

wrocławski **PRZEGLĄD** teologiczny

wrocławski

PRZEGLĄD

teologiczny

ISSN 1231-1731

Rok XVIII 2010 Nr 2

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu
18/2010/nr 2

OD REDAKCJI

Ten rok akademicki rozpoczęliśmy na naszej Uczelni bez Ojca Profesora Antoniego Kielbasy SDS. Jak na wytrawnego historyka przystało, zmarł w sześćsetną rocznicę Bitwy pod Grunwaldem. Jego przyjaciel, kard. Joachim Meissner napisał: „Ojciec Kielbasa stworzył w Trzebnicy prawdziwy most z Niemiec do Polski, od naszych czcicieli św. Jadwigi z Niemiec do wielu czcicieli św. Jadwigi na Śląsku. Ojciec Antoni jako Ślązak nadawał się do tego zadania. Zawsze był pomostem między Niemcami a Polską. Oprócz wysokiego poziomu wykształcenia i polskiej tożsamości był bardzo znany z niemieckiej kultury i języka niemieckiego. Dlatego był dla niemieckich pielgrzymów kompetentnym kustoszem grobu Świętej Jadwigi w Trzebnicy. Każdy – jak słyszałem – czuł się natychmiast przez niego przyjęty i od razu wchodził do wspólnoty wierzących katolików w Niemczech i w Polsce. Dlatego bardzo się cieszę, że Bazylika w Trzebnicy została wybrana na miejsce ostatniego spoczynku Ojca Antoniego Kielbasy, gdyż jego grób zawsze będzie ważnym punktem spotkania dla niemieckich pielgrzymów”.

O. Profesor pasjonował się historią. Można powiedzieć, że uwielbiał historyczne poszukiwania i dyskusje. Codziennym życiem pokazywał jednak, że nie zna nauki dla samej nauki. On naprawdę wierzył, że historia jest *nauczycielką życia*. Choć zostały po nim liczne publikacje, pozwolę więc sobie podkreślić, że był to człowiek głęboko zakorzeniony w środowisku, którego historią żył na co dzień. Zaangażowany na rzecz kultury lokalnej i podniesienia rangi ośrodka kultu św. Jadwigi z Trzebnicy, był duszą licznych uroczystości religijnych i patriotycznych w jej sanktuarium. Przyczynił się do powstania Muzeum Kultu św. Jadwigi, brał czynny udział w pracach Towarzystwa Miłośników Ziemi Trzebnickiej. Dzięki jego staraniom Stolica Apostolska przyznała w 2007 r. bazylice w Trzebnicy tytuł „Międzynarodowego Sanktuarium” oraz oznakowano „Ścieżki św. Jadwigi Śląskiej”. Angażował się w duszpasterstwo nauczycieli, podejmując z nimi liczne wyjazdy zagraniczne. W naturalny sposób stał się rzecznikiem pojednania narodu polskiego i niemieckiego.

Konsekwentnie, oprócz stopni naukowych przyznawano mu prestiżowe odznaczenia. W 1998 r. prezydent Republiki Federalnej Niemiec dr Roman Herzog przyznał mu Krzyż Zasługi RFN, w uznaniu szczególnych zasług na polu pojednania polsko-niemieckiego i szerzenia kultu św. Jadwigi. W 2000 r., z okazji 750. rocznicy uzyskania przez Trzebnicę praw miejskich, otrzymał godność Honorowego Obywatela Trzebnicy. W 2003 roku katolickie Stowarzyszenie *Civitas*

Christiana przyznało mu nagrodę im. Juliusza Ligonia, za wkład badawczy w poznanie dziejów Kościoła na Śląsku i popularyzację wiedzy historycznej o ziemi śląskiej. W 2005 r. prezydent Austrii Heinz Fischer przyznał mu Austriacki Krzyż Honorowy I Klasy w dziedzinie Nauki i Kultury, za podjęcie i przeprowadzenie wielu prac badawczych i opracowań, wiążących Śląsk z Austrią. W tym samym roku Towarzystwo Miłośników Ziemi Trzebnickiej przyznało mu tytuł *Europejczyka Roku 2005*, w uznaniu dla wielokierunkowej działalności na rzecz pojednania i współpracy narodów. W 2008 r. Rada Miejska Trzebnicy, na wniosek Towarzystwa Miłośników Ziemi Trzebnickiej, przyznała mu tytuł *Zasłużony dla Gminy Trzebnica*. W 2009 r., postanowieniem Prezydenta RP Lecha Kaczyńskiego, w uznaniu wybitnych zasług w kultywowaniu historii oraz upowszechnianiu kultury polskiej, oraz za zasługi w działalności na rzecz społeczności lokalnej, otrzymał jedno z najwyższych polskich odznaczeń - Krzyż Oficerski Orderu Odrodzenia Polski. W 2010 r. Samorząd Dolnego Śląska oraz Kraj Związkowy Dolnej Saksonii wyróżnił go *Nagrodą Kulturalną Śląska*. Laureatami tej nagrody są Polacy związani ze Śląskiem, którzy mają wybitne osiągnięcia kulturalne i przyczyniają się do pojednania między Polakami i Niemcami. Ostatnią nagrodą przyznaną ks. Kielbasie była Nagroda Kulturalna Dolnego Śląska *Silesia*. Uchwałę w tej sprawie podjęto na sesji Sejmiku Województwa Dolnośląskiego tydzień przed jego śmiercią. Miała mu być wręczona we wrześniu...

I została wręczona. Laudację wygłosił marszałek Województwa Dolnośląskiego, głos zabrał minister spraw wewnętrznych i sportu Kraju Związkowego Dolna Saksonia. Obecni byli dolnośląscy parlamentarzyści zasiadający w Sejmie, Senacie oraz w Parlamencie Europejskim. Przybył konsul generalny Niemiec, przedstawiciele Kościołów i związków wyznaniowych, rektorzy dolnośląskich Uczelni, reprezentanci świata kultury. Była obecna liczna grupa samorządowców z Ziemi Trzebnickiej oraz gości z Dolnej Saksonii. W Ratuszu uroczysto otwarto wystawę pt. „W hołdzie i dla chwały św. Jadwigi, patronki Śląska. Pamięci ks. prof. Antoniego Kielbasy SDS”. Widać było, że śp. Ojciec Profesor poprzez swoje badania historycznych dokumentów przywrócił naszym czasom i naszym Ziemiom nie tylko św. Jadwigę Śląską zanurzoną w codziennym życiu, ale też rozpałił w sercach wielu ludzi tego ducha, z jakim ta dwunastoletnia dziewczyna z Bawarii przybyła do Polski i Polskę pokochała.

* * *

W obliczu takich wydarzeń wszystko schodzi na dalszy plan. Powiem tylko, że Senat PWT wybrał mnie na prorektora ds. naukowo-dydaktycznych. Wobec tego nowym redaktorem naczelnym Książki Rektor mianował Ks. prof. ndzw. dr. hab. Andrzeja Nowickiego. Po trzech latach dziękuję więc Wszystkim za współpracę, a nowej Redakcji życzę z serca Bożego błogosławieństwa.

O. Kazimierz Lubowicki OMI
Redaktor naczelny

O. LESŁAW DANIEL CHRUPCAŁA OFM

MODLITWA PORANNA JEZUSA (Mk 1,35)

Ewangelista Marek zamknął pierwszy dzień misji publicznej Jezusa w ramach jednego dnia (Mk 1,21-39). Po przybyciu do Kafarnaum Jezus udał się w szabat do synagogi, gdzie najpierw nauczał, a następnie uzdrowił człowieka opętanego przez złego ducha (ww. 21-28). Później poszedł w towarzystwie dwóch uczniów do domu Szymona i Andrzeja, gdzie uleczył z gorączki teściową Szymona (ww. 29-31). Z nastaniem wieczoru, podczas gdy wszyscy mieszkańcy miasta tłoczyli się przed drzwiami domu, przynoszono do Jezusa wielu chorych i opętanych, a On ich uzdrawiał i egzorcyzmował (ww. 32-34). Po tak pracowicie spędzonym dniu, który przeciągnął się zapewne do późnych godzin nocnych, Jezus musiał być niewątpliwie zmęczony i Jego strudzone ciało domagało się zasłużonego odpoczynku. Tymczasem zamiast długim snem Jezus zakończył pierwszy dzień swojej działalności modlitwą w nader nietypowej scenarii. „Nad ranem, gdy jeszcze było ciemno, wstał, wyszedł i udał się na miejsce pustynne, i tam się modlił” (w. 35). Jeżeli fragment Mk 1,21-39 ma charakter programowy – jak twierdzą bibliści – i nakreśla kontury dalszej misji Jezusa, to obok nauczania, uzdrawiania chorych i wyrzucania złych duchów nieodłącznym elementem tego działania będzie również modlitwa¹.

I. MOTYW MODLITWY W EWANGELII ŚW. MARKA

Na podstawie danych statystycznych i porównania z innymi synoptykami można by dojść do wniosku, że modlitwa nie była szczególnym przedmiotem

¹ „Gebet und Verkündigungsauftrag stehen in einem unlöslichen Zusammenhang”, J. GNILKA, *Das Evangelium nach Markus*, t. 1: *Mk 1-8,26*, Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament 2, cz. 1 [EKK II/1], Zürich – Einsiedeln – Köln 1978, s. 88.

zainteresowania Marka². Pod tym względem niekwestionowany prymat dzierży bez wątpienia Łukasz, którego słusznie okrzyknięto „Ewangelistą modlitwy”³. Nie powinien zatem dziwić fakt, że uwaga biblistów koncentruje się w głównej mierze na modlitwie w literackim dziele Łukasza⁴. Ten sam temat w Ewangeliach św. Marka podejmowany jest niezwykle rzadko⁵ i z reguły można go spotkać w opracowaniach, które szeroko naświetlają modlitwę Jezusa w Ewangeliach synoptycznych⁶. Pomimo tego negatywnego wrażenia wydaje się jednak, że również Marek, w nie mniejszym stopniu niż Łukasz, przywiązywał wielką

² „L’evangelista, pur parlando sia della preghiera in genere come anche della preghiera di Gesù in specie, tocca soltanto occasionalmente questo argomento e non mostra per esso un interesse diretto e di fondo [...]. Marco inoltre, presentando Gesù nella potenza del Figlio dell’uomo, non sente il bisogno di dare molto rilievo e di richiamare frequentemente il fatto di Gesù che prega”, B. PRETE, *Motivazioni e contenuti della preghiera di Gesù nel Vangelo di Luca*, w: G. DE GENNARO (red.), *La preghiera nella Bibbia. Storia, struttura e pratica dell’esperienza religiosa*, Napoli 1983, s. 296. Nieco dalej (s. 306) włoski biblista stwierdza, że w zestawieniu z *summarium* Łk 5,16, gdzie mowa jest o zwyczajach modlitewnych Jezusa, Mk 1,35 jest tylko epizodem w Jego życiu („un episodio tra gli altri della vita del Maestro”).

³ Lub „narracyjnym teologiem modlitwy” („a narrative theologian of prayer”), jak go określił R.J. KARRIS, *Prayer in Luke-Acts*, w: tenże, *Prayer and the New Testament. Jesus and His Communities at Worship*, Companions to the New Testament, New York 2000, s. 80.

⁴ L.D. CHRUPCAŁA, *La prassi orante di Gesù nella catechesi lucana*, Liber Annuus 49(1999), s. 101-136. Podana na końcu tego studium bibliografia (s. 135-136) wzbogaciła się w międzyczasie o kolejne pozycje: M.C. VIGGIANI, *La preghiera nel Vangelo di Luca*, Genova 1999; K.S. HAN, *Theology of Prayer in the Gospel of Luke*, Journal of the Evangelical Theological Society 43(2000)4, s. 675-693; J.B. GREEN, *Persevering Together in Prayer. The Significance of Prayer in the Acts of the Apostles*, w: R.N. LONGENECKER (red.), *Into God’s Presence. Prayer in the New Testament*, Grand Rapids (MI) 2001, s. 183-202; F. MANZI, „Signore, insegnaci a pregare!”. *La preghiera di Gesù secondo Luca*, w: tenże, *Camminava con loro. Gesù e il cristiano nel vangelo di Luca*, Milano 2003, s. 23-38; D. KIM, *Lukan Pentecostal Theology of Prayer. Is Persistent Prayer not Biblical?*, Asian Journal of Pentecostal Studies 7(2004)2, s. 205-217; N. FÖRSTER, *Das gemeinschaftliche Gebet in der Sicht des Lukas*, Biblical Tools and Studies 4, Leuven – Paris – Dudley (MA) 2007.

