstępnych” (s. 235–255) autor rysuje na czterech płaszczyznach horyzont rozważań: 1) zastanawia się nad zakresem i miejscem soteriologii w całości dogmatyki; 2) próbuje w ciekawym ujęciu umiejscowić pytania współczesnego człowieka o zbawienie, do których winna odnieść się soteriologia (szkoda, że nie wraca pod koniec pracy do tych pytań wstępnych); 3) szkicuje specyfikę chrześcijańskiego rozumienia zbawienia w spotkaniu z innymi religiami; 4) daje przegląd „Głównych wypowiedzi Magisterium Kościoła”. Potem następuje wspomniany „Szkic historii soteriologii”. W pierwszej części, obejmującej omówienie treści soteriologicznych ST i NT, autor w usystematyzowany, skondensowany, a przede wszystkim kompetentny sposób referuje zręby nauki biblijnej. Druga część jest prezentacją rozwoju historycznego refleksji nad zbawieniem. Wobec bogactwa myśli, które czekają na przedstawienie, a których wielość mogłaby czytelnika wprowadzić w zamęt, autor od razu sugeruje inne rozwiązanie: Prezentacja historyczno-dogmatyczna pozostaje na etapie szkicu opartego na ukazaniu kilku znaczących czy nawet przełomowych koncepcji, by ciężar szczegółowej analizy poglądów z przeszłości przerzucić na dalszy ciąg książki, obejmujący już refleksję systematyczną. W tym miejscu autor zdąży jednak zarysować istotne uzasadnienie dalszego sposobu ujęcia treści. Pokazuje bowiem, jak przełomowa dla Zachodu koncepcja św. Anzelma z Canterbury uległa zniekształceniom i jak konieczne jest dziś oczyszczenie podstawowych kategorii soteriologicznych z niewłaściwych skojarzeń.

Tak w naturalny sposób otwiera się najważniejszy dział „Modele wyjaśniania zbawienia związane ze śmiercią Chrystusa”. Konstrukcja przedstawienia zostaje oparta na czterech podstawowych motywach: „ofiara”, „odkupienie”, „zadośćuczynienie”, „zastępstwo”. Wyraźnie daje się dostrzec ważną intencję autora: wprowadzenie w świat pojęć pokrytych patyną czasu i obarczonych nieporozumieniami domaga się pobudzenia myśli, pokazania, że tematy te są aktualne także dziś. Stąd cały blok tych rozważań zaczyna się od zarysowania koncepcji R. Girarda, dotyczącej ofiary i postawienia pytań, domagających się uważnej teologicznej analizy. Po takim wprowadzeniu autor przechodzi do analizy rozumienia ofiary w ST i NT. Ta część wykładu, choć jest nadal podręcznikową syntezą, przynosi znakomite wyjaśnienie biblijnego rozumienia ofiary. Następujący dalej przegląd danych z Tradycji zostaje oparty na myśli św. Augustyna oraz na stosownych wyjątkach dokumentów soboru trydenckiego. Warto podkreślić, że autor tutaj umiejętnie zwraca

ca uwagę na potrzebę kontekstualizacji wypowiedzi Tridentinum, bowiem pozostawienie jej bez wyjaśnień pozostawia dwuznaczności. W drugim motywie – „odkupienie” – autor wyjaśnia jego sens biblijny, a potem przede wszystkim pokazuje historię zmagania z „teorią praw szatana”. Dział poświęcony zadośćuczynieniu wypełnia syntetyczne omówienie koncepcji św. Anzelma i wyważona próba jej oceny. Motyw zastępstwa służy autorowi przede wszystkim do przedstawienia zrębów myśli reformatorów, skoncentrowanych na karnej substytucji. To omówienie prowadzi siłą rzeczy do krytyki i wyjaśnień w rozumieniu zastępstwa. Ostatecznie autor proponuje rozumieć zastępstwo jako „wstawienniczą reprezentację” (s. 365).

Część skoncentrowana na teologii Krzyża kończy się dopowiedzeniem na temat „konieczności” śmierci Chrystusa. Wykład opiera się na Tomaszowym rozróżnieniu między przyczyną pierwszą a wtórą.

Następna część uzupełnia omówioną część główną. Pod nagłówkiem „Modele wyjaśniania zbawienia związane z całym życiem (i zmartwychwstaniem) Chrystusa” autor mieści szereg koncepcji, które systematyzuje w trzy nurty: „objawienie”, „przebóstwienie”, „rekapitulacja”. Pierwszy z nich obejmuje szerokim łukiem myśl biblijną i najnowsze wypowiedzi Kościoła (KDK 22, RH 10). Dopiero następne odwołują się do spodziewanych tutaj wątków teologii greckiej. W przedstawieniu idei przebóstwienia daje się zauważyć słuszną koncentrację na odsunięciu niebezpieczeństwa soteriologicznego monofizytyzmu i niedoceniaenia ludzkiej wolności.

Swoisty zabieg redaktorski stanowi „Dodatek” pomieszczony na kolejnych stronach. Zawiera on krótkie omówienie soteriologii św. Tomasza z Akwinu, ukazanej tu jako synteza wielu omówionych wątków. Autor przypomina więc zagadnienie motywu wcielenia, omawia sam problem umiejscowienia soteriologii w *Summie teologicznej*, by w końcu z typowych czterech motywów Tomaszowych omówić jeden, który pozostał jeszcze niewspomniany, to jest „zasługę”, a także koncepcję, która tu zyskuje miano modelu: „Przyczynowość sprawcza narzędna człowieczeństwa Chrystusa”.

W ostatniej głównej części autor pokazuje, jak wszystkie motywy w nauce o zbawieniu spotykają się w idei Chrystusa Jedyne Pośrednika. Jest to więc ważny integrujący moment w prezentacji, która wielość motywów stara się określić jako „polifonię” prawdy (s. 237).

Po krótkim zakończeniu następują jeszcze dwa „Dodatki”. Pierwszy dotyczy rozbudzonej przez R. Girarda kontrowersji wokół właściwego pojmowania idei „kozła ofiarnego”, wspieranej na starotestamentowym rycie (Kpł 16) (s. 448–458). Drugi przynosi omówienie istotnej współczesnej kontrowersji dotyczącej „zbawczej funkcji innych religii”, którą można w skrócie określić jako implementację Deklaracji „Dominus Jesus” do dyskusji z tezami J. Dupuisa (s. 459–466).

Zgodnie z przyjętą formą całej serii podręcznika, treść wykładu uzupełniona jest o propozycje ćwiczeń oraz o teksty źródłowe. Te ostatnie dają wgląd w kluczowe motywy soteriologiczne omówione przez autora. Całość zamykają pomocne indeksy osób i rzeczy oraz słowniczek podstawowych pojęć.

W powyższym dość obszernym przedstawieniu struktury treści podręcznika zamieściliśmy już pewne sugestie dotyczące jego oceny. Wydaje się, że Michał Paluch wybrał sposób prezentacji materiału, który w odpowiedni sposób godzi punkt ciężkości myślenia „człowieka Zachodu” (w naszym kraju na ogół mocno związanego z pobożnością ludową, podkreślającą elementy pasywne), a więc koncentrację na teologii Krzyża, z potrzebą ukazania możliwie kompletnej panoramy idei soteriologicznych. Skoncentrował się przy tym na usuwaniu błędów i niepoprawnych skojarzeń, charakterystycznych dla staurocentrycznej soteriologii. Podkreślić tu trzeba zwłaszcza należyte pogłębienie biblijno-teolo-

giczne, umożliwiające usunięcie fatalnego kojarzenia ofiary z agresją, „soteriologicznego zwarcia” (wyładowanie gniewu Bożego na Chrystusie), pojmowania odkupienia jako „handlu” i innych. Ta część podręcznika będzie nie tylko źródłem wiedzy dla poszukującego wiedzy studenta, ale zapewne będzie też pomocna dla wszystkich osób poszukujących w podręcznikowych syntezach punktów odniesienia na rozległym polu dyskusji soteriologicznych.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na podejście autora, który jest dominikaninem, do myśli św. Tomasza. Już w części poświęconej Krzyżowi można było domyślać się kluczowego znaczenia myśli Akwinaty: trzy z czterech pojęć stanowiących osnowę wykładu pochodzą z Tomaszowego ujęcia zbawczego znaczenia Męki Chrystusa (zadośćuczynienie, ofiara, odkupienie). W „Dodatku”, który w jakiejś mierze stawia myśl Tomasza jako syntezującą różne nurty, będzie miejsce na omówienie czwartego pojęcia, czyli zasługi. Zatem z jednej strony autor przedstawia myśl Tomasza w punkcie spotkania różnych „tradycji” soteriologicznych, słusznie stwierdzając, że to ona została przyjęta jako synteza, „która przez wieki prowadziła katolickich teologów” (s. 417). Z drugiej jednak strony zamieszczona dopiero w „Dodatku” teologia Tomasza nie zabiera własnego głosu innym teologom i rozwijanym przez nich modelom (co było często problemem przedstawień neoscholastycznych). To cenny walor tej pracy, pokazujący, jak autor w omawianiu materiału pełnego napięć stara się o zachowanie równowagi, także dotyczącej wielości źródeł.

Silną stroną pracy jest też zdecydowana systematyka. W omówionym podziale na poszczególne nurty myślowe autor wychwytuje niemal wszystkie zasadnicze ujęcia soteriologii. Dzięki tej systematyce czytelnik zapoznający się z materiałem może odnaleźć w nagromadzeniu motywów poszukiwaną „polifonię prawdy”.

Przy wprowadzaniu w nowe tematy daje się rozpoznać charakterystyczny sposób podejścia autora: odwołuje się on często do współczesnych problemów interpretacyjnych związanych z danym motywem soteriologicznym, stawia pytania, by potem dopiero, niejako wciągnąwszy czytelnika w potrzebę poszukiwań, wrócić do systematycznego wykładu.

Dodać trzeba, że praca napisana jest komunikatywnym językiem, w wielu miejscach autor stosuje figury stylistyczne, zapraszające do dyskusji albo do chwili własnego namysłu.

Próba podręcznikowego przedstawienia (obarczona ścisłym reżimem objętościowym pracy) całej obszernej panoramy soteriologii zawsze będzie nosiła ryzyko dokonywania wyborów i skrótów. Spróbujmy więc bez doszukiwania się spraw o drugorzędnym znaczeniu podsunąć tylko kwestie najistotniejsze, które pozostawiają pewien niedosyt. Przede wszystkim zabrakło tu szerszego nawiązania do współcześnie nośnych zagadnień teologii wyzwolenia, charakterystyki wybranych wątków, zarówno zdecydowanie wątpliwych czy błędnych, poddanych krytyce przez Kongregację Nauki Wiary, jak i tych, które – w odróżnieniu od koncepcji staurocentrycznej czy inkarnacyjnej – rozwijają się nadal w różnych częściach świata w koncentracji na Jezusowym przepowiadaniu królestwa Bożego. Ten problem spotyka się z pewną ogólniejszą powściągliwością autora w omawianiu współczesnych ujęć soteriologii. Wydaje się, że praca zyskałaby jeszcze bardziej na walorach dzieła współczesnego, gdyby przy prezentacji poszczególnych motywów soteriologicznych dodać poglądy nowszych autorów, być może pojawiłyby się też wówczas dalsze precyzacje zagadnień. Trzeba to podkreślić szczególnie w odniesieniu do brakującej myśli H. U. von Balthasara. Pozwoliłaby ona sporo wnieść w szereg omawianych wątków, na przykład w zagadnienie zastępstwa, które w podręczniku słusznie zostało omówione w kontekście kontrowersyjnej idei zastępstwa w karze, ale nie zostało uzupełnione o współczesną dyskusję, w której głos Balthasara wydaje się już należeć do klasyki. Myśl K. Rahnera mogłaby zostać dodana do tematyki staurologicznej, ale przede wszystkim nadałaby współ-

czesne znamię soteriologii inkarnacyjnej, odwołującej się chociażby do zarysowanej idei objawienia (pełni człowieczeństwa).