⁵ J. MACCAFFREY, *Prayer and Faith in Mark’s Gospel*, The Clergy Review 71(1986)2, s. 68-71; B.R. CROCKETT, *The Function of Mathetological Prayer in Mark*, Irish Biblical Studies 10(1988)3, s. 123-139; M. VIDOVIĆ, *Preghiera nel Vangelo di Marco. Relazione con Dio e missione tra gli uomini*, PUG. Facultas Theologiae 4014, Romae 1994, ss. 116 (streszczenie pracy doktorskiej); M. ROSIK, *Das Gebet Jesu im Markusevangelium im Licht der jüdischen Überlieferung*, Scriptura Sacra 8-9(2004-2005), s. 83-95.

⁶ Np. J. GNILKA, *Jesus und das Gebet*, Bibel und Leben 6(1965), s. 79-91; W. EGGER, *Das Gebet Jesu nach den synoptischen Evangelien*, Innsbruck 1973; J. GIBLET, *La prière de Jésus*, w: H. LIMET, J. RIES (red.), *L’expérience de la prière dans les grandes religions*, Louvain 1980, s. 261-273; I. DE LA POTTERIE, *La preghiera di Gesù nei vangeli*, w: G. DE GENNARO (red.), *La preghiera nella Bibbia...*, dz. cyt., s. 41-65; J.M. CASCIARO, *La oración de Jesús en los Evangelios sinópticos*, Scripta Theologica 23(1991)1, s. 215-227; E. RAU, *Jesus und das Gebet*, w: F. GREEN (red.), *Um der Hoffnung willen. Praktische Theologie mit Leidenschaft*, Kirche in der Stadt 10, Hamburg 2000, s. 328-335; R. FILIPPINI, „Signore, insegnaci a pregare” (*Lc 11,1*). *La preghiera di Gesù e dei discepoli*, w: R. BURIGANA I IN. (red.), *Dall’amicizia al dialogo. Saggi in onore di monsignor Alberto Ablondi*, Roma 2004, s. 45-60.

wagę do modlitwy, zwłaszcza do modlitwy prywatnej Jezusa, aczkolwiek w nieco inny sposób dał temu wyraz w swojej Ewangelii.

Słownictwo Marka odnośnie do modlitwy w rzeczywistości nie jest wcale ubogie. Jeżeli ograniczymy się tylko do terminologii podstawowej, nietrudno zauważyć, że w Ewangelii Markowej czasownik *proseucomai* («modlić się, prosić») pojawia się 10 razy (Mt – 15; Łk – 19), natomiast rzeczownik *proseuch*, («modlitwa») występuje 2 razy (Mt – 2; Łk – 3). Poza tym, zważywszy na to, że Ewangelia Marka jest znacznie krótsza od pozostałych synoptyków (16 rozdziałów Marka wobec 24 rozdziałów Łukasza i aż 28 rozdziałów Mateusza), można wręcz zaryzykować twierdzenie, że proporcjonalnie rzecz biorąc, temat modlitwy został w niej zaakcentowany dostatecznie mocno⁷.

Poniższa prezentacja tekstów Marka o modlitwie w porządku chronologicznym pozwoli nam nie tylko uchwycić różnice w podejściu Ewangelistów do tego tematu, ale również cechy własne Markowej parenezy o modlitwie.

– Mk 1,35: „Nad ranem, gdy jeszcze było ciemno, wstał, wyszedł i udał się na miejsce pustynne, i tam się modlił (*proshuceto*)”. Mateusz pominął to zdanie (oraz cały epizod Mk 1,35-39), Łukasz natomiast opuścił w wierszu paralelnym (Łk 4,42) wzmiankę o modlitwie porannej Jezusa, prawdopodobnie ze względu na swoją specyficzną wizję teologiczną⁸. Niemniej tradycja modlitwy Jezusa w miejscach pustynnych była mu dobrze znana, co jasno potwierdza streszczenie (*summarium*) Łk 5,16, gdzie słychać echo Mk 1,35 i Mk 1,45.

– Mk 6,46: po pierwszym rozmnożeniu chleba, które wydarzyło się o „późnej porze” dnia (Mk 6,35; Mt 14,15 precyzuje, że był już „wieczór”), Jezus rozstał się ze swoimi uczniami i „odszedł na górę, aby się modlić (*proseuxasqai*)” (Mt 14,23 z podkreśleniem „samotnej” modlitwy Jezusa). Osobista modlitwa Jezusa musiała zatem trwać kilka godzin i przeciągnęła się do czwartej straży nocnej (od trzeciej do szóstej rano), czyli aż do poranka. Łukasz, choć w swoim opisie rozmnożenia chleba (Łk 9,12-17) nie wspomina o modlitwie Jezusa (tak samo jak J 6,15), znał jednak doskonale upodobanie Jezusa do modlitwy na górze (Łk 6,12; 9,28-29).

– Mk 9,29: niepowodzenie uczniów przy próbie uzdrowienia epileptyka Marek tłumaczy brakiem modlitwy, co jednoznacznie potwierdza wypowiedź Jezusa: „Ten rodzaj [demonów] można wyrzucić tylko modlitwą (*proseuchē*)”. Zdanie to nie ma odpowiednika u Łukasza, z kolei autentyczność wiersza paralelnego Mt 17,21, którego brakuje w czołowych rękopisach, słusznie budzi wątpliwości krytyków.

– Mk 11,17: po wypędzeniu przekupniów ze świątyni Jezus przypomniał świadkom tego zdarzenia podstawową rolę przybytku jerozolimskiego, cytując zamysł Boży zapisany przez proroka Izajasza (56,7): „Mój dom ma być domem

⁷ Procentowo – jak wynika z obliczeń przeprowadzonych przez A. BELANO (*Il Vangelo secondo Marco. Traduzione e analisi filologica*, Roma 2008, s. 130) *proseucomai* stanowi 0,082% wszystkich słów użytych w Ewangelii Mateusza, 0,098% u Łukasza i 0,088% u Marka.

⁸ Zob. L.D. CHRUPCAŁA, *La prassi orante di Gesù...*, art. cyt., s. 108-110.

modlitwy (proseuchj) dla wszystkich narodów” (Mt 21,13; Łk 19,46). Obok synagogi świątynia była najważniejszym ośrodkiem kultu żydowskiego w czasach Chrystusa. Znamienny jest wszakże fakt, że Ewangelisci nie mówią nigdzie wprost o modlitwie Jezusa w tych miejscach i przemilczenie to można różnie interpretować. Jest jednak wielce prawdopodobne, że Jezus niejednokrotnie uczestniczył w uroczystych ceremoniach w świątyni i brał udział w liturgii synagogałnej sprawowanej w szabat, co dobrze obrazuje opis Łk 4,16-30. Tradycja ewangeliczna zgodnie zaświadcza, że głównym celem pobytu Jezusa zarówno w świątyni, jak i w synagodze było nauczanie (np. Mk 1,21.39; 6,2; 12,35.38). Brak wzmianki o Jego modlitwie w tych miejscach może więc sugerować, że Jezus przywiązywał szczególną wagę do modlitwy prywatnej i spontanicznej w przeciwieństwie do modlitwy oficjalnej i wspólnotowej. Przykładem tego drugiego rodzaju modlitwy, który jako jedyny zarejestrowały Ewangelie, jest błogosławieństwo odmawiane przed posiłkiem (Mk 6,41; 8,6-7: błogosławieństwa przed pierwszym i drugim rozmnożeniem chleba; 14,22-23: błogosławieństwa nad chlebem i winem w czasie Ostatniej Wieczerzy).

– Mk 11,24-25: epizod z drzewem figowym dał Jezusowi okazję do przypomnienia uczniom o konieczności podparcia modlitwy silną wiarą i o wymogu przebaczenia innym, od czego zależy przebaczenie Ojca: „Wszystko, o co w modlitwie prosicie (proseucesqe), stanie się wam, tylko wiercie, że otrzymacie” (Mt 21,22). A kiedy stajecie do modlitwy (proseucomenoi), przebaczcie, jeśli macie co przeciw komu, aby także Ojciec wasz, który jest w niebie, przebaczył wam wykroczenia wasze” (zob. Mt 6,14; Łk 11,4).

– Mk 12,40a: oprócz innych występków Jezus zgnił również uczonych w Piśmie za to, że „dla pozoru odprawia[li] długie modlitwy (proseucomenoi)” (Łk 20,47; zob. Mt 6,7-8). Krytyka ta nie odnosiła się bezpośrednio do czasu poświęcanego modlitwie, lecz miała na względzie obłudną gadatliwość uczonych żydowskich, którzy w ten sposób chcieli wykazać się wielką pobożnością, aby zaskarbić sobie szacunek i życzliwość ludzi⁹. Jezus nie miał nic przeciwko długiej modlitwie (zob. powyżej Mk 6,46, ale także Mk 1,35; ponadto Łk 6,12: „całą noc spędził na modlitwie do Boga”). Piętnował jedynie hipokryzję i zewnętrzne pozory religijności (zob. Mk 7,6 i Mt 6,5).

– Mk 13,18: przepowiadając uczniom przyszłe zburzenie Jerozolimy, Jezus nie omieszkiał zarazem pouczyć ich o tym, jak będą mogli zmniejszyć straszliwe skutki tego wydarzenia: „A módlcie się (proseucomenoi), żeby to nie przypadło w ziemie” (Mt 24,20 oraz dodatek o ucieczce w szabat; Łukasz nie uwzględnił tej wypowiedzi w swoim dziele).

– Mk 14,32.35.39: w dramatycznej scenie modlitwy w Getsemani Ewangelista trzy razy dotyka tematu samotnej modlitwy Jezusa na uboczu: „A kiedy przyszli do ogrodu zwanego Getsemani, rzekł Jezus do swoich uczniów:

⁹ Zob. J. DUPONT, *Jésus et la prière liturgique*, La Maison-Dieu 95(1968)3, s. 16-49; przedruk w: F. NEIRYNCK (red.), *Études sur les évangiles synoptiques*, Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium [BETL] 70a, t. 1, Leuven 1984, s. 166.

«Usiądźcie tutaj, Ja tymczasem będę się modlił (proseuχwmai)». [...] I odszedłszy nieco dalej, upadł na ziemię i modlił się (proshuceto), żeby – jeśli to możliwe – ominęła Go ta godzina. [...] Odszedł znowu i modlił się (proshuxato), powtarzając te same słowa”. Od wersji Marka nie różni się zasadniczo opis Mateusza (Mt 26,36-46), gdzie również jest mowa o trzykrotnej modlitwie Jezusa. Podobnie czyni Łukasz, choć jego relacja, wzbogacona o własne źródło, odbiega w niektórych szczegółach od reszty synoptyków (Łk 22,39-46).

– Mk 14,38: w tym samym epizodzie Jezus skierował do uczniów słowa napomnienia: „czuwajcie i módlcie się (proseucesqe), abyście nie ulegli pokusie”. Identyczną wersję podaje Mt 26,41, natomiast paralelny wiersz Łk 22,46 jest lekko zmieniony (Łukasz zupełnie pominął wątek czuwania) i figuruje na samym końcu zdarzenia.

To szerokie spojrzenie na Markowe teksty o modlitwie upoważnia do wyciągnięcia kilku wniosków. (1) Ewangelia Marka, uważana za najstarszą, podjęła jako pierwsza ważny temat modlitwy, który został później rozwinięty przez pozostałych synoptyków na bazie własnych źródeł (dotyczy to zwłaszcza Łukasza). (2) W centrum zainteresowania Marka znajduje się fakt modlitwy Jezusa (Mk 1,35; 6,46; 14,32.35.39) i Jego nauczanie o modlitwie (Mk 9,29; 11,17.24-25; 12,40; 13,18; 14,38), prawie nieobecne natomiast są informacje o treści Jego modlitw (wyjątek stanowi tu jedynie Mk 14,35; zob. też Mk 15,34: wołanie Jezusa z krzyża), które podają inne Ewangelie (Mt 6,9-13; Łk 11,2-4: *Pater noster*; Mt 11,25-27; Łk 10,21-22: hymn uwielbienia; Łk 22,32; 23,34.46; J 11,41-42; 12,27-28; 17: modlitwa arcykapłańska), czym zaskarbiły sobie niewątpliwie uwagę egzegetów. (3) Opisując modlitwę Jezusa, Marek kładzie szczególny nacisk na okoliczności modlitwy: czas, miejsce i samotność Jezusa. W ten sposób Ewangelista daje poniekąd czytelnikowi do zrozumienia, że pobożność Jezusa, która objawiała się w niekonwencjonalnych zwyczajach modlitewnych, miała bardzo specyficzny charakter i wyróżniła Go w ówczesnym środowisku religijnym¹⁰.

II. TERMINARZ I TOPOGRAFIA MODLITWY CODZIENNEJ W CZASACH CHRYSZTUSA

Spółczesność żydowska w I wieku było mocno zróżnicowane (faryzeusze, saduceusze, essenejscy, diaspora hellenistyczna). Tym chyba należy tłumaczyć, że liturgia żydowska w tym okresie w znacznym stopniu nie była jeszcze uporządkowana, co nastąpiło dopiero w późniejszym stadium za przyczyną rabinów. Po zakończeniu wygnania babilońskiego (początek VI wieku przed Chr.) Żydzi odbudowali w Jerozolimie świątynię (tzw. druga świątynia), która stała

¹⁰ Panoramiczne ujęcie tej problematyki w opisach ewangelicznych, zob. I. DE LA POTTERIE, *Zewnętrzny kontekst modlitwy Jezusa*, w: tenże, *Modlitwa Jezusa. Mesjasza – Sługi Bożego – Syna Bożego*, Myśl Teologiczna 6, Kraków 1987, 1996, s. 17-36.

się centrum ich kultu. Była ona zarówno miejscem składania ofiar, jak i „domem modlitwy” (Iz 61,7; zob. Mk 11,17 i paral.)¹¹. Równocześnie lud Izraela gromadził się regularnie, zwłaszcza w szabat, w synagogach, które po świątyni uważano za najodpowiedniejsze miejsce do lektury i medytacji Piśma¹². Poza tym Żydzi modlili się oczywiście w zaciszu domowym. W tym względzie istnieją jednak rozbieżne opinie¹³, choć większość badaczy jest zdania, że modlitwy prywatne odmawiano wieczorem i rano. Taki zwyczaj praktykowała już biblijna heroina Judyta (Jdt 12,5-8; 13,3.10). Nie wiadomo jednak, czy formuła wieczornej i porannej modlitwy żydowskiej, głęboko zakorzeniona w powszechnej świadomości religijnej¹⁴, wiązała się ze świątynnym obrzędkiem ofiarnym, czy też istniał już wtedy zwyczaj modlitwy codziennej w trzech porach dnia, który później spopularyzowali rabini. Żydzi musieli zapewne pamiętać o słowach psalmisty: „A ja wołam do Boga i Pan mnie ocali. Wieczorem, rano i w południe narzekam i jęczę, a głosu mego [On] wysłucha” (Ps 55 [54],17-18); i o wzorowej postawie proroka Daniela: „Trzy razy dziennie [Daniel] padał na kolana, modląc się i uwielbiając Boga. [...] [Zwierzchnicy donieśli królowi]: «Trzy razy dziennie odmawia swoje modlitwy»” (Dn 6,11c.14c). Również apokryf Starego Testamentu, *2 Księga Henocha*, napisany zapewne w Egipcie przez hellenistycznego Żyda na początku I wieku, zachęcał do modlitwy w trzech porach dnia: „Dobrze jest wejść rano, w środku dnia i wieczorem do przybytku Pańskiego, na chwałę twojego Stwórcy” (51,4). Trudno powiedzieć, w jakim stopniu przykłady te wpłynęły na obyczaje religijne Izraelitów żyjących w czasach Chrystusa. Tak czy inaczej, o ile sprawa mo-

¹¹ Zob. S. ZEITLIN, *The Temple and Worship: A Study of the Development of Judaism. A Chapter in the History of the Second Jewish Commonwealth*, *The Jewish Quarterly Review* 51(1961)3, s. 209-241.

¹² Pierwotnie synagoga pełniła różnorakie funkcje: była siedzibą zebrań gminy, lokalnym sądem, szkołą, centrum pomocy socjalnej, ośrodkiem nauczania Tory, ale także miejscem nabożeństw i modlitwy (*bet ha-tefilla* – «dom modlitwy»). Zob. np. A. DEL AGUA PÉREZ, *La sinagoga: orígenes, ciclos de lectura y oración. Estado de la cuestión*, *Estudios Bíblicos* 41(1983)3-4, s. 341-366; A. KASHER, *Synagogues as „Houses of Prayer” and „Holy Places” in the Jewish Communities of Hellenistic and Roman Egypt*, w: D. URMAN, P.V. McCracken FLESHER (red.), *Ancient Synagogues. Historical Analysis and Archaeological Discovery*, t. 1, New York 1995, s. 205-220; J. JAROMIN, *Synagoga, jaką znał Jezus*, Archeolog czyta Biblię, Wrocław 2008.

¹³ „Apart from the question of temple worship, no two authors seem to agree about even the basics of Jewish services and prayer at the time of Christ [...]. Morning and evening prayer seem to have been the most constant and important hours of Jewish prayer”, R.F. TAFT, *Prologue: Christian Prayer in the New Testament and Its Jewish Background*, w: tenże, *The Liturgy of the Hours in East and West. The Origins of the Divine Office*, Collegeville 1986, 1993², s. 3.

¹⁴ Na temat starożytności grecko-pogańskiej, zob. A. HAMMAN, *La prière chrétienne et la prière païenne, formes et différences*, w: W. HAASE (red.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, t. 2, 23.2, Berlin – New York 1980, s. 1199-1201.

dlitwy żydowskiej nastęrcza pewnych trudności, o tyle jedno nie pozostawia wątpliwości: Żydzi na pewno modlili się w formie oficjalnej i prywatnej¹⁵.

Idea modlitwy jako obowiązku religijnego, który spada na każdego dorosłego Izraelitę, zrodziła się w judaizmie dopiero po zburzeniu drugiej świątyni¹⁶. Wtedy też rabini zaczęli łączyć modlitwę codzienną z (upadłym) kultem ofiar-nicznym w świątyni. Jak podaje *Talmud babiloński*: „Patriarchowie ustanowili modlitwy, rabini natomiast dostosowali je do porządku składania ofiar”¹⁷. Wypada jednak zaznaczyć, że rabini reformatorzy z Jamni (Jawne), gdy reorganizowali podstawy judaizmu po katastrofie roku 70, wcale nie wymyślili nowej i nieznannej dotąd praktyki, lecz zapożyczyli istniejące już pojęcia i formuły dotyczące liturgii modlitwy codziennej od grup dysydenckich, które zerwały z oficjalnym kultem w świątyni i praktykowały regularną modlitwę wspólnotową (np. esseńczycy z Qumran)¹⁸.

Najważniejszą modlitwą Żydów, którą od najdawniejszych czasów każdy ortodoksyjny Izraelita rozpoczynał i kończył dzień, jest *Szema Israel* („Słuchaj, Izraelu!”)¹⁹. W judaizmie pełni ona funkcję wyznania wiary. Jak dokładnie

¹⁵ Lapidarnie ujął to E.P. SANDERS (*Judaism. Practice and Belief 63 BCE – 66 CE*, London – Philadelphia 1992, s. 206): „while we cannot know just how ordinary Jews prayed, we may be sure that they did pray”.

¹⁶ Zob. J.J. PETUCHOWSKI, *Zur Geschichte der jüdischen Liturgie*, w: J. MAIER, H.H. HENRIX (red.), *Jüdische Liturgie. Geschichte – Struktur – Wesen*, Quaestiones disputatae 86, Freiburg – Basel – Wien 1979, s. 13-32; S. TALMON, *The Emergence of Institutionalized Prayer in Israel in the Light of the Qumran Literature*, w: tenże, *The World of Qumran from Within. Collected Studies*, Jerusalem – Leiden 1989, s. 200-243; E. FLEISCHER, *On the Beginnings of Obligatory Jewish Prayer*, *Tarbiz* 59(1990)3-4, s. 397-441 (hebr.; streszczenie ang.: s. iii-v).

¹⁷ *Berachot* 26b; zob. *Talmud jerozolimski, Berachot* 4,1 (7b); *Tosefta, Berachot* 3,1. Dobrą syntezę podaje Y. ERDER, *Daily Prayer Times in Karaite Halakha in Light of the Times of Islamic Prayers*, *Revue des Études Juives* 153(1994), s. 6-10 (§ *Prayer Times in Rabbinic Halakha*). Wątek ten podjęły również midrasze. Midrasz *Abot de-Rabbi Natan*, A 4,6, zalicza modlitwę trzy razy dziennie do uczynków miłosierdzia. Genezę pór modlitwy rozpatruje midrasz do Księgi Psalmów *Tehillim* (do Ps 17,4) 4: „Pobożni mężowie z minionych pokoleń nakazali Izraelowi modlić się trzy razy dziennie”. Z kolei midrasz homiletyczny do Pięcioksięgu *Tanchuma B (Jelammedenu)* wskazuje na konkretne źródło: „Mojżesz nakazał, aby Izrael modlił się trzy razy dziennie” (Pwt, parasha VII: *Tabo*, § 1). Ten sam midrasz zawiera również pewne kuriozalne napomnienie: „Nie należy odmawiać więcej niż trzy *tefillot* (tzn. modlitwy), które ustanowili przodkowie świata (Abraham, Izaak, Jakub) [...]. Zatem nikt nie jest upoważniony odmawiać więcej niż trzy *tefillot* dziennie”. I dalej wyjaśnia dlaczego: by nie kłopotać Boga (Rdz, parasha X: *Miqqez*, § 11). Na podstawie Dn 6,11 i Ps 55,18 rabini doszli do wniosku, że nie można się modlić nieustannie ani łączyć trzech modlitw (*Talmud babiloński, Berachot* 31a; *Tosefta, Berachot* 3,6).

¹⁸ Zob. E. ESHEL, *Prayer in Qumran and the Synagogue*, w: B. EGO I IN. (red.), *Gemeinde ohne Tempel: Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament [WUNT] 118, Tübingen 1999, s. 323-334.

¹⁹ Istnienie tej modlitwy w czasach Jezusa i pory jej odmawiania zdaje się potwierdzać Józef Flawiusz: „Dwa razy dziennie, o świcie i w porze poprzedzającej spoczynek, niechaj wszyscy składają przed Bogiem świadectwo łaskom, których od Niego doznali, gdy uwalniał ich z krainy

precyzuje Miszna w traktacie *Berachot* (hebr. «błogosławieństwa») 1,1-2, modlitwę tę należy odmawiać dwa razy dziennie: wieczorem i rano, zgodnie z wymogiem Prawa Mojżeszowego (Pwt 6,7: „kładąc się spać i wstając ze snu”; zob. 11,9); wieczorem między zachodem słońca a świtem; i rano, nie później niż do trzeciej godziny dnia (dziewiąta rano). *Szema Israel* składa się z trzech akapitów zaczerpniętych z Pięcioksięgu: Pwt 6,4-9 (od którego wzięła ona swoją nazwę); 11,13-21; Lb 15,37-41²⁰. Perykopy biblijne poprzedzają dwa błogosławieństwa dziękczynne: za dar stworzenia i za objawienie Tory. Całość zaś powinno się zakończyć rano dziękczynieniem za wyzwolenie z Egiptu, do którego wieczorem dochodzi modlitwa na spoczynek (*Berachot* 1,4-5).