Wydaje się też, że prezentacja myśli R. Girarda godna jest polemiki. Badacz ten, wchodząc w dziedzinę teologii od strony antropologii kultury, a zatem porównawczych badań religii jako zjawisk kulturowych, dochodzi do tez, które zadają kłam jego strukturalistycznemu punktowi wyjścia i stawiają przekaz biblijny ST i NT w opozycji do założeń teorii mimetycznej. W omawianym podręczniku poglądy Girarda służą właściwie jedynie zaintrygowaniu słuchacza koncepcją ofiary. Tymczasem warto byłoby pokazać także, że myślą Girarda zajęli się bliżej teolodzy, zwłaszcza R. Schwager, który konsekwentnie budował projekt soteriologii, niosącej przesłanie o chrześcijańskim sprzeciwie wobec przemocy.

Koncentracja na klasycznych ujęciach soteriologii przesłoniła także epokę debat poświeceniowych. Wspomniany jest E. Kant z jego tezą o nieprzekazywalności winy, a dziewiętnastowieczna krytyka religii, będąca faktycznie krytyką soteriologii, znajduje jedynie skromny oddźwięk we wstępnym zarysowaniu sytuacji współczesnego człowieka pytającego o zbawienie. Tu dość uzasadniona jawi się jednak wątpliwość, czy zamierzony na określoną objętość podręcznik mógłby unieść ciężar zagadnień odsyłających już w obszar teologii fundamentalnej. Pozostawiamy ją więc otwartą.

Nasze uwagi krytyczne koncentrują się zatem na swoistym wyciszeniu współczesnej debaty soteriologicznej. Nie umniejsza to jednak istotnie walorów podręcznika. Pozostaje on wykładem współczesnym, skoncentrowanym głównie na „uwspółcześnieniu” klasycznych wątków soteriologicznych. Czytelnik znajdzie tu więc przemyślany, dobrze usystematyzowany wykład bogatej doktryny, w którym mieści się spora liczba odwołań do źródeł z bogatej Tradycji Kościoła i solidne opracowanie źródeł biblijnych. Autor mądrze przeprowadza czytelnika przez meandry dwuznacznych modeli, rzucających cień nieraz także na współczesną teologię i pobożność. Wszystko to czyni językiem komunikatywnym, dając dużą radość zgłębiania treści jakże istotnych. Po niemal półwieczu od soteriologii W. Granata otrzymujemy cenną pracę, która – zgodnie z intencją jej autora – pobudzi zapewne w czytelnikach zachwyt polifonią prawdy o zbawieniu.

**Ks. Jacek Kempa**

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2007, t. 40, z. 2, s. 485–488

**Paul Oskamp, Rudolf Geel, *Gut predigen. Ein Grundkurs.*** Aus dem Niederländischen übersetzt von Klaus Blömer, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus 2001, 176 s.

Paul Oskamp, były rektor Teologicznego Seminarium „Hydepark” Holenderskiego Kościoła Reformowanego w Dorn, zajmuje się doskazywaniem proboszczów. Píše więc w tej publikacji głównie z pozycji homilety. Natomiast Rudolf Geel pracuje jako docent komunikacji językowej i retoryki na Uniwersytecie w Amsterdamie, jest autorem podręczników i powieści (s. 9). Píše w tym podręczniku głównie na tematy związane z retoryką. Dzięki tej współpracy problemy homiletyczne i retoryczne wzajemnie się przenikają, co tworzy interesujące opracowanie, które z języka holenderskiego na niemiecki przetłumaczył Klaus Blömer.

Celem tej publikacji jest pomóc kaznodziejom w przygotowaniu i wygłoszeniu kazania (s. 9). Przez kaznodziejów rozumieją autorzy wszystkich, którzy w chrześcijańskiej wspólnoty wiary powołani są do głoszenia słowa Bożego. Książkę podzielono na osiem rozdziałów, zawierających istotne założenia sztuki kaznodziejskiej. Zagadnienia teoretyczne ilustrują autorzy za pomocą wybranych cytatów z kazań, co ułatwia czytelnikowi śledzenie problemów. Chociaż książkę tę napisano z pozycji protestanckiej, to jednak uwzględniono w niej również niektóre publikacje z homiletyki katolickiej (np. R. Zerfass), czym zajął się Jan Besemer z Niemiec (s. 9–10).

W rozdziale I autorzy wprowadzają w zagadnienia homiletyczne, ukazując kaznodziejstwo jako rzemiosło (s. 11–18). Punktem wyjścia są wzajemne relacje pomiędzy retoryką i teorią kazania. Problem ten sięga refleksji św. Augustyna, który wykladał Pismo Święte jasnym i pięknym językiem, posługiwał się retorycznymi sposobami wyrażania myśli, ale nie ulegał retoryce kosztem słowa Bożego (s. 11). Kazanie musi być interesujące, istotne i wiarygodne, odznaczać się przejrzystą budową i żywym wykładem treści. I przeciwnie, niewłaściwością kazania jest nadmiar asocjacji myślowych, pomijanie problemów współczesnego świata i doświadczeń słuchaczy (s. 13). Kto chce kompetentnie mówić o Bogu i być słuchanym, ten powinien również ćwiczyć się w sztuce wymowy, której służy retoryka.

Rozdział II dotyczy procesu tworzenia kazania (s. 19–38), a punktem wyjścia jest tzw. cyrkiel retoryczny opracowany przez Gerta Otto z Niemiec. W myśl tego autora w tworzeniu kazania należy uwzględniać tekst biblijny, sytuację egzystencjalną słuchaczy, liturgię, literaturę kaznodziejską, język i styl oraz kompozycję mowy (s. 20–21). Praca ta odbywa się według pięciu etapów znanych ze starożytnej retoryki: 1) wynajdywanie treści biblijnych, liturgicznych i egzystencjalnych (*inventio*); 2) ustalanie kompozycji kazania (*dispositio*); 3) opracowanie językowe (*elocutio*); 4) przyswajanie treści (*memoria*); 5) wygłoszenie mowy (*actio/pronuntiatio*).

Wchodząc głębiej w sekrety mowy żywej, w rozdziale III autorzy zwracają uwagę na znaczenie narracji w głoszeniu kazań (s. 39–76). Narracja bowiem funkcjonuje w życiu codziennym, wyraża ludzkie przeżycia i dążenia, pobudza do refleksji i działania. Narracja odgrywa również ważną rolę w przekazie kerygmatu, tkwi bowiem swoimi korzeniami w Piśmie Świętym. Kaznodzieja winien zatem umiejętnie łączyć narrację z objaśnieniem i opisem, wiernie cytować i uwydatniać dialogi. Musi jednak wystrzegać się sformułowań populistycznych i akademickich. W rozwijaniu narracji mogą pomóc obrazowe opowiadania, anegdoty i legendy. Język narracyjny znajdzie zastosowanie zarówno w głoszeniu homilii (s. 55–62), jak i kazań do dzieci, które należy traktować jako normalnych ludzi. Nie należy jednak naśladować języka dziecięcego lub mówić w sposób infantylny (s. 72–76).

Kolejne rozdziały zawierają omówienie poszczególnych retorycznych i komunikacyjnych aspektów pracy kaznodziei, a w szczególności kompozycji i formy kazania, kontaktu kaznodziei ze słuchaczami, pisania i stylu kazania oraz jego wygłoszenia. Charakterystyczne jest określenie kazania mianem mowy pouczająco-przekonywującej (rozd. IV, s. 77–94), która w myśl starożytnej retoryki powinna zawierać wprowadzenie, opowiadanie, tezę, podziały, dowodzenie, obronę prawdy, podsumowanie i zakończenie (s. 77–78). Podobne elementy zawiera pierwsze kazanie Piotra (Dz 2,14-41) i są one aktualne we współczesnej posłudze słowa. Dlatego w kazaniu należy wykladać prawdy wiary, solidnie argumentować i przekonywać, czemu służy budowa kazania zaczerpnięta z psychologii uczenia się, pomocna w nauczaniu problemowym, opartym na stawianiu i rozwiązywaniu problemów (s. 88). Należy zatem jasno i jednoznacznie wyrazić orędzie, pamiętając, że kazanie nie jest podobne do strzelania ze śrutu, ale do kuli na większego zwierza (s. 89). Opowiadanie i wykład wzajemnie się uzupełniają i przenikają.

Istotny jest kontakt kaznodziei ze słuchaczami (rozdz. V), w czym ważną rolę odgrywają założenia teorii komunikacji interpersonalnej (s. 95–115). Należy zatem mówić rzeczowo, jasno, wpływać na sferę intelektualną i uczuciową słuchaczy, apelować i zachęcać. Pomaga w tym posługiwanie się bogatym słownictwem o znaczeniu poznawczym, uczuciowym i motywacyjnym, mówienie oparte na osobistych przeżyciach i świadectwie wiary, w sposób sugestywny i ujmujący słuchacza, m.in. przez umiejętne używanie form osobowych czasownika (s. 101–111). Kaznodzieja winien pamiętać, że język jest nie tylko formą komunikacji, ale narzędziem władzy, środkiem wywierania wpływu na drugiego człowieka, kazanie jest zarówno mową, jak i „namową”, czyli zachętą.

Podobnie jak w starożytnej retoryce, tak i we współczesnej homiletyce akcentuje się znaczenie pisania przemówienia (rozdz. VI, s. 116–128). Kaznodzieja może posługiwać się dwoma rodzajami pisania: pierwsze polega na gruntownym opracowaniu danego tematu, według ustalonego planu, drugie – na przelewaniu na papier swoich myśli i pomysłów, bardziej na zasadzie asocjacji. Obydwie metody pisania mogą pomóc, ale druga wydaje się być nieodzowna w pracy twórczej opartej na asocjacji. W pisaniu ważną rolę odgrywa przygotowanie materiału na określony temat i ustalenie celu kazania, redagowanie treści i korekta tekstu, która wymaga giętkości myślenia i jest ciągle możliwa na papierze, a jeszcze bardziej w komputerze (s. 119–127). Niewłaściwy jest perfekcjonizm w poprawianiu tekstu.