Jedną z najstarszych modlitw judaizmu jest *Tefilla ha-amida* („Modlitwa na stojąco”), żydowska modlitwa *par excellence*, którą z tego względu literatura rabiniczna określa po prostu jako *Tefilla*. Modlitwa ta znana jest również pod nazwą *Szemone esre* (*Osiemnaście błogosławieństw*), gdyż pierwotnie składała się ona z osiemnastu wezwań skierowanych do Boga²¹. Generalnie uważa się,

egipskiej; dziękczynienie bowiem jest obowiązkiem nakazanym przez samą naturę i składa się je zarówno dla wyrażenia wdzięczności za doznane już dobrodziejstwa, jak i dla zachęcenia dobroczyńcy do nowych łask w przyszłości”, *Dawne dzieje Izraela*, IV, 212; tłum. Z. Kubiak, J. Radożycki.

²⁰ W formie pierwotnej *Szema* ograniczało się tylko do jednego wiersza: Pwt 6,4 (*Talmud babiloński*, *Sukkot* 42a; *Berachot* 13b). Znajduje to potwierdzenie w Mk 12,29, gdzie Jezus cytuje tekst *Szema* przed wskazaniem pierwszego ze wszystkich przykazań. Według rabinów *Szema* reasumuje cały Dekalog (*Berachot* 1,8). Początkowo recytowano je w połączeniu z *Szema* (*Tanit* 4,3; *Tamid* 4,3; 5,1), lecz później zrezygnowano z tego zwyczaju ze względu na polemikę z judeochrześcijanami (*minim*) (*Talmud babiloński*, *Berachot* 12a; *Talmud jerozolimski*, *Berachot* 1,5,3b). Zob. I. ELBOGEN, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig 1913, s. 16-26, wersja online: www.judaica-frankfurt.de/content/structure/177449 [dostęp: 9 II 2010]; F. MANNS, *La prière d'Israël à l'heure de Jésus*, Analecta 22, Jerusalem 1986, s. 130-140; S.C. REIF, *The Theological Significance of the Shema*, w: tenże, *Problems with Prayers. Studies in the Textual History of Early Rabbinic Liturgy*, Studia Judaica 37, Berlin 2006, s. 107-126. O aluzjach do *Szema Israel* w NT, zob. E. WAALER, *The Shema and the First Commandment in First Corinthians. An Intertextual Approach to Paul's Re-reading of Deuteronomy*, WUNT 2, 253, Tübingen 2008, s. 208-439.

²¹ *Szemone esre* przetrwała w dwóch wersjach: palestyńskiej i babilońskiej. Ta ostatnia jest obszerniejsza i liczy 19 błogosławieństw, gdyż po jedenastym dodano pod koniec I wieku odrębne wezwanie zawierające prośbę o zniszczenie heretyków (*Birkat ha-minim*), w gronie których znaleźli się także nazarejczycy, czyli judeochrześcijanie (*Talmud babiloński*, *Berachot* 28b; 29a). Zob. szerzej: L. VANA, *La birkat ha-minim è una preghiera contro i giudeocristiani?*, w: G. FILORAMO, C. GIANOTTO (red.), *Verus Israel. Nuove prospettive sul giudeocristianesimo. Atti del Colloquio di Torino (4-5 novembre 1999)*, Brescia 2001, s. 147-189; D. INSTONE-BREWER, *The Eighteen Benedictions and the Minim Before 70 CE*, *Journal of Theological Studies* 54(2003), s. 25-44. Z obszernej literatury na temat *Szemone esre* można wskazać np.: L. FINKELSTEIN, *The Development of the Amidah*, *The Jewish Quarterly Review* 16(1925-26), s. 1-43. 127-170; przedruk: J.J. PETUCHOWSKI (red.), *Contributions to the Scientific Study of Jewish Liturgy*, New York 1970, s. 91-177; tenże, *The Origins and Development of the Qedushah*, w: A.A. CHIEL (red.), *Perspectives on Jews and Judaism. Essays in Honor of Wolfe Kelman*, New York 1978, s. 61-78; N. MENDECKI, *Modlitwa „Osiemnastu błogosławieństw”*, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 37(1984)2, s. 140-143 (podaje tłumaczenie redakcji palestyńskiej); M. KADUSHIN, *The Daily*

że trzy pierwsze i trzy ostatnie błogosławieństwa pochodzą z okresu drugiej świątyni (od V w. przed Chr. do 70 r. po Chr.). Pozostałe natomiast powstały po II wieku przed Chr. Zgodnie z zaleceniami rabinów modlitwę tę odmawiano – tak indywidualnie, jak i zbiorowo (w synagodze) – w trzech porach dnia: rano, po południu i wieczorem. Traktat Miszny *Berachot* 4,1 zezwala na recytowanie porannej *Tefilla* o każdym czasie aż do południa; podobnie popołudniowa *Tefilla* mogła być odmawiana aż do zachodu słońca: „Poranna (od hebr. *szacharit* – «świt») *Tefilla* (może być odmawiana) aż do południa. Rabbi Judah mówi: Aż do czwartej godziny (dziesiąta rano). Popołudniowa (od hebr. *mincha* – «ofiara») *Tefilla* (może być odmawiana) aż do wieczora. Rabbi Judah mówi: Aż do połowy popołudnia. Wieczorna (od hebr. *maariw* – «zapadnięcie wieczoru») *Tefilla* nie ma oznaczonej pory²². Dodatkowa (*musaf*) *Tefilla* (może być odmawiana) o każdej porze dnia. Rabbi Judah mówi: Aż do siódmej godziny (pierwsza po południu)»²³.

Choć w tradycji biblijnej istniał bliski związek między ofiarami składanymi w świątyni jerozolimskiej a modlitwą prywatną (Ezd 9,5-15; Jdt 9,1-14; Ps 141 [140],2; Dn 3,39-40; 9,20-21), to nie jest do końca pewne, czy godziny odmawiania *Tefilla* były powiązane z porządkiem ofiarniczym w świątyni, czy też z wyznaczonymi godzinami odmawiania *Szema Israel*²⁴. Zgodnie z nakazem Prawa żydowskiego w świątyni sprawowano codziennie dwie ofiary całopalne: poranną i wieczorną, a dokładniej popołudniową (Wj 29,38-39; Kpł 6,1-6; Lb 28,3-4; 1 Krn 16,40; 2 Krn 13,11; Ezd 3,3). Znajduje to potwierdzenie w Misznie, w traktacie *Pesachim* (hebr. «święto Pesach») 5,1, gdzie się precyzuje, że o pierwszej godzinie (siódma rano) kapłan przygotowywał baranka i związanego składał go o świcie na ołtarzu (traktat *Tamid* – hebr. «zawsze» – 3,2-3,3); o trzeciej godzinie (dziewiąta rano) dokonywano pierwszej ofiary (*Tamid* 3,7; por. Dz 2,15). Od tego momentu rozpoczynała się poranna modlitwa prywatna, która trwała aż do południa (czyli do godziny szóstej), gdy drugie jagnię wiązano na ołtarzu (*Tamid* 4,1). O godzinie dziewiątej (czyli o trze-

Tefillah ('*Amidah*'), w: tenże, *Worship and Ethics. A Study in Rabbinic Judaism*, Binghamton (NY) 1963, przedruk 2001, s. 97-130; R. LANGER, *The 'Amidah as Formative Rabbinic Prayer*, w: A. GERHARDS I IN. (red.), *Identität durch Gebet. Zur Gemeinschaftsbildenden Funktion Institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum*, Paderborn 2003, s. 113-125.

²² *Talmud babiloński*, *Berachot* 2a zaleca wszakże, by skończyć ją przed północą.

²³ Odnosząc się do tego nakazu Miszny, E.P. SANDERS, *Judaism...*, dz. cyt., s. 197, stoi na stanowisku, że modlenie się trzy razy dziennie było znakiem nadzwyczajnej pobożności, gdyż powszechnie praktykowana była modlitwa dwa razy dziennie. Inne teksty rabiniczne dotyczące pory odmawiania modlitwy przedstawiają: H.L. STRACK, P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. 2: *Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte*, München 1924, s. 696-702.

²⁴ Szerzej na ten temat, zob. J. HEINEMANN, *Prayer in the Temple*, w: tenże, *Prayer in the Talmud. Forms and Patterns*, *Studia Judaica* 9, Berlin – New York 1977, s. 123-138; I. KNOHL, *Between Voice and Silence. The Relationship between Prayer and Temple Cult*, *Journal of Biblical Literature* 115(1996)1, s. 17-30.

kiej po południu) składano w ofierze drugiego baranka²⁵. Również przy tej okazji był odpowiedni czas na modlitwę indywidualną²⁶.

Istotnym źródłem informacji na temat modlitwy żydowskiej w czasach Chrystusa są manuskrypty z Qumran, jakkolwiek ich ambiwalentny charakter pozwala na wiele różnych interpretacji²⁷. W każdym razie nie ulega wątpliwości, że również esseńczycy modlili się o określonej porze: rano i wieczorem. Tak czytamy w *Regule zrzeczenia*: „Z nastaniem dnia i nocy wejdę w przymierze z Bogiem, i gdy wieczór i ranek się skończy, powtórzę Jego przykazania” (1QS X, 10)²⁸. Ten sam dokument poucza członków wspólnoty, by modlili się „w czasie nakazanym” przez Boga, czyli o świcie („na początku panowania światła”) i przed zachodem słońca („na końcu, gdy wycofuje się ono na wyznaczone mu miejsce”)²⁹. Modlitwy qumrańskie, w szczególności *Hymny dziękczynne* (1QH), są wyrazem pobożności indywidualnej i wspólnotowej, tak też mogły być recytowane. Pewne jest natomiast, że w Qumran modlono się wspólnie w ustalonym czasie. Na taki stan rzeczy wskazuje fragment rękopisu,

²⁵ Zob. JÓZEF FLAWIUSZ, *Dawne dzieje Izraela*, XIV, 65; FILON z ALEKSANDRII, *De specialibus legibus*, XXXV, 169.

²⁶ O ludzie modlącym się w świątyni podczas składania ofiary jest mowa w Syr 50,13-21. Nie wiadomo jednak, czy chodzi tutaj o ofiarę poranną czy wieczorną. Zob. też Łk 1,10: modlitwa ludu w kontekście kadzenia, które odbywało się przed ofiarą poranną i po ofierze wieczornej (Wj 30,8) i Dz 3,1: „Piotr i Jan wchodzili do świątyni na modlitwę o godzinie dziewiątej”, czyli w trakcie składania ofiary wieczornej. O tej samej porze modlił się setnik Korneliusz (Dz 10,3.30). Zob. ponadto: JÓZEF FLAWIUSZ, *Przeciw Apionowi*, II, 24, i traktat Miszny *Taanit* 27b, który podaje, że ludzie świeccy towarzyszyli kapłanom w czasie składania ofiar i modlili się, by zostały one dobrze przyjęte.

²⁷ Na temat modlitwy w Qumran, zwłaszcza jej ram czasowych, zob. J. MAIER, *Zu Kult und Liturgie der Qumrangemeinde*, *Revue de Qumran* 14(1990)56, s. 543-586; E. QIMRON, *Times for Praising God. A Fragment of a Scroll from Qumran (4Q409)*, *The Jewish Quarterly Review* 80(1990)3-4, s. 341-347; M. WEINFELD, *Prayer and Liturgical Practice in the Qumran Sect*, w: D. DIMANT, U. RAPPAPORT (red.), *The Dead Sea Scrolls. Forty Years of Research*, *Studies on the Texts of the Desert of Judah* [STDJ] 10, Leiden i in. 1992, s. 241-258; A. STEUDEL, *4Q408. A Liturgy on Morning and Evening Prayer: Preliminary Edition*, *Revue de Qumran* 16(1994)63, s. 313-334; E.G. CHAZON, M.J. BERNSTEIN, *An Introduction to Prayer at Qumran*, w: M. KILEY (red.), *Prayer from Alexander to Constantine. A Critical Anthology*, London 1997, s. 9-13; D.K. FALK, *Daily, Sabbath, and Festival Prayers in the Dead Sea Scrolls*, STDJ 27, Leiden – Boston 1998; E.G. CHAZON, *Hymns and Prayers in the Dead Sea Scrolls*, w: P.W. FLINT, J.C. VANDERKAM (red.), *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years. A Comprehensive Assessment*, STDJ 30, t. 1, Leiden 1998, s. 244-270; tenże, *When Did They Pray? Times for Prayer in the Dead Sea Scrolls and Associated Literature*, w: R.A. ARGALL I IN. (red.), *For a Later Generation. The Transformation of Tradition in Israel, Early Judaism, and Early Christianity*, Harrisburg 2000, s. 42-51.

²⁸ „«Entering the covenant» morning and evening probably refers to saying the *Shema*’. This practice seems to have been very widespread”, E.P. SANDERS, *Judaism...*, dz. cyt., s. 196.

²⁹ 1QS IX, 26b – X, 1a. Zob. *Regula wojny*, 1QM XIX, 13-14; i teksty liturgiczne 4Q408, 7-11; 4Q409.

który wyszczególnia błogosławieństwa poranne i wieczorne³⁰. Nie bez znaczenia jest nadto fakt, że qumrańczycy odbywali czuwania nocne poświęcone studiowaniu Prawa³¹. „Pomijając kilka wzmianek w Psalmach, jest to jedyne świadectwo mówiące o nocnej modlitwie w judaizmie palestyńskim”³².

Inne świadectwo spoza terenu Palestyny pochodzi od Filona z Aleksandrii (ok. 25 r. przed Chr. – ok. 50 r. po Chr.). W jednym ze swoich dzieł opisuje on życie ugrupowania terapeutów – żydowskich ascetów z diaspory aleksandryjskiej, którzy oddawali się prywatnej modlitwie o świcie i wieczorem, a w szabat odbywali przez całą noc czuwania wspólnotowe³³. Z kolei *List Arysteasa* (305-306) – słynny pseudoepigrafi napisany po grecku przez Żyda z Aleksandrii i pochodzący najprawdopodobniej z II wieku przed Chr., informuje, że Żydzi mają zwyczaj modlić się co rano.

W przeciwieństwie do kwestii czasu w tradycji żydowskiej nie istnieją rygorystyczne przepisy dotyczące miejsca, w którym pobożny Izraelita miał odmawiać modlitwę codzienną. Rabini objęli zakazem jedynie miejsca wstydlive³⁴. Poza nimi każde inne nadawało się do tego celu, w pierwszym rzędzie synagoga, postrzegana zaraz po świątyni jerozolimskiej jako uprzywilejowane miejsce dla uroczystej modlitwy³⁵, ale również pole, własny dom czy łóżko. Tak szeroko pojętą swobodę wyboru miejsca modlitwy dobrze obrazuje następująca wypowiedź: „Rabbi Eleazar ben Jaakob (ok. 150 r. po Chr.) powiedział: Bóg mówi do Izraela, a ja tobie to powtarzam: kiedy masz się modlić, idź do synagogi w tym mieście; jeżeli nie możesz modlić się w synagodze, módl się na twoim polu; jeżeli nie możesz modlić się na twoim polu, módl się w twoim domu; jeżeli nie możesz modlić się w twoim domu, módl się w łóżku i tam przynajmniej mów do Boga i zachowaj ciszę”³⁶.

³⁰ *Modlitwy codzienne*, 4Q503. JÓZEF FLAWIUSZ zaświadcza (*Wojna żydowska*, II, 8,5), że przed wschodem słońca esseńczycy zanosili do Boga starodawne modlitwy; modlili się również przed i po każdym posiłku.

³¹ Zob. 1QS VI, 6-8; 4Q503 fr. 1-6, III, 7-8; fr. 10-11, V, 6; fr. 29-32, VIII, 10; fr. 64,5. W tradycji rabinicznej zwyczaj studiowania Tory w nocy, u podstaw którego leżało zalecenie Joz 1,8 („rozważaj [Księgę Prawa] w dzień i w nocy”), był zawsze w wielkim poważaniu. Zob. *Talmud babiloński*, *Berachot* 35b; *Menachot* 110a: „Ci, którzy studiują Torę w nocy, traktowani są tak, jakby byli zaangażowani w służbę w świątyni”; *Chullin* 133a; *Eruwin* 18b; 65a; Midrasz *Abot de-Rabbi Natan* A 29,3.

³² R.F. TAFT, *Prologue...*, dz. cyt., s. 8.

³³ Zob. *De vita contemplativa*, III, 27-28; XI, 83-89.

³⁴ Zob. *Talmud babiloński*, *Berachot* 25a; 26a; *Tosefta*, *Berachot* 2,17-19.

³⁵ Liczne przykłady z literatury rabinicznej podają: H.L. STRACK, P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. 1: *Das Evangelium nach Matthäus*, München 1922, s. 398-399.

³⁶ Midrasz do Księgi Psalmów *Tehillim* (do Ps 4,5) 9; zob. też midrasz *Pesikta de-Raw Kahana* 158a. Wzmianka o porannej modlitwie w łóżku pojawia się już w apokryfie (napisanym przez Żyda z diaspory) *Księgi sybillijskie*, III, 591-593. Obszerniejsza dokumentacja na temat miejsca modlitwy w pismach rabinicznych, zob. H.L. STRACK, P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament...*, t. 1, dz. cyt., s. 399-400.

III. ANALIZA LITERACKA Mk 1,35

Panoramyczne naświetlenie żydowskiej praktyki modlitewnej w czasach Chrystusa, ze szczególnym uwzględnieniem modlitwy codziennej, przygotowało odpowiednie podłoże do dyskusji na temat modlitwy porannej Jezusa, o której mówi wiersz Mk 1,35. Zanim jednak spróbujemy zgłębić sens tego tekstu, warto przyjrzeć się z bliska jego budowie literackiej.

1. Struktura syntaktyczna tekstu

Składnia Mk 1,35 jest typowa dla stylu drugiego Ewangelisty. Naśladując prosty styl narracji semickiej, Marek preferuje zdecydowanie łączenie zdań współrzędnych szeregowo za pomocą spójnika *kai*, (parataksa), zamiast bardziej wyszukanego łączenia podrzędnego (hipotaksa). Znajduje to wyraz w tekście Mk 1,35, którego nieskomplikowana syntaksa składa się z czterech zdań: trzech nadrzędnych i jednego podrzędnego.

(1) [*Kai*] *prwi> ennuca l ian anastaj* („[I] wczesnym rankiem, wstawszy jeszcze nocą; po tym jak wstał, gdy było jeszcze nader ciemno”): zdanie podrzędne złożone, które tworzy orzeczenie czasownikowe (*anastaj*) i trzy okoliczniki: dwa dotyczące miary (przysłowki czasu *prwi<i ennuca*) i jeden stopnia (przysłówek modalny *l ian*)³⁷.

(2) [*Kai*...] *exhl qen* („I... wyszedł”): zdanie nadrzędne proste połączone współrzędnie z poprzednim (Mk 1,34) spójnikiem łącznym *kai*. Składa się ono z jednego tylko orzeczenia czasownikowego (*exhl qen*).

(3) *kai. aphl qen eij erhmon topon* („i udał się na miejsce pustynne”): zdanie nadrzędne połączone współrzędnie z poprzednim za pomocą spójnika *kai*. Jest to zdanie złożone, w skład którego wchodzi: orzeczenie czasownikowe (*aphl qen*) i okolicznik allatywny miejsca (chodzi tutaj o wyrażenie przymiokowe: przymiok ruchu do miejsca *eij* z rzeczownikiem *topoj* w bierniku) w połączeniu z przydawką przymiotną (przymiotnik *erhmon*). Przydawka ma wartość charakteryzującą, czyli określa ogólnie miejsce „pustynne” jako przygodne („pewne, jakies”).

(4) *kakei/ proshuceto* („i tam się modlił; zaczął się modlić”): zdanie nadrzędne połączone współrzędnie z poprzednim za pomocą spójnika łącznego *kai*³⁸. Jest to zdanie złożone, zbudowane z orzeczenia czasownikowego (*proshuceto*) i okolicznika miejsca (przysłówek *ekei*).

³⁷ Łk 4,42 zastąpił nieelegancką konstrukcję czasową Mk 1,35 zdaniem podrzędnym *genomenhj hmeraj*, niewątpliwie lepszą od strony językowej, ale mniej żwawą i dokładną.

³⁸ Występuje tutaj zjawisko kontrakcji (*crasis*), polegające na elizji dwóch samogłosek znajdujących się na końcu jednego słowa i na początku drugiego: spójnik łączny *kai*, + przysłówek miejsca *ekei* (zob. Mk 1,38). Wariant ten stosuje *Kodeks aleksandryjski* (A), który ma tendencję do upraszczania tekstu. Jednak większość najpoważniejszych rękopisów, a wśród nich *Kodeks*

Podmiotem (domyślnym) wszystkich czynności opisanych w Mk 1,35 jest oczywiście Jezus – główny protagonista wydarzeń przedstawionych w poprzednich perykopcach. Trzy pierwsze czynności (wstał, wyszedł, udał się) odnoszą się do faktów dokonanych w czasie przeszłym (czasowniki są w aoryście). Jedynie ostatnia czynność (modlił się) ukazana jest w czasie przeszłym niedokonanym (imperfectum).

W wierszu Mk 1,35 występują dwa czasy historyczne greckie: aoryst (dokonany) i imperfectum (niedokonany). W języku greckim czasownik łączy w sobie dwa elementy: czas i aspekt³⁹. Podstawowe znaczenie posiada aspekt, który służy do opisanego rodzaju danej czynności. Aspekt aorystu wskazuje czynność momentalną, zamkniętą w jednym punkcie czasowym, bądź określa czynność jako pojedynczą całość, bez wskazania długości jej trwania ani zakończenia. Takie znaczenie mają wszystkie trzy aorysty w Mk 1,35: Jezus „wstał” (participium aoristi: «wstawszy; po tym, jak wstał»), „wyszedł”, „udał się na miejsce pustynne”. Aspekt imperfectum wskazuje z kolei na czynność trwającą, ciągłą bądź powtarzającą się. W Mk 1,35 imperfectum *proshuceto* podkreśla trwanie, ciągłość modlitwy Jezusa. By oddać prawdziwe intencje języka greckiego, należałoby zatem przetłumaczyć: „i tam oddawał się modlitwie; trwał na modlitwie”.

Współcześni językoznawcy kładą duży nacisk na funkcję semantyczną aspektu. Trzeba jednak zaznaczyć, że wynika to bardziej z naszych potrzeb językowych aniżeli z samych wymogów języka greckiego. Jak przekonują gramatycy, aspekt nie tylko charakteryzuje pewną szczególną stronę sytuacji (aspekt gramatyczny), ale pełni również istotną rolę na poziomie narracyjnym. Mówiąc w wielkim uproszczeniu, w opowiadaniu historycznym dominuje czas przeszły dokonany (aoryst), którym autor kreśli kluczowe kontury wydarzeń. Czas przeszły niedokonany (imperfectum) podaje z kolei różne informacje czy wyjaśnienia o znaczeniu drugoplanowym, lecz pomocne dla zrozumienia głównego wątku. Na czym polega konkretnie funkcja imperfectum w Mk 1,35? Jeżeli rozpatrzemy imperfectum *proshuceto* w całości narracji, wówczas okazuje się, że przybiera on, na podobieństwo aorystu, znaczenie początkowe lub inchoatywne (imperfectum ingresywne). Z tą jednak różnicą, że o ile aoryst sygnalizuje początek trwania czynności, imperfectum odnosi się do czasu trwania

watykański (B) i *Kodeks synajski* (σ), ma lekcję *kakeil*. Słowo to pojawia się 10 razy w NT, najczęściej w Ewangelii Janowej (6 razy), trzykrotnie u Mateusza i tylko raz u Marka, właśnie w Mk 1,35.