Z problemem pisania i głoszenia kazania wiąże się zagadnienie jego języka i stylu (rozdz. VII, s. 129–159). Każdy człowiek ma swój styl, a w przypadku kaznodziei powinien to być język konkretny, nieabstrakcyjny i naukowy (s. 153–154) – czasowniki są bardziej konkretne niż rzeczowniki (s. 154–155), obrazowy, zawierający porównania i dialogi (s. 130–133). Dlatego kazania należy pisać językiem potocznym na odpowiednim poziomie, unikać nadmiaru zdań wtrąconych, w opowiadaniu używać czasu przeszłego, a w argumentacji – teraźniejszego (s. 140–146). Na szczególną uwagę zasługuje staranne przygotowanie wstępu kazania, który powinien budzić u słuchaczy zainteresowanie tematem i zaufanie do kaznodziei, musi być urozmaicany, a nie szablonowy (s. 133–139). Podobnej staranności wymaga zakończenie kazania, które jako szczyt i zwornik jego treści utrwala główną myśl i w ciepłym apelu kieruje spojrzenie słuchaczy w przyszłość (s. 139–140).

W końcowym rozdziale autorzy piszą o wygłoszeniu kazania (s. 160–170). Należy je głosić językiem żywym i z pamięci, co nie oznacza uczenia się na pamięć, ale rzeczowe zapamiętywanie treści, za pomocą słów kluczowych i bloków myśli (s. 160–161). Czynniki procesu wygłoszenia są: swobodna postawa ciała, bez napięć, właściwe oddychanie i używanie głosu, dobra artykulacja, odpowiedni ton mowy i zróżnicowane tempo, właściwa mimika i gestykulacja oraz obserwowanie reakcji słuchaczy (s. 162–167). Kończącą refleksję poświęcono kaznodziei, który zgodnie z założeniami retoryki Arystotelesa, powinien dysponować trzema środkami: 1) słowem przybliżonym logicznie i rzeczowo argumentowanym (logos); 2) mówić wiarygodnie i budzić zaufanie (ethos); 3) odznaczać się umiejętnością wpływu na uczucia i postawy słuchaczy (pathos). Wymaga to intelektualnej, moralnej i emocjonalnej dojrzałości kaznodziei. Nie jest on aktorem, który gra określoną rolę, identyfikuje się z kimś, ale jest świadkiem wiary, który jednoznacznie i zdecydowanie staje po stronie głoszonej prawdy (s. 168–170).

W załączniku zamieszczono kwestionariusz z 22 grupami pytań do analizy kazania, które dotyczą recepcji jego treści i formy przez słuchaczy. Podano również objaśnienie 25 pojęć fachowych związanych z homiletyką i głoszeniem kazań. Podręcznik zamyka bibliografia zawierająca 73 pozycje (z homiletyki, retoryki i teorii komunikacji), z tego 55 w języku holenderskim, 15 w języku niemieckim (13 protestanckie, 2 katolickie), 2 po angielsku.

sku i 1 po francusku. Można więc mówić o częściowym wpływie homiletyki niemieckiej na holenderską, co wynika także z treści podręcznika.

Widzimy więc, że jest to typowy podręcznik z zakresu homiletyki formalnej i pracy twórczej kaznodziei. Ma on charakter interdyscyplinarny, łączy bowiem wiedzę z trzech dziedzin nauki: homiletyki, retoryki i teorii komunikacji, które to dyscypliny przenikają się wzajemnie. Po okresie krytycznego traktowania retoryki przez homiletów nastąpił wyraźny do niej powrót. Stało się to dzięki współpracy fachowców z dziedziny retoryki i homiletyki, a szkoda, że nie zaznaczono dokładnie, co który autor napisał. Podręcznik może być przydatny homiletom katolickim, tym bardziej że w homiletyce formalnej nie ma specjalnych różnic pomiędzy protestantami i katolikami. Podręcznik jest źródłowy, przejrzysty, praktyczny, zawiera cytaty z kaznodziejstwa. Śledzenie problemów ułatwiają jasno wypunktowane podziały treści, węzłowe zdania na marginesie oraz trzy schematy i jedna ilustracja. W polskiej homiletyce przydałby się podobny podręcznik, który ułatwiłby duszpasterzom i studentom kontakt z teorią. Za mało mamy ujęć całościowych, syntetycznych i praktycznych. Dlatego nasi homileci powinni bardziej popularyzować założenia posługi słowa oraz ilustrować je przykładami z praktyki kaznodziejskiej.

**Ks. Jan Twardy**

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2007, t. 40, z. 2, s. 488–490

**James J. Bacik, Kevin E. Anderson**, *A Light Unto My Path. Crafting Effective Homilies*, New York, Paulist Press/Mahwah 2006, 181 s.

Książka powstała przy współpracy duchownego i świeckiego. James J. Bacik jest kapłanem, teologiem, znanym duszpasterzem i kaznodzieją w uniwersyteckiej parafii Corpus Christi w stanie Ohio w USA. Natomiast jego przyjaciel Kevin E. Anderson jest psychologiem klinicznym i badaczem naukowym, znawcą duchowości życia codziennego. Tytuł książki: *Światło na mojej ścieżce* został zaczerpnięty z Psalmu 119,105 („Twoje słowo jest lampą dla moich kroków i światłem na mojej ścieżce”), a podtytuł przetłumaczony jako *Sztuka przygotowywania dobrych homilii* wskazuje na pracę twórczą kaznodziei.

Książka, którą zadedykowano teologowi – moralistce Richardowi McCormicowi SJ (1922–2000), zawiera sześć rozdziałów, aneks i literaturę poszerzającą. Rozdział I dotyczy natury i celu kazania (s. 9–21). James J. Bacik wskazuje na kontekst teologiczny i historię kaznodziejstwa, z nawiązaniem do nauki II Soboru Watykańskiego (s. 13). W odpowiedzi na to Kevin E. Anderson pisze, że kazanie jest owocem pracy twórczej, przekazywaniem mądrości w formie świadectwa i udzielaniem się łaski (s. 20–21). Z kolei J. Bacik zwraca uwagę na znaczenie w posłudze słowa osobistych opowiadań, np. w kazaniu pogrzebowym (s. 21).

W rozdziale II uwydatniono znaczenie kazania dla rozwoju osobowościowego jego głosiciela i słuchacza (s. 21–43). J. Bacik pisze, że warunkiem dobrego przygotowania kazania jest intelektualny, emocjonalny, moralny i fachowy rozwój osobowości kaznodziei. Powinien on dobrze znać teologię i posiadać nastawienie życiowe, praktyczne (s. 23–25). W związku z tym Anderson pisze o znaczeniu rozwoju osobowości kaznodziei w relacji do bliźnich w rodzinie i społeczeństwie, a także postuluje jego zrównoważenie pod wzglę-



dem seksualnym i kompetentne pełnienie posługi słowa (s. 40–41). Stąd też Bacik wnioskuje, że psychologia pomaga kaznodziei poznać siebie i słuchaczy.

W rozdziale III zwrócono uwagę na potrzebę znajomości wspólnoty słuchaczy słowa (s. 44–64). Według Bacika kaznodzieja powinien znać człowieka, który żyje w świecie postmodernistycznym, pozostaje pod wpływem mediów elektronicznych, doznaje pokusy relatywizmu moralnego, konsumpcyjnego stylu życia i problemów związanych z różnicami międzypokoleniowymi (s. 57–59). Natomiast Anderson wskazuje na makro- i mikrodoświadczenia wspólnoty (s. 59–61), uwydatnia problemy słuchaczy, a szczególnie te, które wiążą się z sytuacjami granicznymi. W związku z tym Bacik dzieli się spostrzeżeniami z rozmów ze studentami, którzy oczekują od kaznodziei odpowiedzi na aktualne, często kłopotliwe pytania (s. 62–64).

Rozdział IV dotyczy interpretacji Pisma Świętego (s. 65 n.), która ze swej natury jest trudna, gdyż wymaga nie tylko otwartego serca, ale i wiedzy kaznodziei (s. 65). W poznawaniu przesłania tekstu biblijnego należy m. in. uwzględniać sens literalny i pełniejszy, co Bacik uwydatnia na przykładzie przypowieści oraz innych wybranych tekstów biblijnych, które nasuwają problemy: Ef 5, 22 i Mt 27, 25 (s. 70). Istotne jest przy tym osobiste zaangażowanie kaznodziei w rozumienie tekstu. W nawiązaniu do refleksji kerygmatycznych, Anderson wskazuje na głód duchowy dzisiejszego człowieka i znaczenie psychologii głębi, co uwydatnia za pomocą pracy w grupie nad tekstem o miłości i pokorze Syna Bożego (J 13, 1–15). Z punktu widzenia psychologa ważne jest docenianie dialektycznej i normatywnej funkcji Pisma Świętego (s. 82).

Rozdział V poświęcono treści i funkcji homilii (s. 83–108). Jej przygotowaniu służy tematyczne podejście do tekstu biblijnego, polegające na uchwyceniu jego głównej myśli i odniesieniu jej do doświadczeń wspólnoty, w której ważną rolę odgrywają: napięcia egzystencjalne, seksualność, pieniądź, problemy społeczne. Dzięki temu powstaje dialog pomiędzy tekstem biblijnym a sytuacją egzystencjalną słuchaczy. Kaznodzieja winien także uwzględniać znaczenie okresu liturgicznego, w ramach którego głosi homilię. W odpowiedzi na to psycholog podkreśla, że homilia winna kształtować sumienia słuchaczy i wpływać na ich życie (s. 103–106).

W rozdziale VI autorzy zajęli się kompozycją i wygłoszeniem homilii (s. 109–147). J. Bacik pisze, że staranne przygotowanie do niej należy rozpoczynać możliwie wcześniej, aby dobrze wniknąć w czytania biblijne, uwydatniać temat główny, dzielić się przemyśleniami w grupie, a przy tym od zwykłych ludzi uczyć się spojrzenia na życie i jego problemy. W posłudze słowa trzeba posługiwać się opisem i narracją, korzystać z opowiadań z życia świętych i zwykłych ludzi, co ilustrują tzw. wspólne sytuacje pastoralne związane z głoszeniem homilii ślubnej i pogrzebowej (s. 137–138). Ważną rolę w tej pracy spełnia posługiwanie się doświadczeniami płynącymi ze sprzężenia zwrotnego (feedback). Psycholog natomiast zwraca uwagę na znaczenie pracy według etapów procesu twórczego, w czym pomaga rozwijająca się psychologia twórczości. Postuluje on, by w przygotowaniu kazania kierować się jasno postawionym celem, gdyż to działanie publiczne winno być celowe, łączyć treść, formę i proces tworzenia. Należy w nim uwzględnić aktualne problemy parafian, wnikać w problemy społeczne i interpretować je w świetle słowa Bożego (s. 140–147).

Obszerny aneks zawiera wyniki przebadania 2000 słuchaczy, inspirowanych przez 136 różnych kaznodziejów. Badania te przeprowadzono pod kątem języka oraz różnych rodzajów kaznodziejów i grup słuchaczy, a wyniki ilustrują zamieszczone tabele i zestawienia (s. 148–175). Na końcu autorzy uwydatnili perspektywy i sugestie prowadzenia dalszych badań w dziedzinie kaznodziejstwa (s. 175–178).

Można powiedzieć, że tego rodzaju ujęcie homiletyki jest pouczające, bo łączy wykład zasad i postulatów z wynikami z badań empirycznych. Autorzy podręcznika wskazują teoretykom i praktykom posługi słowa na głosy słuchaczy, co uczy kaznodziejów pokory i samokrytyki oraz utwierdza ich w przekonaniu o słuszności stosowanych metod. Charakterystyczne dla homiletyki amerykańskiej jest przystępne, konkretne i praktyczne przybliżanie zagadnień, bez nadmiernego teoretyzowania, które niejednokrotnie występuje w homiletyce niemieckojęzycznej. Załączona na końcu książki bibliografia zawiera publikacje podzielone na 6 grup, z zakresu: teorii posługi słowa, teologii i wprowadzenia do Pisma Świętego, słowników i komentarzy biblijnych, komentarzy do tekstów z lekcjonarza, czasopism teologicznych i kaznodziejskich. Wszystkie publikacje podane są w języku angielskim, a wśród nich jest 7 tłumaczeń dzieł pięciu autorów piszących w języku niemieckim: H. U. von Balthasar, K. Barth, H. Küng, K. Rahner, P. Tillich (s. 179–180). W ten sposób autorzy podręcznika ukazują pracę kaznodziei na płaszczyźnie hermeneutycznej, teologicznej i aktualizacyjnej. Wydaje się, że tego rodzaju publikacje celowe byłyby również w języku polskim, bowiem i nasi kaznodzieje potrzebują konkretnych i jasnych wskazań homiletów, a także powinni lepiej poznawać problemy swoich słuchaczy. Chcąc skutecznie głosić słowo Boże, trzeba wsłuchiwać się w głosy wiernych. Celowe jest zatem rozwijanie konkretnych form współpracy duchownych ze świeckim w ramach przygotowywania jednostki kaznodziejskiej, a szczególnie w dziedzinie aktualizacji kerygmatu. Wierzący psycholog mógłby wydatnie pomóc kaznodziei w poznawaniu i rozwiązywaniu zawiłych problemów egzystencjalnych. Homiletyka jest bowiem dyscypliną pastoralną o charakterze interdyscyplinarnym: teologicznym i antropologicznym.

**Ks. Jan Twardy**

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2007, t. 40, z. 2, s. 490–495

**Anna Mroczek**, *Arcybiskup Wincenty Kluczyński (1847–1917), życie i działalność*, Katowice 2004, 247 s.

Wśród wielu prac traktujących o dziejach Kościoła katolickiego na terenach byłego cesarstwa rosyjskiego oraz ZSRR, powstałych i wydanych w ostatnich latach w wielu różnych ośrodkach<sup>1</sup>, na uwagę zasługuje niewątpliwie dzieło Anny Mroczek o arcybiskupie mohylewskim Wincentym Kluczyńskim. Biografia tego hierarchy wydana została w ramach Biblioteki Teologicznej, serii wydawniczej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, prezentującej dorobek pracowników naukowych i doktorantów owego wydziału. Niewątpliwie ciekawa jest geneza tego dzieła, wyjaśniona nam przez jego autorkę we wstępie. Faktu powstania biografii arcybiskupa Kluczyńskiego nie należy wiązać tylko z zaobserwowanym w ostatnich latach wzrostem zainteresowania uczonych

<sup>1</sup> B. Czapliski, *Ks. Konstanty Budkiewicz (1867–1923), życie i działalność*, Katowice 2003; R. Dzwonkowski, *Kościół katolicki w ZSRR 1917–1939*, Lublin 1997; tenże, *Losy duchowieństwa katolickiego w ZSRR 1917–1939. Martyrologium*, Lublin 1998; A. Kozyrskaja, *Arcybiskup Edward Ropp. Życie i działalność (1851–1939)*, Lublin 2004; K. R. Prokop, *Pasterze i rządcy diecezji mińskiej, pińskiej i drohiczyńskiej*, Drohiczyn 2006.

dziejami Kościoła w Europie Wschodniej, związanym z wielkimi przemianami polityczno-społecznymi w tej części naszego kontynentu. Motywem podjęcia działań mających na celu opracowanie biografii arcybiskupa były przede wszystkim, jak pisze autorka, pojawiające się z kręgu Zgromadzenia Sióstr od Aniołów sygnały o potrzebie i chęci poznania przez siostry życiorysu założyciela ich zgromadzenia, którym był ks. Kluczyński, późniejszy metropolita mohylewski. Nie chodziło przy tym o dzieło hagiograficzne, mimo iż w 2001 r. rozpoczęto starania o beatyfikację arcybiskupa. Dobra pamięć, jaka zachowała się w zgromadzeniu o jego założycielu, pielęgnowany niemal od początku przez księdza Franciszka Rutkowskiego kult pamięci arcybiskupa, z którym jako jego kapelan był on blisko związany, przy jednoczesnym istnieniu skrajnie różnych opinii o tym hierarsze, były wystarczającym powodem, aby jego życie i działalność stały się tematem dysertacji naukowej. Misji napisania biografii owego hierarchy, bo tak należy nazwać w tym wypadku pracę nad stworzeniem owego dzieła, podjęła się jedna z członkiń założonego przez Kluczyńskiego zgromadzenia, Anna Mroczek, i od razu trzeba zaznaczyć, iż pod okiem swoich mistrzów wykonała to zadanie bardzo dobrze.

Praca została oparta na zróżnicowanym i bogatym materiale źródłowym pochodzącym z różnych archiwów, przede wszystkim archiwów watykańskich, rosyjskich, litewskich oraz polskich, wielu różnorodnych źródłach drukowanych, a także wielu opracowaniach. Oprócz ogromu zgromadzonych w ten sposób informacji, znaczną trudność w ich opracowaniu, jak stwierdza autorka, stanowiło zróżnicowanie językowe wielu zwłaszcza źródeł, które występują nie tylko w języku polskim i rosyjskim, ale także w językach: litewskim, włoskim, francuskim i niemieckim. Dodatkowym utrudnieniem był niewątpliwie fakt, iż źródła te często, o czym można przekonać się w trakcie lektury pracy, podawały skrajnie sprzeczne sądy, opinie, a nawet czasem fakty dotyczące życia i działalności metropolity, który – jak to już zostało wspomniane i niewątpliwie wspomniane jeszcze zostanie – był dla wielu postacią kontrowersyjną. Materiał źródłowy, z którego korzystała autorka, był więc nie tyleż różnorodny, co trudny do opracowania.

Praca poświęcona abp. Kluczyńskiemu zbudowana została zgodnie z regułami typowej biografii i ma konstrukcję chronologiczno-problemową. Składa się z sześciu rozdziałów ukazujących poszczególne etapy życia i działalności Kluczyńskiego na tle niezwykle skomplikowanych dziejów Kościoła pod berłem Romanowów. Tak więc pierwszy rozdział pracy, noszący tytuł „Kapłan, duszpasterz i wykładowca teologii”, przedstawia na początku w wielkim skrócie historię Kościoła katolickiego w Rosji od momentu powstania struktur diecezjalnych, co nastąpiło po dokonaniu przez Katarzynę II pierwszego rozbioru Polski. Zapoznanie czytelnika z dziejami Kościoła katolickiego, od początku silnie uzależnionego od prawosławnych władców imperium, niewątpliwie ułatwia zrozumienie postawy Kluczyńskiego w jego posłudze kapłana i biskupa. Dalej ów pierwszy rozdział pracy ukazuje najmłodsze lata życia Kluczyńskiego, jego drogę do kapłaństwa, w dalszej kolejności pracę w charakterze profesora i wychowawcy seminarium duchownego w Wilnie, a następnie asesora Kolegium Duchownego w Petersburgu.

Rozdział drugi prezentuje działalność ks. Kluczyńskiego jako założyciela i kierownika duchowego Zgromadzenia Sióstr od Aniołów, sióstr bezhabitowych, które – w dobie kasat klasztorów i ograniczania działalności zakonów na terenie nieprzyjaznego katolikom państwa – mogły lepiej niż inne zgromadzenia spełniać swoją misję, docierając do rozmaitych środowisk i przeciwdziałając dechrystianizacji. Warto zauważyć, jak wiele trudu kosztowało Kluczyńskiego stworzenie takiego zgromadzenia. Obok ogromnego wysiłku organizacyjnego ponosił on wielką odpowiedzialność jako jego kierownik duchowy. Powołanie zgromadzenia poprzedził długi okres modlitwy, przemyśleń, wątpliwości. Z kolei kierowanie nim to dla Kluczyńskiego nieustanne starania o wprowadzenie w życie jego regu-

ły i ukształtowanie go zgodnie ze swoją wizją. Ostatecznie jednak powstające w trudnych warunkach zgromadzenie okazało się być najtrwalszym osiągnięciem przyszłego metropolity. Dziełem, które przetrwało po dziś dzień i nadal przynosi owoce.

Kolejne trzy rozdziały należy potraktować łącznie, gdyż przedstawiają one posługę pasterską Kluczyńskiego jako metropolity mohylewskiego, któremu przyszło na stanowisku głowy Kościoła katolickiego w Rosji zmagać się z ogromnymi trudnościami natury organizacyjnej, politycznej oraz społecznej. Powołany na urząd metropolity w kwietniu 1910 r., pełnił swoją posługę do przyjęcia przez papieża jego rezygnacji z urzędu w lipcu 1914 r. Oczywiście tak jak dwa wcześniej omówione rozdziały, tak i część pracy poświęcona pracy Kluczyńskiego w archidiecezji mohylewskiej poprzedzona została krótkim nakreśleniem przez autorkę historii archidiecezji i sytuacji Kościoła na terenie Rosji, a także ogólnej sytuacji Kościoła za pontyfikatu św. Piusa X. Było to konieczne z uwagi na fakt, iż Kluczyński, jako metropolita mohylewski, stał się w Kościele nie tylko postacią o znaczeniu lokalnym. Z chwilą otrzymania nominacji na tak ważny urząd stawał się współodpowiedzialny za dzieje Kościoła w wymiarze powszechnym. Jako metropolita musiał utrzymywać stałe relacje ze Stolicą Apostolską, a na owe relacje z kolei wpływ miała ówczesna sytuacja społeczno-polityczna na świecie i stosunek papieżstwa do gwałtownie zmieniającej się wówczas rzeczywistości.

Cieszący się w teorii wieloma przywilejami zwierzchnik Kościoła katolickiego w Rosji był w istocie głęboko uzależniony od władzy państwowej i w swoich poczynaniach silnie kontrolowany. Uznawany za obcy, w odróżnieniu od związanej z państwem Cerkwi prawosławnej, Kościół katolicki był traktowany w sposób szczególny, poddany licznym represjom i szykanom. Utrudnienia administracyjne związane z budową kościołów, ograniczenia w działalności różnych instytucji kościelnych, wreszcie utrudnienia w swobodnym sprawowaniu praktyk religijnych przez wiernych sprawiały, że kierowanie archidiecezją mohylewską i całym Kościołem w Rosji nie było zadaniem łatwym. Do wyżej wymienionych trudności dochodził jeszcze fakt rozproszenia wiernych na całym obszarze państwa, brak księży, czy też takie kwestie, jak mieszane małżeństwa katolicko-prawosławne, sprawa zmiany wyznania, problem Kościoła unickiego, czy wreszcie duże zróżnicowanie narodowościowe mieszkających w Rosji katolików. Brak woli porozumienia ze strony władz, przy jednoczesnym braku zrozumienia dla trudnej i złożonej sytuacji katolicyzmu w Rosji ze strony Kurii Rzymskiej, powodowały piętrzenie się trudności i powstawanie wciąż nowych konfliktów między państwem a Kościołem.