³⁹ Istnieją dwa sposoby rozpatrywania aspektu: (1) *gramatyczny*, który bazuje na formach werbalnych (morfologia), i (2) *semantyczny*, który opiera się na logice narracji. Zob. np. J. MATEOS, *El aspecto verbal en el Nuevo Testamento*, Estudios de Nuevo Testamento 1, Madrid 1977; K.L. MCKAY, *Time and Aspect in New Testament Greek*, Novum Testamentum 34(1992), s. 209-228; S.E. CONTI, *Breve introduzione alla questione del sistema verbale greco antico*, Quaderni del Laboratorio di Linguistica 5(2004-2005), s. 21; adres internetowy: http://alphalinguistica.sns.it/QLL/QLL04_05/Conti_EcoSara.PDF [dostęp: 9 II 2010]; R. PIERRI, *L'aspetto verbale dell'indicativo nel Nuovo Testamento*, Liber Annuus 58(2008), s. 143-184.

czynności, która właśnie się rozpoczęła: Jezus „udał się na miejsce pustynne i tam zaczął się modlić”⁴⁰. Współczesne tłumaczenia różnie oddają sens tego imperfectum. W językach nowożytnych, które tak jak polski nie mają imperfectum, konieczne jest dodanie czasownika posiłkowego: np. język angielski: „He went away to a lonely spot and *remained* there in prayer” (NEB); „went out to a deserted place, and there he *spent time* in prayer” (NET Bible)⁴¹. Inne języki posługują się formą własną imperfectum: niemiecki: „Und er ging an eine einsame Stätte und *betete* dort” (*Luther-Bibel*); francuski: „en s'en alla dans un lieu désert, et là *priait*” (*Bible de Jérusalem*; TOB); hiszpański: „marchó a un sitio solitario, y allí *rezaba*” (*Sagrada Biblia*, BAC); włoski: „si ritirò in un luogo deserto, e là *pregava*” (Bibbia CEI)⁴².

Imperfectum proshuceto wchodzi w bezpośredni związek semantyczny z poprzednimi aorystami, ale służy także do zaznaczenia początku nowej perykopy i przygotowuje grunt pod kolejne wydarzenie⁴³. W przypadku Mk 1,35 zapoczątkowanie odnosi się do modlitwy Jezusa, stan ten trwa na planie drugim, podczas gdy na pierwszy plan wysuwa się następane wydarzenie (ww. 36-

⁴⁰ Jasno wyraża to J. MATEOS, *El aspecto verbal...*, dz. cyt., s. 37 (§ 72): „Las formas durativas (pres., imp.) pueden integrarse en el hilo de la sucesión, para dar más viveza (pres. histórico) o para poner más de relieve la duración, que el aor. solamente connota. Si se integran en el cadena del discurso, adquieren, como el aoristo, aspecto incoativo; la diferencia está en que, mientras el aoristo denota el comienzo de la duración, el imperfecto denota la duración misma que comienza. La diferencia es sutil, pero real en los textos [...] Mc 1,35 (*y se puso a orar allí*)”. Ten typ imperfectum narracyjnego Mateos nazywa sukcesywnym (*imperfecto sucesivo*); zob. szerzej: J. MATEOS, M. ALEPUZ, *El imperfecto sucesivo en el Nuevo Testamento*, w: A. URBAN I IN. (red.), *Cuestiones de gramática y léxico*, Estudios de NT 2, Madrid 1977, s. 61-101. Z polskich tłumaczeń uwzględnia to jedynie przekład Ewangelicznego Instytutu Biblijnego (Poznań): „A wczesnym rankiem, gdy jeszcze było ciemno, wstał, wyszedł i udał się na puste miejsce; tam zaczął się modlić”, przekład dosłowny dostępny w internecie: <http://ebiblia.roteh.pl> [dostęp: 9 II 2010].

⁴¹ A. PLUMMER, *The Gospel According to St. Mark*, Thornapple Commentaries, Grand Rapids (MI) 1982 (reprint wydania z 1914), s. 73: „And there He *continued* in prayer”; tak samo: V. TAYLOR, *The Gospel According to St. Mark. The Greek Text with Introduction, Notes, and Indexes*, London 1952, s. 183. Możliwe jest także użycie czasu przeszłego ciągłego (past continuous), jak tłumaczy np. J. MARCUS, *Mark 1-8. A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible 27, New York i in. 2000, s. 201: „and there he *was praying*”.

⁴² Języki romańskie podążają wiernie śladem łacińskiej Wulgaty: „abiit in desertum locum ibique *orabat*”.

⁴³ Zob. R.J. DECKER, *The Function(s) of the Imperfect Tense in Mark's Gospel*, Society of Biblical Literature Annual Meeting (New Orleans, November 2009), s. 18: artykuł w internecie: http://ntresources.com/blog/wp-content/uploads/2009/11/ImperfectFunctionMk1-8_SBL2009_Decker.pdf [dostęp: 9 II 2010]. Na bazie wcześniejszych opracowań dotyczących techniki narracyjnej (B.M. Fanning, S.E. Porter, C.R. Campbell), autor ten wyodrębnił dwie główne kategorie zastosowania imperfectum w Mk 1-8: pierwsza rozpoczyna mowę bezpośrednią (39 przypadków), druga podaje informacje drugorzędne, które wyjaśniają sens opisanych zdarzeń (około 30 przypadków) bądź przygotowują grunt pod kolejne wydarzenie (18 przypadków). Do tej ostatniej podgrupy (*Setting the Scene*) zalicza się Mk 1,35: „Other imperfects serve to set the scene for events which follow: 1:21, 22, 35; 2:2, 13, 15 bis, 16; 3:2, 22, 32; 4:10; 5:3 bis, 4, 24 bis; 7:24. [...] These statements are not the point of the pericope, but they are helpful in understanding the context in which the events take place”, tamże, s. 11.

37: uczniowie szukają Jezusa). Po przybyciu na miejsce pustynne Jezus „zaczął się tam modlić” (imperfectum początkowe lub inchoatywne) i gdy znajdował się On w stanie modlenia się, Piotr z towarzyszami poszli Go szukać (aoryst ingresywny). Wynika z tego, że imperfectum proshuceto nie tylko daje do zrozumienia czytelnikowi, że stan modlitwy Jezusa był długotrwały, ale sugeruje zarazem, że w tym samym przedziale czasu rozegrał się epizod poszukiwania Jezusa.

2. Uwagi filologiczne

(a) *prwi*← przysłówek czasu (rzeczownik *prwi*): «wczesnie rano, o poranku, o świcie». W NT występuje 12 razy, z czego aż 6 razy w Ewangelii Markowej (Mk 1,35; 11,20; 13,35; 15,1; 16,2.9). Jest to termin umowny (można by powiedzieć: techniczny) na oznaczenie ostatniej kwarty nocy, jak potwierdza Mk 13,35: „Czuwajcie więc, bo nie wiecie, kiedy pan domu przyjdzie: z wieczora czy o północy, czy o pianiu kogutów, czy rankiem”. Inaczej niż Żydzi, którzy dzielili porę nocną na trzy „straże”, Rzymianie stosowali podział na cztery „straże”, po trzy godziny każda: wieczór (od osiemnastej do dwudziestej pierwszej), północ (od dwudziestej pierwszej do dwudziestej czwartej), pianie kogutów (od dwudziestej czwartej do trzeciej) i ranek (od trzeciej do szóstej). Marek wybrał przypuszczalnie rzymską praktykę mierzenia czasu, ponieważ adresatami jego Ewangelii byli głównie chrześcijanie nawróceni z pogaństwa, którzy zamieszkali w Rzymie. Podobnie jak noc, również dzień dzielono na cztery „godziny”: godzina pierwsza (od szóstej do dziewiątej), godzina trzecia (od dziewiątej do dwunastej), godzina szósta (od dwunastej do piętnastej), godzina dziewiąta (od piętnastej do osiemnastej). Marek przywiązuje dużą wagę do kwestii czasu i w porównaniu z pozostałymi Ewangelistami podaje z większą precyzją chronologię wydarzeń, co dobrze obrazuje np. opis męki Jezusa (Mk 15.25.33.34). „Okolo czwartej straży nocnej” uczniowie ujrzeli Jezusa kroczącego po jeziorze w czasie szalejącej burzy (Mk 6,48). Podobnie jak epizod opisany w Mk 1,35, tak i to wydarzenie rozegrało się wczesnym rankiem, a na pewno przed świtem, gdy było jeszcze całkiem ciemno (por. J 20,1: *prwi*>*skoriaj eti ousej*; Maria Magdalena przyszła do grobu Jezusa „rankiem, gdy było jeszcze ciemno; gdy panowała ciemność”).

(b) *enuca*⁴⁴ – przysłówek czasu: «nocą, w ciemności(ach)». Ma formę liczby mnogiej rodzaju nijakiego i pochodzi od przymiotnika *enucoj* – «nocny» (*en* + *nux* – «w nocy»). Jest to termin niezwykle rzadki, który w Piśmie Świętym pojawia się tylko raz (*hapax legomenon*), właśnie w Mk 1,35.

(c) *lian* – przysłówek modalny stopnia: «bardzo, niezwykle». W NT spotyka się go 12 razy. U Marka występuje 4 razy (Mk 1,35; 6,51; 9,3; 16,2), tyle samo

⁴⁴ Lekcję tę poświadczają renomowane kodeksy: *Kodeks watykański* (B) i *Kodeks synajski* (8). Należy ją zatem uznać za oryginalną w stosunku do wariantu *enucon* (LXX 3 Mch 5,5), który podaje późniejszy *Kodeks aleksandryjski* (A). Wariant bizantyjski Mk 1,35 został przyjęty przez *Textus receptus* (1550).

u Mateusza i tylko jeden raz u Łukasza. Frazę o identycznej do Mk 1,35 konstrukcji zawiera wiersz Mk 16,2: „bardzo wczesnym rankiem (l ian prwi)” kobiety przysły do grobu Jezusa. Troska o dokładne określenie czasu i miejsca akcji jest jedną z typowych cech stylu Marka. Ewangelista ten ma zwyczaj dublować wyrażenia, które na pierwszy rzut oka tylko wydają się pleonastyczne, a w rzeczywistości pomagają lepiej naświetlić tło i okoliczności wydarzeń. Gdyby żył dzisiaj, Marek byłby niewątpliwie dobrym fotografem. W Mk 1,35 do pierwszej, generalnej notatki o ramach czasowych (prwi), Ewangelista dołączył dwa kolejne przysłówki (ennuca l ian), które precyzują sens poprzedniego⁴⁵. W ten sposób czytelnik otrzymał cenną informację o tym, że Jezus nie tylko wstał z łóżka w trakcie ostatniej straży nocnej, między godziną trzecią a szóstą rano, ale że wtedy było jeszcze bardzo ciemno, czyli na pewno przed świtem. Ten schemat (notatka ogólna i objaśnienie szczegółowe) powtarza się wielokrotnie w drugiej Ewangelii (np. Mk 1,32; 2,20; 4,35; 14,12.30; 15,42)⁴⁶.