W tej skomplikowanej sytuacji nie potrafił się Kluczyński jako metropolita odnaleźć, mimo iż początkowo energicznie zabrał się za rządy powierzoną mu owczarnią. Można jednak stwierdzić na podstawie przedstawionych nam przez autorkę faktów, że w decydujących momentach owej energii nowemu arcybiskupowi brakowało, zaś jego doświadczenia w kierowaniu ludźmi okazały się niewystarczające. Słabe od początku objęcia stanowiska zdrowie, nadwątłone dolegliwościami reumatycznymi, oraz często powtarzające się załamania nerwowe dopełniły klęski. Zniechęcony trudnościami rządów archidiecezją, a zwłaszcza problemem związanym z kwestią zmiany wyznania przez prawosławnych i ich przechodzenia na katolicyzm, postanowił Kluczyński w końcu zrezygnować z funkcji metropolity po zaledwie czterech latach rządów, po czym, schorowany, wyjechał na Krym, gdzie po trzech latach zmarł. Ostatnim latom jego życia poświęca autorka szósty i końcowy rozdział swojej pracy.

Dzięki dziełu Anny Mroczek możemy poznać nie tylko koleje życia oraz przebieg służby kapłańskiej Kluczyńskiego jako wykładowcy, wychowawcy, kierownika duchowego, a wreszcie metropolity mohylewskiego. Praca ta jest próbą głębszej analizy osobowości Kluczyńskiego. Próby autorki zmierzenia się z zasygnalizowanym wyżej problemem

niejednoznacznych i sprzecznych opinii o arcybiskupie, a także niewątpliwa klęska, jaką z ludzkiego punktu widzenia poniósł on jako zwierzchnik Kościoła katolickiego w Rosji, stały się pretekstem dla podjęcia starań o naszkicowanie portretu charakterologicznego opisywanego przez autorkę bohatera. Tylko bowiem takie ujęcie postaci Kluczyńskiego dało możliwie pełny i kompletny obraz jego życia i działalności oraz pozwoliło sformułować możliwie dokładną ocenę jego postaci.

Tu warto zaznaczyć, że – jak pisze autorka – już na początku działalności Kluczyńskiego w pełni ujawniły się cechy charakteru późniejszego metropolity, jak i sposób jego postępowania. Współcześni, zwłaszcza klerycy, ale także współpracownicy Kluczyńskiego w czasach jego pracy w seminarium podkreślali jego pracowitość, kompetencje i oddanie pełnionej misji, wielką ascezę, ale i swoistą zagadkowość. Wzorowemu wypełnianiu powierzonych mu obowiązków wykładowcy i wychowawcy towarzyszyło specyficzne zaangażowanie patriotyczne. Opierało się ono przede wszystkim na wykorzystywaniu swojego autorytetu wśród kleryków dla propagowania ojczystego języka, literatury oraz budzenia niechęci do zaborcy. Działalność tę, opierając się na wspomnieniach jednego z wychowanków Kluczyńskiego, scharakteryzowała autorka jako wykorzystywanie środków bezprawnych, ale nieuchwytnych przez rząd. Postępowanie przyszłego metropolity w tej kwestii było więc nacechowane niezwykle ostrożnością. Tak miało pozostać na zawsze. Tego rodzaju działalność, o ile przynosiła efekty w pracy z klerykami, nie mogła jednak w żadnym razie przynieść pozytywnych rezultatów na stanowisku głowy Kościoła katolickiego w Rosji. Ostrożność metropolity w stosunku do władz i jego próby ułożenia poprawnych relacji między władzami a Kościołem stały się podstawą do zarzucania metropolicie ugodowości, a nawet bojaźliwości wobec rządu. Skrytość charakteru posunięta nawet do ukrywania jego dobrych cech, takich jak cierpliwość i miłosierność, rodziła podejrzliwość wśród duchowieństwa i wiernych. Brak umiejętności zjednywania sobie ludzi oraz próby samodzielnego rozwiązania skomplikowanych problemów, przy naiwności arcybiskupa, myślącego, że uda mu się przechrzyć przebiegłość i – by użyć określenia autorki – „podłość” przeciwnika, doprowadziły do klęski próby prowadzenia przez Kluczyńskiego polityki romantycznego Wallenroda. Owa klęska przysłała niewątpliwie wielkie dokonania metropolity. Zdaniem autorki, posiadał on „wyczucie potrzeb Kościoła tamtych czasów”, dostrzegał potrzebę zaangażowania się w sprawy młodzieży, co w jego epoce było spojrzeniem nowatorskim. Zamierzenia te zresztą realizował. Podejmował także różnorodne akcje społeczne na rzecz najbiedniejszych, organizując kolonie, wspierając działalność sierocińców, przytułków i innych zakładów wychowawczych. Troszczył się także o wykształcenie i formację kapłanów. Ówczesny Kościół katolicki w Rosji potrzebował jednak nie tylko gorliwego duszpasterza, ale w równym stopniu także energicznego, otwartego, a jednocześnie odważnego przywódcy. Kluczyński nie był w stanie w ten sposób sprawować swojej misji. Tymczasem, zgodnie ze słowami autorki, problemów, które doprowadziły do rezygnacji metropolity z urzędu, nie udało się rozwiązać, były one ze względu na postawę władz problemami nie do rozwiązania. Kościół jednak musiał trwać i niestety nadchodziły dla niego jeszcze cięższe czasy.

Praca autorstwa A. Mroczek, w tak dogłębny i szczegółowy sposób analizująca życie i działalność metropolity Kluczyńskiego, nie jest wolna od pewnych dość drobnych zresztą niedociągnięć. Z błędów merytorycznych należy zwrócić uwagę na fakt, iż bp Nowak nie był biskupem krakowskim, jak go określiła autorka (s. 110). Późniejszy ordynariusz przemyski Anatol Nowak w omawianym przez autorkę czasie był biskupem sufraganiem w Krakowie. Stosowanie tego rodzaju uproszczeń nie powinno mieć miejsca, zwłaszcza w pracy naukowej z dziedziny historii Kościoła, gdyż biskupom pomocniczym nie przysługuje tytuł biskupa diecezji, w której nie są ordynariuszami. W kontekście osoby wyżej

wspomnianego hierarchy, warto zwrócić uwagę na uciążliwy fakt pomijania przez autorkę imion większości postaci. Podawanie samych tylko nazwisk w wielu wypadkach mija się z celem. Informacja, iż wielu z arystokratów stało się w Rosji apostatami „jak np. książę Radziwiłł, książę Drucki-Lubecki, Mirscy, Zenonowicz, Wojniłowicz, Bieliński” (s. 23), ma dość ograniczoną wartość, gdyż wskazuje jedynie na fakt ulegania przez tę określoną warstwę propagandzie antykatolickiej, ale nie precyzuje, których członków wymienionych rodów ów problem dotyczył. Kim byli i jakie funkcje pełnili? Rezygnacja autorki z podawania imion wielu postaci skutkuje tymczasem nie tylko obniżeniem wartości podawanych w pracy niektórych informacji, może także wprowadzać pewne nieporozumienia. Pierwszy arcybiskup metropolita mohylewski to Stanisław Bohusz-Siestrzeńcewicz. Bohusz – to pierwszy człon nazwiska, nie zaś imię, tak więc nie powinien on na kartach książki figurować jako B. Siestrzeńcewicz. To samo dotyczy biskupa płockiego, późniejszego metropolity warszawskiego Wincentego Chościaka-Popieła. Ów hierarcha, posługujący się również dwuczłonowym nazwiskiem, występuje w pracy jako biskup Popiel, arcybiskup Popiel lub W. Popiel, i może być mylony z unickim biskupem chełmskim Marcelim Popielem, zwłaszcza że brak imion w zamieszczonym na końcu pracy indeksie powoduje, że obaj ci dostojnicy występują jako jedna osoba. Nie wszyscy występujący w pracy hierarchowie posiadają też odpowiednie tytuły. Przywilej ten stał się udziałem nielicznych. Tymczasem nie wszyscy pewnie wiedzą, kim był abp H. Lisowski, czy bp Benisławski. Zapewne po pracę o metropolicie Kluczyńskim sięgną głównie specjaliści, którzy wiedzą, iż Lisowski to unicki arcybiskup Połocka, zaś Benisławski to koadiutor Siestrzeńcewicza w Mohylewie, jednakże nie wszyscy czytelnicy, przystępując do lektury biografii Kluczyńskiego, muszą posiadać tak szczegółową wiedzę o obsadzie wszystkich diecezji Kościoła katolickiego w Rosji w tym czasie. Problem pomyłek związanych z nazwiskami i tytułami poszczególnych hierarchów i brakiem imion postaci nie wyczerpuje się jednak w poruszonych wyżej przykładach. Tak więc nie wiadomo, o kogo autorce chodzi, kiedy pisząc o niektórych biskupach ordynariuszach, określa ich w następujący sposób: „bp płocki Popiel i Borowski” (s. 51). Zauważyć trzeba, że obaj hierarchowie, wspomniany wyżej Wincenty Chościak-Popiel oraz Kasper Borowski byli ordynariuszami płockimi, pierwszy w latach 1863–1875, drugi 1883–85. Nie sprawowali jednak w tej diecezji posługi równocześnie. Więcej, ich pontyfikaty przedzielał kilkuletni okres wakatu diecezji. Zastanawiać może, co skłoniło autorkę do zastosowania tak drastycznych wręcz skrótów, które w tak niekorzystny sposób odbiły się na treści dzieła. Wprowadzenie do pracy imion postaci, które w jakiś sposób wpisują się w życie i działalność Kluczyńskiego lub w epokę, w której żył, nie zwiększyłyby chyba w sposób dramatyczny rozmiarów dzieła. Oszczędności ostatecznie można byłoby poszukać we wspomnianym już indeksie, po zastosowaniu tam dwuszpalowego układu tekstu. To zresztą uwaga o charakterze technicznym, skierowana raczej do wydawcy niż do autorki. W owym indeksie, który oczywiście bardzo ułatwia korzystanie z pracy, można było z powodzeniem pominąć zajmujące dużo miejsca hasło: Wincenty Kluczyński. Zamykając listę potknąć i pomyłek związanych z nazwiskami i tytułaturą, warto może jeszcze zwrócić uwagę na błędną nazwę unickiej diecezji „chełmińskiej” (s. 19). Oczywiście chodzi o diecezję chełmską. Pojawiający się w pracy kardynał Mathien (s. 87) to arcybiskup Tuluzy kardynał François Mathieu. Nie wiadomo także, dlaczego autorka w przypadku jednego z najbardziej znanych księży archidiecezji w tym okresie stosuje w pracy formę nazwiska Około-Kulak zamiast Około-Kułek.

Wracając jednak do sprawy skrótów, warto zauważyć, że znamiona skrótowości noszą także pewne partie i konkretne fragmenty pracy. Trudno dociekać, w jakiej mierze są one wynikiem autorskiej kompozycji, a w jakiej następstwem dokonanych skrótów przed wydrukowaniem dzieła. Nie dociekając, w jaki sposób znalazły się one w pracy, warto zwró-

cić uwagę na sam fakt ich istnienia i stwierdzić, iż utrudniają lekturę książki, zmuszając do szukania w innych źródłach i pracach, kim był „ten” i „ów” biskup, książę, ksiądz, który nagle pojawia się na kartach pracy. Może we fragmencie dotyczącym instytucji Kolegium Duchownego, napisanym zresztą dość chaotycznie, warto było wyjaśnić bliżej, co stało się powodem ekskomunikowania bpa Staniewskiego przez Stolicę Apostolską. To tylko niektóre z przykładów usterek wspomnianego wyżej rodzaju.