(d) **anastaj** – imiesłów czynny czasu przeszłego dokonanego w mianowniku trzeciej osoby liczby pojedynczej rodzaju męskiego: «po tym jak wstał; gdy wstał». Ponieważ nie pochodzi od tematu czasu teraźniejszego, lecz od rdzenia czasownika **anisthemi** (sens nieprzechodni: «wstawać, podnosić się, zmartwychwstawać»; sens przechodni: «podnosić, wskrzeszać»), jest to participium aoristi II lub mocne. Odpowiednikiem formy greckiej w języku polskim jest imiesłów przysłówkowy uprzedni: „wstawszy”, który wskazuje na to, że czynność wstawania odbyła się przed tą wyrażoną w zdaniu nadrzędnym („wyszędł”)⁴⁷. W takiej formie rzadko występuje u Mateusza (tylko 2 razy), częściej u Marka (Mk 1,35; 2,14; 7,24; 10,1; 14,60; 16,9), a najczęściej operuje nim Łukasz (11 razy w trzeciej Ewangelii i 17 razy w *Dziejach Apostolskich*). Konstrukcja: **anastaj** w połączeniu z czasownikiem ruchu jest dobrze znana w języku hebrajskim i aramejskim, dla zaznaczenia przerwy w narracji bądź zmiany scenarii wydarzeń⁴⁸. Nie jest to jednak cecha wyłącznie semicka, ponieważ

⁴⁵ S. LÉGASSE, *L'Évangile de Marc*, Lectio Divina. Commentaires 5, t. 1, Paris 1997, s. 145, przyp. 2. Akumulacja trzech przysłówków podkreśla szczególną wagę zdarzenia, jak trafnie zauważył A. STOCK, *The Method and Message of Mark*, Wilmington (DE) 1989, s. 84: „The piling up of three adverbs indicates that something special is happening here”. Zob. R.H. GUNDRY, *Mark. A Commentary on His Apology for the Cross*, Grand Rapids (MI) 1993, s. 93; R.T. FRANCE, *The Gospel of Mark. A Commentary on the Greek Text*, The New International Greek Testament Commentary 2, Grand Rapids (MI) – Cambridge (U.K.) 2002, s. 111: „an emphatic note”.

⁴⁶ Zob. szerzej: F. NEIRYNCK, *Duality in Mark. Contributions to the Study of the Markan Redaction*, BETL 31, Leuven 1972, 1988², s. 45-50. Innego zdania jest É. TROCME, *L'Évangile selon saint Marc*, Commentaire du Nouveau Testament 2, Genève 2000, s. 54, według którego drobiazgowość Marka odzwierciedla styl mowy potocznej.

⁴⁷ Takie tłumaczenie Mk 1,35 proponowała już *Biblia Jakuba Wujka* (1599): „A bardzo rano wstawszy, wyszedł, i udał się na miejsce pustynne, i tam się modlił”. Przekład ten jest może trochę archaiczny, lecz wierniej oddaje sens zdania greckiego.

⁴⁸ Zob. A. BELANO, *Il Vangelo secondo Marco...*, dz. cyt., s. 129.

frazy o analogicznej budowie spotkać można niejednokrotnie w dobrej grece Łukasza⁴⁹.

(e) *exhl qen kai. aphl qen* – czasowniki ruchu w trybie oznajmującym czasu przeszłego dokonanego (aoryst) trzeciej osoby liczby pojedynczej: „wyszedł i poszedł”. Są to czasowniki złożone z czasownika prostego *ercomai* – «iść, przychodzić, przybywać» i przedrostków: przyimka *ek* (tutaj *ek*, ponieważ stoi przed samogłoską), który wskazuje na ruch z wnętrza czegoś na zewnątrz, oraz przyimka *apo*, (zjawisko kontrakcji przed samogłoską), który wskazuje na ruch od jakiegoś miejsca do celu⁵⁰.

(f) *eij erhmon topon* – wyrażenie przyimkowe składające się z przyimka właściwego ruchu do środka czegoś *eij*, rzeczownika rodzaju męskiego *topoj* w bierniku i przymiotnika rodzaju żeńskiego *erhmoj* w roli przydawki: „na jakies miejsce pustynne”. Fraza *erhmoj topoj* jest typowa dla stylu św. Marka⁵¹. Termin *erhmoj* (rzeczownik i pochodny od niego przymiotnik) występuje w Ewangeliach 32 razy (48 razy w całym NT; jest to raczej niewiele w porównaniu z Septuagintą, gdzie pojawia się aż 374 razy). Nie zawsze oznacza on pustynię w pełnym tego słowa znaczeniu. Takimi były niewątpliwie pustynia Sin (J 6,31.49) i pustynia Edom (J 3,14), przez które przeszli Izraelici po wyjściu z Egiptu. Na Pustyni Judzkiej prowadził publiczną działalność Jan Chrzciciel (Mk 1,4; Mt 3,1 – tylko tutaj pojawia się nazwa własna tej pustyni; Łk 3,2; Mk 1,3; Mt 3,3; Łk 3,4; J 1,23 = cytat Iz 40,3; Mt 11,7; Łk 7,24; zob. J 15,4). Była ona również miejscem kuszenia Jezusa przez szatana (Mk 1,12.[13]; Mt 4,1; Łk 4,1). Przypuszczalnie znaczenie dosłowne pustyni odnosi się do miejsca objawienia się fałszywego mesjasza (Mt 24,25). Nie można też wykluczyć, że pustynia z przypowieści Jezusa (Łk 15,4) oznacza Pustynię Judzką, na której do dzisiaj Beduini wypasają swoje trzody⁵². Sens ewidentnie przenośny

⁴⁹ „The construction is Semitic, but not exclusively so”, V. TAYLOR, *The Gospel According to St. Mark...*, dz. cyt., s. 183; J. MATEOS, F. CAMACHO, *El Evangelio de Marcos. Análisis lingüístico y comentario exegetico*, t. 1, Madrid 1993, s. 168.

⁵⁰ Marek często wspomina o „wyjściu” Jezusa (Mk 2,13; 5,2; 6,1.34; 7,31; 8,27; 11,11). W przypadku Mk 1,35 „wyjście” – mocno uwypuklone za sprawą hendiadysu (*exhl qen kai. aphl qen*) – może dotyczyć tak domu (wyszedł na zewnątrz), jak i granic miasta (wyszedł poza Kafarnaum). Zob. R. PESCH, *Das Markusevangelium*, t. 1: *Einleitung und Kommentar zu Kap. 1,1-8,26*, Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament [ThKNT] 2, cz. 1, Freiburg i.Br. i in. 1976, s. 138. Obydwie opcje są dopuszczalne, choć pierwsza wydaje się logiczniejsza. Być może z tego względu *Kodeks watykański (B)*, dla ułatwienia zrozumienia sensu tekstu pominął *kai. aphl qen*; zob. A. PLUMMER, *The Gospel According to St. Mark*, dz. cyt., s. 73. Podobnej korekty stylistycznej dokonał już wcześniej Łukasz w paralelnym wierszu Łk 4,42. S. LÉGASSE, *L'Évangile de Marc*, t. 1, dz. cyt., s. 145, przyp. 4, sugeruje natomiast, że *exhl qen* dotyczy miasta, nie domu; takie samo znaczenie ma czasownik *erercmai* w Mk 1,38; tamże, s. 147, przyp. 19.

⁵¹ Zob. U.W. MAUSER, *Christ in the Wilderness. The Wilderness Theme in the Second Gospel and its Basis in the Biblical Tradition*, Studies in Biblical Theology 19, London 1963, s. 104-105.

⁵² Septuaginta tłumaczy za pomocą *erhmoj* hebrajski wyraz *midbar*. W Biblii hebrajskiej jest to jedno z czterech najczęściej używanych słów na określenie pustyni. *Midbar* wywodzi się

znajdujemy w Mt 23,38. W pozostałych przypadkach *erhmoj* wskazuje zwyczajnie na teren niezamieszkały, bezludny bądź odosobniony (Mk 6,35; Mt 14,15: miejsce „puste, opustoszałe”). Na takim właśnie pustkowiu odbyło się pierwsze rozmnożenie chleba (Mk 6,31.32; Mt 14,13; por. Łk 9,12), tak samo jak i drugie (Mk 8,4; Mt 15,33: *erhmia*). W takich miejscach Jezus modlił się (Mk 1,35; Łk 4,42: bez wzmianki o modlitwie) i zażywał chwil wytchnienia, chroniąc się przed zbyt natarciwym tłumem (Mk 1,45). Podobne znaczenie ma forma liczby mnogiej „miejsca pustynne”. Posługuje się nią wyłącznie Łukasz na określenie miejsc, w których żył Jan Chrzciciel (Łk 1,80), gdzie miał zwyczaj modlić się Jezus (Łk 5,16) i dokąd duch nieczysty porwał człowieka opętanego (Łk 8,29).

(g) *proshuceto* – czasownik złożony (przedrostek: przyimek *proj* + *eucomai*⁵³) w trybie oznajmującym czasu przeszłego niedokonanego (imperfectum) trzeciej osoby liczby pojedynczej: „i tam się modlił”. Taka sama forma imperfectum występuje w Mk 14,35 (Łk 22,41.[44]), gdzie również jest mowa o modlitwie Jezusa (zob. ponadto Łk 18,11: modlitwa faryzeusza w świątyni). Przysłówek *ekei/* – «tam» (w sensie: «w tamtym miejscu») uwydatnia jeszcze bardziej informację podaną wcześniej, a mianowicie, że Jezus, po przybyciu na pustynię, w tym właśnie miejscu spędził czas na modlitwie.

IV. KOMENTARZ TEOLOGICZNY

Evangelista Marek wyraźnie zaznacza, że Jezus poszedł się modlić „nad ranem, gdy jeszcze było ciemno”, i że świadomie wybrał do tego miejsce ustronne: „udał się na miejsce pustynne”. Gdy uczniowie spostrzegli, że Jezus oddalił się samotnie, poszli za Nim (w. 36) i donieśli Mu o ludziach, którzy czekali na Niego (w. 37). Wtedy Jezus wyznał im, że muszą odwiedzić również inne miejscowości, gdyż Jego powołaniem było głoszenie wszystkim Dobrej Nowiny (ww. 38-39). Jak wynika z najbliższego kontekstu Mk 1,35, w rozważaniu tego wiersza należy koniecznie uwzględnić trzy aspekty: czas, miejsce i cel modlitwy Jezusa.

od rdzenia semickiego *dabar*, który ma prymitywne znaczenie: «gnać, gonić, pędzić przed sobą» i oznacza miejsce, dokąd wyganiano bydło. Słowo to zatem niekoniecznie oznaczało pustynię piaskową pozbawioną roślinności. Chodziło raczej o teren bezludny, który stwarzał wystarczająco dogodne warunki do wypasu bydła. Zob. tamże, s. 18.

⁵³ Czasownik prosty *eucomai* pojawia się w NT 7 razy (nigdy w Ewangeliach), przy czym tylko w 2 Kor 13,7.9 i Jk 5,16 oznacza modlitwę. W starożytności grecko-pogańskiej był to termin techniczny, za pomocą którego określano wezwanie skierowane do jakiegoś bóstwa; zob. H. SCHÖNWEISS, *Gebet*, w: L. COENEN I IN. (red.), *Theologisches Begrifflexikon zum Neuen Testament*, t. 1, Wuppertal 1986⁴, s. 426. Biblijny słownik modlitwy, choć rzadko korzysta z tego terminu, niemniej jednak cechuje się wielkim bogactwem i różnorodnością.

1. Nocna modlitwa Jezusa w optyce biblijnej

Pomimo obszernej notatki chronologicznej Mk 1,35 trudno dokładnie ustalić, o jakiej porze Jezus wymknął się niepostrzeżenie z domu Szymona i Andrzeja. Jeżeli założymy, że epizod ten, jak i dwa poprzednie (ww. 29-31; 32-34), stanowił fragment pierwotnej katechezy Piotrowej, na której oparta została Ewangelia św. Marka⁵⁴, wówczas informacja dotycząca czasu odnosi się do chwili odkrycia nieobecności Jezusa przez Apostoła (w. 36). Jezus musiał zatem wyjść z domu znacznie wcześniej, jeszcze w nocy⁵⁵.