Pewne zastrzeżenia może budzić także język pracy. Autorce zdarza się bowiem używać określeń, które stanowią dziedzictwo poprzedniej już chyba epoki. Wyrażenia takie, jak „masy ludowe” (s. 90), czy „obszarnicy” (s. 91), powinny być zastąpione innymi, nie przywołującymi wiadomych wspomnień określeniami. Nie używa się także terminu „abdykacja” (s. 118), na określenia rezygnacji biskupa z rządów diecezją, zaś wyrażenie „poznajomił” (s. 46), należy uznać za rusycyzm.

Można także zarzucić autorce, iż za bardzo w niektórych przypadkach broni swojego bohatera, nie posiadając ku temu odpowiednich argumentów. Za przykład może posłużyć sprawa „szydzenia” metropolity z języka litewskiego i litewskich pieśni. Argumenty, iż takie zachowanie jedynie „zdarzało się” Kluczyńskiemu i że czynił to „tak, żeby nie rzucało się to w oczy” (s. 41, 42), stanowią dość osobliwą próbę obrony hierarchy i jego negatywnego przecież zachowania.

Nie miejsce to jednak, aby wyliczać wszystkie wady omawianej pracy. Nie jest to celem autora niniejszych słów. Zasygnalizowane wyżej przypadki pojawienia się pewnych błędów nie są nagminne, a ciężar gatunkowy owych usterek należy uznać za niewielki. Z całą pewnością na koniec trzeba stwierdzić, że dobrze się stało, iż dysertacja o metropolacie Kluczyńskim została wydana i udostępniona szerszemu gronu odbiorców. Niewątpliwie bowiem godnie wypełnia ona lukę, jaką stanowi ciągły brak opracowań dotyczących dziejów Kościoła na Wschodzie oraz życia i działalności poszczególnych jego pasterzy.

**Roman Kawecki**

BOGUMIŁA WARZĄCHOWSKA

**IX Forum Sekcji Bibliotek Szkół Wyższych Stowarzyszenia Bibliotekarzy Polskich w Katowicach na temat: Problematyka księgozbiorów klasztornych i kościelnych**

15 II 2007 r. w siedzibie Biblioteki Teologicznej Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach odbyło się IX Forum Sekcji Bibliotek Szkół Wyższych Stowarzyszenia Bibliotekarzy Polskich w Katowicach. Problematyka księgozbiorów klasztornych i kościelnych przyciągnęła bibliotekarzy szkół wyższych całego środowiska śląskiego, a nawet zdecydowanie wykroczyła poza to środowisko. W forum uczestniczyli bowiem, obok bibliotekarzy praktyków różnych typów bibliotek, bibliotekoznawcy z Instytutu Bibliotekoznawstwa i Naukowej Uniwersytetu Śląskiego, przedstawiciele Federacji Bibliotek Kościelnych FIDES, osoby z instytucji pokrewnych bibliotekom – archiwów, muzeów i instytutów naukowo-badawczych oraz księża profesorowie z macierzystego Wydziału Teologicznego.

Zebranych gości powitała kierownik Biblioteki Teologicznej, mgr Bogumiła Warząchowska, a uroczystej inauguracji dokonał prodiakan Wydziału Teologicznego prof. dr hab. Antoni Reginek, który przybliżył znaczenie księgozbiorów kościelnych w strukturze istniejących bibliotek wydziałów teologicznych w Polsce. Oficjalne otwarcie forum przypadło w udziale Wielkiemu Kanclerzowi Wydziału Teologicznego Arcybiskupowi Damianowi Zimoniowi, który odniósł się do potrzeby istnienia nauk teologicznych wśród innych nauk akademickich, podkreślając równocześnie istotny wkład księgozbioru teologicznego w systemie biblioteczno-informacyjnym uniwersytetu.

„Biblioteka jest prawdziwym skarbem klasztoru. Bez niej jest on jak kuchnia bez kotła, stół bez potraw, rzeka bez ryb, ogród bez kwiatów, sakiewka bez pieniędzy, winnica bez winogron, wieża bez strażnika, dom bez sprzętów” – w tak płomiennym stylu wieku XIV rozwijano łacińską sentencję „Monasterium sine armario est quasi castrum sine armamentario – klasztor bez biblioteki jest jak armia bez broni”. Tymi słowami rozpoczęła swoje wystąpienie dr Jolanta Gwioździk z Instytutu Bibliotekoznawstwa i Informacji Naukowej UŚ. W referacie zatytułowanym „Historyczne księgozbiory klasztorne i kościelne” prelegentka wprowadziła słuchaczy w problematykę powstania i rozwoju bibliotek klasztornych oraz w organizację życia zakonnego. Jest oczywiste, że o charakterze analiz historycznych księgozbiorów klasztornych przesądza ich specyfika. Miejsce biblioteki w klasztorze precyzowały obowiązujące zakonne reguły, określające funkcję książki i czytelnictwa w życiu wspólnoty zakonnej. W dalszej części wystąpienia dr J. Gwioździk stwierdziła, że „w klasztorze lekturę traktowano jako tak ważne ćwiczenie w rozwoju duchowym, że obwarowano je sankcjami: wyznaczono zakonnice, któreby w ten czas, kiedy się Siostry czytaniem bawią, klasztor obiegały i wypatrywały, żeby się snadź siostra ospała nie nalazła, któraby albo próżnowała, albo gadki stroiła, i któraby czytania zaniedbawszy, nie tylko sama sobie, ale i innych turbująca była. Takową jeśli się (czego Boże nie daj) najdzie, niech raz i drugi szukają i napomną, a jeśli się nie polepszy, karaniu z Reguły postanowionemu tak podlega, aby się insze bały”. Słuchając tych słów, nasuwa się jedno



stwierdzenie, że w klasztorach nie tylko gromadzono zbiory, ale skutecznie je wykorzystywano na pożytek zgromadzenia.

Z monumentalnych bibliotek klasztornych przenosimy się w świat książki kościelnej, zwłaszcza w bogate XIX- i XX-wieczne kolekcje kapłańskie. Wiele jest ogólnych opracowań dotyczących bibliotek kościelnych, jednak niewiele prac poświęconych prywatnym bibliotekom kapłanów, tym bardziej cieszy fakt, że swoimi spostrzeżeniami na temat „Księgozbiorów kapłańskich na Śląsku w XIX i XX wieku” podzieliła się dr Weronika Pawłowicz z Biblioteki Śląskiej. Wiadomo, że wielu kapłanów zbierało książki, a motywowały ich do tego potrzeby, zainteresowania czytelnicze, naukowe, studia podejmowane w uniwersytetach polskich bądź zagranicznych. Przejrzenie choćby *Słownika pracowników książki polskiej* pozwala dostrzec, że olbrzymia grupa kapłanów na przestrzeni dziejów Polski, a tym samym i Śląska, posiadała znaczące księgozbiory. Z wystąpienia dr W. Pawłowicz wynika, że niektórzy proboszczowie zachęcali nawet swoich następców w parafii, aby i oni wzbogacali własne zbiory, przekazując posiadane woluminy „przełoż każdy swoje, co mieć będziesz, zapisz je tu w ten registr, zostaw, a więcej będzie; lepiej że stąd zdadzą się komu na co, niżeli po śmierci od ladakogo i nieznanącego się na nich rozebrane, i baby karty wydzierając nieznanące się na tym, do pieprzu schowania lub czego innego zażywają, czego napatrzyłem się”.

Prelegentka stwierdziła, że w zbiorach Biblioteki Wyższego Śląskiego Seminarium Duchownego oraz Biblioteki Kurii Archidiecezjalnej w Katowicach znajduje się wiele książek należących niegdyś do śląskich kapłanów. Przeprowadziła także kwerendę w Bibliotece Śląskiej, bowiem i tam trafiały fragmenty księgozbiorów księży.

Wygłoszone referaty dały znakomitą okazję do postawienia wielu pytań i pobudziły słuchających do dyskusji, którą ze względu na ograniczenia czasowe należało połączyć z przerwą na kawę.

Ze świata bibliotek klasztornych i księgozbiorów kapłańskich, po przerwie, przenieśliśmy się w świat bibliotek wirtualnych. „Działalność Federacji Bibliotek Kościelnych FIDES” przedstawiła mgr Gabriela Łącka. Z wypowiedzi prelegentki wynikało, że Federację powołała do życia Konferencja Episkopatu Polski w 1995 r. Obecnie FIDES zrzesza 88 bibliotek; w większości są to księżnice wydziałów teologicznych, wyższych seminariów duchownych, biblioteki zakonne i parafialne. Celem, jaki wyznaczyła sobie Federacja, zgodnie ze statutem, „stało się popieranie chrześcijańskiej doktryny podejmowania poczynań zgodnych z ewangelizacją oraz ożywienie duchem chrześcijańskim porządku doczesnego przez usprawnienie działalności polskich bibliotek kościelnych, wdrożenie postępu technicznego, a w szczególności komputeryzację prac bibliotecznych”. Mgr G. Łącka zwróciła także uwagę, że „członkiem zwyczajnym Federacji może być osoba fizyczna reprezentująca bibliotekę kościelną w Polsce, posiadająca osobowość prawną lub biblioteka na terenie Polski, należąca do kościelnej osoby prawnej, a także biblioteka uczelni lub innej instytucji pozostającej w całości lub w części pod nadzorem Kościoła Katolickiego”. Ukoronowaniem 15-letniej działalności Federacji było utworzenie w 2006 r. biblioteki cyfrowej.

Zagadnienie „Księgozbioru Wirtualnego Federacji Bibliotek Kościelnych FIDES” przybliżyła słuchaczom mgr Agata Muc. Referentka zasygnalizowała, że „Biblioteka Wirtualna Federacji FIDES powstała dzięki pomocy finansowej Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego RP oraz dzięki merytorycznemu wsparciu NASK. Jednak głównym inicjatorem, a obecnie jednostką zajmującą się konfiguracją i administracją projektu, jest Biuro ds. Rozwoju i Komputeryzacji Federacji Bibliotek Kościelnych FIDES, księgozbiór natomiast jest umieszczony na serwerze specjalnie przeznaczonym dla tego serwisu i obsługiwany przez polski program «dLibra», stworzony do budowy Bibliotek Cyfrowych przez specjalistów z Poznańskiego Centrum Superkomputerowo-Sieciowego”. Narzędzie to po-

zwala na umieszczenie zeskanowanych tekstów książek i czasopism w postaci cyfrowej w przestrzeni Internetu. Obecnie teologiczny księgozbiór wirtualny liczy zaledwie 85 pozycji, ale jest stale uzupełniany.

Ostatnie wystąpienie podczas forum przygotowane zostało przez mgr. inż. Andrzeja Jurka, informatyka Wydziału Teologicznego. Tematem pokazu był „FIDKAR – nowe narzędzie internetowe dla bibliotekarzy”.

Zwieńczeniem forum była ożywiona dyskusja, podsumowanie obrad i wnioski. Zastanawiano się zatem nad digitalizacją cennych XIX- i XX-wiecznych kolekcji kapłańskich oraz pokaźnych zasobów bibliotek klasztornych. Podzielono się uwagami i spostrzeżeniami dotyczącymi cyfryzacji własnych zbiorów bibliotecznych. Nie brakło także głosów związanych z pracami nad Śląską Biblioteką Cyfrową.

IX forum towarzyszyła interesująca wystawa zagranicznej literatury naukowej, przygotowanej przez IPS – International Publishing Service – dla całego środowiska bibliotecznego. Na ekspozycji zaprezentowano szerokie spektrum książki naukowej z uwzględnieniem publikacji z dziedziny nauk humanistycznych, w tym oczywiście teologicznych.

Ks. MAREK PANEK

## **Sprawozdanie z konferencji: „Filozofia a śmierć” (Katowice, 23 III 2007 r.)**

23 III 2007 r. odbyła się na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach konferencja naukowa pt. „Filozofia a śmierć”. Była to pierwsza konferencja zorganizowana przez Zakład Filozofii Chrześcijańskiej tego Wydziału. Ks. dr hab. Antoni Reginek, prodziekan Wydziału Teologicznego, przywitał, w imieniu organizatorów, wszystkich przybyłych gości. Wśród imiennie powitanych gości znaleźli się: Wielki Kanclerz Wydziału Teologicznego, ks. abp dr Damian Zimoń, prof. dr hab. Krzysztof Wieczorek (UŚ), który prowadził panelową część konferencji, oraz prelegenci: ks. dr hab. Mieczysław Bombik – prof. UKSW (Warszawa), dr hab. Bogdan Dembiński – prof. UŚ (Katowice), ks. dr hab. Jan Krokos – prof. UKSW (Warszawa), dr hab. Ireneusz Ziemiński – prof. US (Szczecin). Następnie głos zabrał ks. abp dr Damian Zimoń, który wyrażając radość z faktu zorganizowania konferencji przez Zakład Filozofii Chrześcijańskiej, wskazał na ogromne znaczenie filozofii w studium teologii oraz na wagę refleksji nad śmiercią w realiach współczesnego świata.

Po wystąpieniu Wielkiego Kanclerza rozpoczęła się część panelowa konferencji. Pierwszy referat, zatytułowany „Filozoficzne pojęcia śmierci”, wygłosił ks. M. Bombik. Referent stwierdził najpierw we wstępie, że jeśli nie wszyscy filozofowie odnotowani w historii podejmowali wprost czy pośrednio problematykę związaną ze śmiercią żywych organizmów, a przede wszystkim człowieka, to robiła to olbrzymia ich większość. Problematykę tę można porządkować, grupować i systematyzować ze względu na wyróżniane aspekty czy kryteria. Pojęcia śmierci, które tworzą ludzie, oparte są na charakterystycznej dla człowieka czynności intelektualnej zwanej negacją. Następnie ks. Bombik stwierdził, że tematu „Filozoficzne pojęcia śmierci” nie można dobrze omówić bez wcześniejszego, choćby tylko ramowego uwzględnienia biologicznego pojęcia śmierci, charakterystyki którego dokonał w kontekście punktów: biologiczna definicja śmierci, kryteria ustalania nastąpienia zgonu i empiryczne testy sprawdzające spełnienie kryteriów. Z kolei przy opisach filozoficznych pojęć śmierci trzeba uwzględnić następujące stanowiska: śmierć jako rozłączenie ciała i duszy, brak tego rodzaju rozłączenia, paralelizm – aspektywizm. W stanowisku pierwszym wyróżnia się jeszcze trzy modyfikacje: po rozłączeniu dusza przestaje natychmiast istnieć, po rozłączeniu dusza może jeszcze długo istnieć (ale nie wiecznie) i po rozłączeniu dusza istnieje wiecznie.

Drugi referat, wygłoszony przez B. Dembińskiego, nosił tytuł „Kilka uwag o warunkach filozoficznego dyskusowania o śmierci”. Referent analizował problem dotyczący ustalenia właściwych warunków dyskusowania o fenomenie śmierci. Zaproponował przeciwstawienie się dwóm powszechnie akceptowanym stanowiskom w tym względzie. W myśl pierwszego z nich śmierć jest kresem egzystencji. Tymczasem śmierć jest równie realna jak ludzka egzystencja, ponieważ śmierć może się pojawić w każdej chwili, zazwyczaj nagle i niespodziewanie. Zatem śmierć jest integralnym składnikiem egzystencji, jest naszą stałą i niezbywalną możliwością. Przy takim podejściu zasadniczo zmienia się zarówno rozumienie śmierci, jak i rozumienie egzystencji. Mając bowiem świadomość stałej możli-

wości nie-bycia, uzyskujemy dopiero właściwą perspektywę rozumienia samego bycia, które jawi się wtedy jako najwspanialszy dar. Stała możliwość śmierci rodzi w nas przede wszystkim postawę pokory wobec nas samych, świata, Boga oraz innych ludzi. Drugim stanowiskiem, któremu, zdaniem Dembińskiego, należy się przeciwstawić, jest przekonanie, że wieczność nie może się pojawić i nie pojawia się w horyzoncie realnej ludzkiej egzystencji. Ponieważ egzystencja jest naznaczona czasowością, śmierć zaś – wiecznością, zatem skoro wieczność ujawnia się dopiero w momencie śmierci, to w sposób oczywisty nie może ona dotyczyć i nigdy nie dotyczy naszego życia. Tymczasem należy sądzić, że jest inaczej. Obecny stan nauk pozwala zasadnie twierdzić, że ostateczny wymiar konstytuujący bycie tego, co nazywamy światem, jest wymiarem aczasowym i aprzestrzennym. Wolno więc wnosić, że nazywając ten beczasowy i nieprzestrzenny wymiar wiecznością, rozumiemy go jako niezbywalną i ostateczną podstawę tego, co rzeczywiste. W tym kontekście wieczność jawi się zatem jako stała obecność, przysługująca z istoty wszystkiemu, co w jakikolwiek sposób jest. Jeśli uznać taką możliwość, ludzka egzystencja nie okaże się zmierzaniem w stronę wieczności, lecz trwaniem w wieczności, stałą w niej obecnością. Śmierć zaś nie może być rozumiana jako kres czy koniec życia. Stanowi ona jedynie otwarcie na własną podstawę, powrót do źródła, ziszczenie się istoty samej egzystencji.

Po krótkiej przerwie kolejny referat wygłosił ks. J. Krokos, który próbował odpowiedzieć na pytanie: Czy śmierć jest przedmiotem filozofii? Już na wstępie zauważył, że jest faktem, iż problematyka śmierci uobecniła się w pracach filozofów wszystkich czasów. Nierozzerwalnie wpisała się ona w kulturę i jest jej wyznacznikiem. Wagę tej problematyki dla filozofii podkreśla to, że filozofia była utożsamiana z *meditatio mortis*. Tymczasem podczas analizy definicji śmierci okazuje się, że jest ona określana jako negacja życia. Problematyka śmierci w filozofii jest zatem zawsze problematyką życia, które pełniej objawia swoją osobliwość w obliczu śmierci. Obecność problematyki śmierci w pismach filozofów nie oznacza jednak twierdzącej odpowiedzi na tytułowe pytanie. Aby cokolwiek mogło być przedmiotem klasycznie pojętej filozofii, musi to być w punkcie wyjścia dostępne jakiemuś doświadczeniu. Tymczasem śmierć jest niedostępna ludzkiemu przeżyciu, ponieważ człowiek nigdy swojej śmierci nie doświadcza. Nie doświadczamy również śmierci drugiego. Przecież doświadczenie drugiego jako drugiego stanowi zawsze doświadczenie kogoś żyjącego. To, czego doświadczamy po zgonie drugiego, także nie jest śmiercią, lecz doświadczeniem jego ciała jako martwego. Tok wyводу doprowadził referenta do konkluzji, że śmierć nie może być przedmiotem filozofii w jej punkcie wyjścia, bowiem nie jest i nie może być przedmiotem doświadczenia. Nie wydaje się także, aby śmierć była przedmiotem filozofii jako określonego ukonstytuowanego systemu czy teorii. Tezy filozofii dotyczące śmierci nie denotują przecież żadnego przedmiotu ani stanu rzeczy, a są jedynie negacją życia. Przedmiotem filozofii może być jedynie życie. Natomiast śmierć, która jest antytezą życia, jako taka nie posiada własnej istoty, ale pozwala uchwycić osobliwość życia. W obliczu śmierci człowiek odkrywa sens własnego istnienia, a jednocześnie jego kruchość.

Ostatni referat w części panelowej nosił tytuł „Twoja śmierć: próba eksplikacji doświadczenia śmierci”. Autorem referatu był I. Ziemiński, który wskazał najpierw na pięć paradoksów związanych ze śmiercią. Owe paradoksy zostały częściowo ukazane w znanej tezie Epikura, iż dopóki jesteśmy my, nie ma śmierci, odkąd zaś jest śmierć, nie ma już nas. Paradoks epistemologiczny polega na tym, iż śmierć jako unicestwienie podmiotu nie może być przedmiotem doświadczenia, chociaż jest nieuchronna i pewna. Paradoks ontologiczny ukazuje, że chociaż śmierć jawi się jako nicość, to jednak jest rzeczywista. Paradoks aksjologiczny wyrasta z przekonania, iż śmierć, chociaż nie jest dostępna w doświadczeniu, to jednak stanowi absolutne zło dla człowieka. Paradoks moralny ukazuje ludzki egoizm:

dowiadując się o śmierci innych ludzi, odczuwamy ulgę, że sami pozostajemy przy życiu, kiedy natomiast sami umieramy, zazdrościmy innym dalszego życia. Paradoxs eschatologiczny wyrasta z przekonania, iż śmierć, jawiąc się jako nicłość, nie wyklucza nadziei na nieśmiertelność. Referent postawił tezę, że rozwiązaniem tych paradoksów jest opis śmierci z perspektywy drugiej osoby (Twoja śmierć). Taka perspektywa umożliwia – wbrew Epikurowi – doświadczenie śmierci jako realnej nicości i absolutnego zła. W człowieku istnieje też gotowość do poświęcenia życia za innych. Ta gotowość podważa tezę o egoizmie. Wreszcie po śmierci najbliższych dane jest nam doświadczenie ich dalszej obecności, co budzi nadzieję na życie wieczne. Doświadczenie Twojej obecności pomimo śmierci nie jest negacją Twojej śmierci, lecz uznaniem narzucającej się oczywistości, że nadal jesteś. Kluczowym problemem pozostaje, czy ta oczywistość ma charakter obiektywny. Referent stwierdził, że nie da się rozstrzygnąć tej kwestii bezdyskusyjnie, ponieważ nie dysponujemy żadnymi świadectwami niezależnymi od naszych przeżyć. Chociaż jednak moje doświadczenie Twojej obecności nie gwarantuje Twego rzeczywistego istnienia, nie musi ono być złudzeniem. Mogę na nim polegać, ponieważ wskazuje ono na Ciebie jako przedmiot mojej niegasnącej miłości.

Część panelowa konferencji zakończyła się dyskusją i podsumowaniem obrad, dokonanym przez prof. K. Wieczorka. W części popołudniowej uczestnicy konferencji spotkali się w czterech grupach problemowych.

Obrady w pierwszej grupie „Śmierć w tradycji filozoficznej” prowadził B. Dembiński. Pierwszym referentem był mgr Rafał Kur (UJ), który postawił pytanie: Śmierć Sokratesa czy samobójstwo Sokratesa? Następnie ks. dr hab. Mirosław Mróz, prof. UMK, rozważył problem „Doświadczenie śmierci a egzemplaryzm Chrystusa. Kilka uwag na kanwie myśli św. Tomasza z Akwinu”. W kręgu filozofii tomistycznej pozostawał również referat „Tomasza z Akwinu koncepcja człowieka a problem śmierci w świetle współczesnej eschatologii”, wygłoszony przez dr. Aleksandra Bańkę (UŚ). Z kolei mgr Anna Gasz (UŚ), opierając się na antropologii Friedricha Nietzschego, przedstawiła referat „Człowiek aporetyczny. Nieuchronność śmierci w doświadczeniu egzystencjalnym”. Koncepcję Maxa Schelera uczynili przedmiotem analizy mgr Katarzyna Częścik (UWr), która wygłosiła referat „Metodologia granic” i mgr Krzysztof Duda (PAT), omawiający „Śmierć w ujęciu Maxa Schelera”.

Obradom w drugiej grupie „Współcześni filozofowie o śmierci” przewodniczył I. Ziemniński. Pierwszym referentem był dr Marek Wójtowicz (UŚ), który przedstawił „Mikołaja Bierdiajewa koncepcję przewycięzania śmierci”. Dr Elżbieta Kotkowska (UAM) wygłosiła referat „«Tak trzeba» – analiza egzystencjalnego wyboru ku śmierci Dietricha Bonhoeffera i Pawła Florenskiego w perspektywie filozofii Simone Weil”. Dwa kolejne referaty dotyczyły rozumienia istoty kresu ludzkiego życia w interpretacji przedstawicieli filozofii spotkania. Dr hab. Józef L. Krakowiak (UW) zaprezentował tekst „Filozofia spotkania wobec śmierci”, a dr Andrzej Gielarowski (Ignatianum) – „Między samobójstwem a darem: śmierć za innego w filozofii Emmanuela Levinasa i Józefa Tischnera”. Ks. dr Witold Dorsz (UMK) omówił „Śmierć w perspektywie biograficznej w filozofii Juliana Mariasa”, a o. dr Roman Tomanek (UKSW) zaprezentował tekst „Józef M. Bocheński a śmierć”.

W trzeciej grupie „Antropologiczne aspekty śmierci” prowadzącym był ks. M. Bombik. Referat „Zagadnienie śmierci człowieka a megaparydygmat ewolucjonistyczny” wygłosił ks. dr Adam Świeżyński (UKSW), a ks. dr Jacek Tomczyk (UKSW) omówił „Fenomen śmierci Homo sapiens”. Następnie mgr Stanisław Wróblewski (UAM) przedstawił „Fundamenty ambiwalentnej postawy filozofii wobec czynu samobójczego”. Przedmiotem wystąpienia dr Korduli Świętorzeckiej (UKSW) była „Próba formalizacji arystotelesowskiego pojęcia zmiany substancjalnej”. Z kolei „Analiza logiczna pojęcia śmierci w naukach medycznych”

została przedstawiona przez dr Marię Gizdoń (Łaziska Grn.) i ks. mgr. Marka Porwolika. Ks. dr Witold Kania (UŚ) omówił „Problemy wokół definicji śmierci”.

Ks. J. Krokos prowadził obrady w grupie „Śmierć w wymiarach psychologicznym i społecznym”. Jako pierwsi wystąpili: mgr Jarosław Jastrzębski (UKSW) i dr Sławomir Ślaski (UKSW), którzy wygłosili referat „Śmierć a psychologiczne aspekty funkcjonowania człowieka”. Dr Antonina Sebesta (AP Kraków) przedstawiła problematykę śmierci górskiej w wystąpieniu „Między mitem i absurdem – fenomen śmierci górskiej”, a dr Arkadiusz Sołtysiak (UW) przedstawił temat „Ofiara z człowieka we współczesnym satanizmie”. O „Tabu śmierci. Dlaczego powstało? Dlaczego gaśnie?” mówił dr Jacek Kwaśniewski (Warszawa). Problematykę „Współczesna żałoba miejska – żałoba marginalizowana” omówił mgr Jakub Myszkowski (UW). Ostatnim referentem była s. dr Wiesława Tomaszewska (UKSW), która przedstawiła „Umieranie i śmierć jako wydarzenia egzystencjalne (na przykładach z literatury europejskiej)”.

Przed konferencją została wydana monografia: Marek Wójtowicz, Witold Kania (red.), *Filozofia a śmierć*, Katowice: FHU Kopalnia Skarbów s.c. 2007. W monografii zostały zamieszczone pełne wersje referatów wygłoszonych w ramach Konferencji.

## SPIS TREŚCI

### ARTYKUŁY

Beata Urbanek, Cierpienie duchowe Mesjasza w Ewangelii świętego Jana	277
Ks. Sławomir Zieliński, Podstawy apologetyki konstruktywnej Paula de Brogliego	285
Ks. Bartłomiej Kuźnik, Paradoksalne aspekty chrześcijaństwa w wybranych dziełach Henriego de Lubaca	300
Ks. Roman Chromy, Nadzieja w procesie teoretyczno-praktycznej aktualizacji objawionej prawdy według Claude'a Geffrégo	313
Ks. Andrzej Pastwa, <i>Officium „Proponendi et exponendi omnia”</i> (kan. 1432) <i>in favorem veritatis</i> . Znaczenie <i>animadveriones</i> obrońcy węzła w procesie o nieważność małżeństwa	328
Ks. Dariusz Walencik, Regulacja stanu prawnego nieruchomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego w trybie administracyjnym	339
Ks. Witold Kania, Kryterium śmierci mózgowej w perspektywie historycznej	350
Ks. Marek Kluz, Wychowanie chrześcijańskie w rodzinie w dobie permisywizmu moralnego	364
Edward Torończak SJ, Wybór podstawowy a konkretne wybory moralne	375
Ks. Jan Twardy, Kaznodziejskie oddziaływanie na sferę wolitywną słuchaczy	390
Ks. J ó z e f K r ę t o s z, Księgozbiory kościelne na terenie lwowskiej archidiecezji obrządku łacińskiego na przełomie XVIII/XIX w.	405
Ks. Bronisław Czaplicki, Katolicka działalność oświatowo-wychowawcza w Petersburgu w drugiej połowie XIX i na początku XX w. (do 1914 r.). Zarys problematyki	422

### MATERIAŁY

Ks. Dawid Szpek, Najnowsza publikacja Stanislao Loffredy w świetle dotychczasowych odkryć archeologicznych w Kafarnaum	435
Ks. Mieczysław Bombik, Filozoficzne pojęcia śmierci	441
Ks. Mariusz Trąba, Komunistyczne służby bezpieczeństwa wobec ministrantów w województwie katowickim (Informacja Wydziału IV Komitetu Wojewódzkiego Milicji Obywatelskiej w Katowicach z 1967 r.)	450
Ks. Jerzy Szymik, Teologia jako (roz)mowa o Bogu/człowieku	460

### RECENZJE

Timo Veijola, <i>Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium. Kapitel 1,1–16,17</i> (Ks. Zdzisław Małecki)	466
Martin Neher, <i>Wesen und Wirken der Weisheit in der Sapientia Salomonis</i> (Ks. Zdzisław Małecki)	467
Antonio García-Moreno, <i>Gesù Nazareno, il Re dei Giudei</i> (Ks. Janusz Wilk)	469
Franciszek Szulc, <i>Syn Boży w Pasterzu Hermasa. Świadectwo chrystologii judeochrześcijańskiej</i> (Ks. Wincenty Myszor)	472

Jan Żelazny, <i>Biskup Ojcem. Zarys eklezjologii syryjskiej na podstawie „Konstytucji apostołskich”</i> (Ks. Wincenty Myszor) .....	473
Wacław Hryniewicz, <i>Teraz trwa nadzieja. U podstaw chrześcijańskiego uniwersalizmu</i> (Ks. Grzegorz Kucza) .....	477
<i>Wierzyć w tego samego i tak samo. Ekumeniczna dogmatyka Dietricha Bonhoeffera</i> (Ks. Grzegorz Kucza) .....	479
Michał Paluch, <i>Traktat o zbawieniu</i> (Ks. Jacek Kempa) .....	481
Paul Oskamp, Rudolf Geel, <i>Gut predigen. Ein Grundkurs</i> (Ks. Jan Twardy) .	485
James J. Bacik, Kevin E. Anderson, <i>A Light Unto My Path. Crafting Effective Homilies</i> (Ks. Jan Twardy) .....	488
Anna Mroczek, <i>Arcybiskup Wincenty Kluczyński (1847–1917), życie i działalność</i> (Roman Kawecki) .....	490

#### SPRAWOZDANIA

Bogumiła Warzachowska, IX Forum Sekcji Bibliotek Szkół Wyższych Stowarzyszenia Bibliotekarzy Polskich w Katowicach na temat: Problematyka księgozbiorów klasztornych i kościelnych .....	496
Ks. Marek Panek, Sprawozdanie z konferencji: „Filozofia a śmierć” (Katowice, 23 III 2007 r.) .....	499

#### SUMMARIA

Beata Urbanek, <i>Spiritual Suffering of Messiah in the Gospel of Saint John</i>	284
Ks. Sławomir Zieliński, <i>Principes de l'apologétique constructive de Paul de Broglie</i> .....	299
Ks. Bartłomiej Kuźnik, <i>L'idée du paradoxe dans la théologie d'Henri de Lubac</i> .....	312
Ks. Roman Chromy, <i>L'espérance dans le procès de l'actualisation théorique-pratique de la vérité révélée chez Claude Geffré</i> .....	326
Ks. Andrzej Pastwa, <i>Officium „proponendi et exponendi omnia” (c. 1432) in favorem veritatis. Relevanz der animadversiones des Bandverteidigers im Eheprozess</i> .....	338
Ks. Dariusz Walencik, <i>Régulation de l'état juridique des biens immobiliers de l'Église Orthodoxe Autocéphale de Pologne par une voie administrative</i>	349
Ks. Witold Kania, <i>Brain Death Criteria in a Historical Perspective</i> .....	363
Ks. Marek Kluz, <i>Family Christian Education at the Age of Moral Permissivism</i> .....	374
Edward Torończak SJ, <i>Grundentscheidung und konkrete sittliche entscheidungen</i> .....	389
Ks. Jan Twardy, <i>Der Einfluss des Predigers auf den Willen der Predigt-hörer</i> .....	404
Ks. Józef Krętosz, <i>Church Collections of Books on the Area of the Lwów Archdiocese in the Latin Order on the Turn of the 19<sup>th</sup> Century</i> .....	421
Ks. Bronisław Czaplicki, <i>Католическая просветительно-педагогическая деятельность в Санкт-Петербурге во второй половине XIX и в начале XX в. Очерк</i> .....	434