Jak już mieliśmy okazję zauważyć powyżej, w czasach Chrystusa rozpowszechniona była praktyka modlitwy porannej (i wieczornej). W środowisku palestyńskim prawie nieznaną była natomiast – poza wspólnotą z Qumran – zwyczaj modlitwy nocnej. Skoro więc Marek uznał za stosowne sprecyzować, że było jeszcze bardzo ciemno, najwyraźniej chciał tym podkreślić wyjątkowy charakter modlitwy Jezusa⁵⁶. Nie wydaje się jednak, aby źródłem inspiracji

⁵⁴ Papiasz, biskup Hierapolis (ok. 130 r.), jako pierwszy nazwał Marka „tłumaczem” św. Piotra (zob. EUZEBIUSZ, *Historia Kościoła*, III, 39,15). Inni pisarze wczesnochrześcijańscy (Ireneusz, Klemens Aleksandryjski, Tertulian, Orygenes, Hieronim) również twierdzili zgodnie, że Marek spisał katechezę Piotrową. Współczesna egzegeza jest podzielona w tym względzie. Zob. S. KUTHIRAKKATTEL, *The Beginning of Jesus' Ministry According to Mark's Gospel (1,14-3,6). A Redaction Critical Study*, *Analecta Biblica [AnBib]* 123, Roma 1990, s. 156-157. Np. R. PESCH, *Ein Tag vollmächtigen Wirkens Jesu in Kapharnaum (Mk 1,21-34.35-39)*, *Bibel und Leben* 9(1968), s. 261-271, reprezentuje pogląd, że Mk 1,35-39 wywodzi się z wcześniejszej tradycji, natomiast J. Gnilka sądzi, że byłoby lepiej uznać ten tekst – z racji jego stylu i tematyki – za owoc kompozycji Marka. „Die befriedigendste Lösung ist, 35-39 als markinische Komposition zu begreifen”, J. GNILKA, *Das Evangelium nach Markus*, t. 1, dz. cyt., s. 88. Podobne stanowisko przyjmuje M. WICHELHAUS, *Am ersten Tage der Woche. Mk. 1,35-39 und die didaktischen Absichten des Markus-Evangelisten*, *Novum Testamentum* 11(1969), s. 61. Bibliści dalecy są także od konsensusu w kwestii tradycji i redakcji Mk 1,35, co dobrze streszcza E. MANICARDI, *Il cammino di Gesù nel Vangelo di Marco*, *AnBib* 96, Roma 2003, s. 55, przyp. 21: „È difficile dire se si tratti di un versetto tradizionale o di un lavoro redazionale di Mc”.

⁵⁵ V. TAYLOR, *The Gospel According to St. Mark...*, dz. cyt., s. 182-183, tak oddaje sens trzech przysłówków w Mk 1,35: „At an early hour, while it was still night”. Zob. W.L. LANE, *The Gospel According to Mark. The English Text, with Introduction, Exposition and Notes*, *New International Commentary on the New Testament* 2, Grand Rapids (MI) 1974, przedruk: 1979, s. 80.

⁵⁶ „Prayer in the very early morning hours of the day may have been part of the pattern of Jesus' life – which would suggest that He was more pious than other Jews. And this is probably why such an early time for prayer is mentioned by Mark”, I.H. MARSHALL, *Jesus – Example and Teacher of Prayer in the Synoptic Gospels*, w: R.N. LONGENECKER (red.), *Into God's Presence*, dz. cyt., s. 116-117. Jak słusznie zauważa M. GALIZZI, *Vangelo di Marco. Commento esegetico-spirituale*, Torino 1993, s. 38: „[le indicazioni temporali] ci impediscono di scorgervi la semplice abitudine ebraica della preghiera mattutina”. Podobnie S. LÉGASSE, *L'Évangile de Marc*, t. 1, dz. cyt., s. 145: „est inutile de vouloir associer [la prière de Jésus] à quelque heure de la prière juive: tout le monde dort encore!”. O zerwaniu przez Jezusa z rodzimą tradycją względem umownych godzin modlitwy pisał już J. JEREMIAS, *Das tägliche Gebet im Leben Jesu und in der ältesten Kirche*, w: tenże, *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966, s. 76.

był tutaj styl życia eseneńczyków, o których nie ma skądinąd wzmianki w Ewangeliach. Jak na religijnego Żyda przystało, dla Jezusa wzorem do naśladowania musiało być słowo Boże.

W tradycji biblijnej pierwszym obowiązkiem człowieka na rozpoczęcie nowego dnia jest modlitwa. Dlatego psalmista, zmuszony stawić czoło podstępny wrogom, zwraca się rano do Boga z błaganiem o wskazanie mu właściwej drogi: „Usłysz, Panie, moje słowa, zwróć na mój język uwagę; natęż słuch na głos mojej modlitwy, mój Królu i Boże! Albowiem Ciebie błagam, o Panie, słyszysz mój głos od rana (to. prwi), od rana (to. prwi) przedstawiam Ci prośby i czekam” (Ps 5,2-4); „Ja zaś, o Panie, wołam do Ciebie i rano (to. prwi) modlitwa moja niech do Ciebie dotrze” (Ps 88 [87],14). Również Sługa Pański w trzeciej pieśni deklaruje swoją wierność i posłuszeństwo wobec słowa Bożego, które rankiem inspiruje Jego poczynania: „Pan Bóg mnie obdarzył językiem wymownym, bym umiał przyjść z pomocą strudzonemu, przez słowo krzepiące. Każdego rana (prwi) pobudza me ucho, bym słuchał jak uczniowie” (Iz 50,4). Z kolei inny bohater biblijny, Hiob, składał zawsze o świcie ofiarę przebłagalną: gdy mijał czas ucztowania jego synów i córek, „wstawał wczesnym rankiem (anistamenoj to. prwi) i składał całopalenie stosownie do ich liczby” (Hi 1,5).

W Psalmach poranek jest szczególną porą Bożej pomocy. Na to przekonanie miała wpływ niewątpliwie obserwacja natury (przejście ciemności w światłość, wschód słońca) i ówczesne zwyczaje sądownicze (2 Sm 15,2), ale nade wszystko pamięć zbawczego działania Boga w historii ludu wybranego (Wj 14,27; 1 Krl 3,20,22; 2 Krl 19,35; Iz 37,36)⁵⁷. Podobnie jak Miasto Święte, dla którego obecność Boga jest rękojmią zbawienia: „Bóg jest w jego wnętrzu, więc się nie zachwieje; Bóg mu pomoże o brzasku poranka (to. proj. prwi)” (Ps 46 [45],6), również psalmista żywi głęboką nadzieję, że o poranku jego prośby zostaną wysłuchane: „rankiem (to. prwi) będę się weselić z Twojej łaskawości” (Ps 59 [58],17); „Nasyć nas z rana (to. prwi) Twoją łaskawością” (Ps 90 [89],14a); „Spraw, bym z rana (to. prwi) doznał Twojej łaski, bo w Tobie pokładam nadzieję” (Ps 143 [142],8a; zob. 17 [16],15; 30 [29],6; Lm 3,23)⁵⁸.

O ile poranek jest stosownym czasem modlitwy i oczekiwaniem na Boże miłosierdzie, noc jawi się z kolei jako swoiste przygotowanie do modlitwy porannej. Niejednokrotnie psalmista, boleśnie doświadczony cierpieniem, użala się w nocy przed Bogiem, ale również sławi Go i wielbi za Jego wierne wsparcie: „Za dnia udziela mi Pan swojej łaski, a w nocy (nuktoj) Mu śpiewam, sławie

⁵⁷ Zob. J. ZIEGLER, *Die Hilfe Gottes „am Morgen”*, w: H. JUNKER, G.J. BOTTERWECK (red.), *Alttestamentliche Studien. Friedrich Nötscher zum sechzigsten Geburtstag*, Bonner biblische Beiträge 1, Bonn 1950, s. 281-288.

⁵⁸ Dary Boże otrzymuje się rankiem, tak jak mannę na pustyni (Wj 16,21). Znane przysłowie ludowe: „Kto rano wstaje, temu Pan Bóg daje” dotyczy owocnej pracowitości, ale można je odnieść również do modlitwy porannej, w której Bóg zsyła ludziom swoje błogosławieństwo i mądre natchnienia. Bez wsparcia Bożego trud wczesnego wstawania może okazać się bowiem daremny (Ps 127 [126],2).

(wznoszę modlitwę do) Boga mego życia” (Ps 42 [41],9); „Panie, mój Boże, za dnia wołam, nocą (en nukti) się żalę przed Tobą” (Ps 88 [87],2); „Dobrze jest dziękować Panu i śpiewać imieniu Twemu, o Najwyższy: głosić z rana (to. prwi) Twoją łaskawość, a wierność Twoją nocami (kata. nukta)” (Ps 92 [91],2-3; zob. 16 [15],7; 22 [21],3: „Boże mój, wołam przez dzień i nie odpowiadasz, [wołam] i nocą [nuktoj], a nie zaznaję spokoju”⁵⁹; 63 [62],2.7; 77 [76],3.7; Hi 35,10).

Postawa psalmisty jasno pokazuje, że jego praktyki modlitewne daleko wykraczały poza umowne ramy czasowe⁶⁰. Nie tylko bowiem modlił się on rano, ale także w nocy, ubiegając nadejście poranka: „Nocą (en nukti) pamiętam o Twoim imieniu, Panie. [...] Wstaję o północy (mesonuktion), aby Cię wielbić za słuszne Twoje wyroki! [...] Wyprzedzam wschód słońca (en awriaj) i błagam; pokładam ufność w Twoich słowach. Moje oczy wyprzedzają świt (proj orqron), aby rozważać Twoje słowa” (Ps 119 [118],55.62.147-148); „Zbudź się, duszo moja, zbudź harfo i cytro! Chcę obudzić jutrzeńkę (orqrou)” (Ps 57 [56],9 = 108 [107],2-3). Dobłą syntezę zachowanie religijnego psalmisty podaje następująca maksyma sapiencjalna: „W dziękowaniu Tobie trzeba wyprzedzać słońce (fqanein ton h|ion) i wobec Ciebie stawać o świtanie (dosłownie: przed wschodem światła – proj anato|hn fwtoj)” (Mdr 16,28).

W tradycji biblijnej poranne wstawanie do modlitwy jest równoznaczne z szukaniem Bożej mądrości: „Kto dla niej wstanie o świcie (o' orqrisaj), ten się nie natrudzi, znajdzie ją bowiem siedzącą u drzwi swoich” (Mdr 6,14); „Mądrość wywyższa swych synów i ma pieczę o tych, którzy jej szukają. Kto ją miłuje, miłuje życie, a którzy dla niej wstają o świcie (oi' orqrizontej), będą napelnieni weselem” (Syr 4,11-12; zob. 6,36; 32,14: „Którzy dla Niego wstają o świcie (oi' orqrizontej), znajdą [Jego] upodobanie”)⁶¹.

⁵⁹ Wołać do Boga „dnem i nocą”, czyli nieustannie. Zob. Ne 1,6; 2 Mch 13,10; Lm 3,49; Łk 2,37; 18,7; Dz 26,7; 1 Tes 3,10; 1 Tm 5,5.

⁶⁰ Modlitwy prywatne odmawiano z reguły wieczorem, rano i w południe, o czym była już mowa powyżej. Zob. Jdt 12,5-8; Ps 55 [54],17-18; Dn 6,11c.14c.

⁶¹ W Biblii greckiej (LXX) czasownik orqri|zw – «wstawać, przychodzić (do kogoś), zjawiać się (u kogoś) wcześniej (rano)», niejednokrotnie odnosi się także do rannego wstawania w celach religijnych. Mojżesz wstał wcześniej (orqrisaj to. prwi) i zbudował ołtarz u stóp góry Synaj (Wj 24,4); wstawszy wcześniej (orqrisaj), Aaron złożył wraz z ludem całopalenia na ołtarzu przed posągami złotego cielca (Wj 32,6); Mojżesz, wstawszy wcześniej (orqrisaj), wstąpił na górę, by odebrać z rąk Pana tablice kamienne (Wj 34,4); Izraelici, wstawszy wcześniej rano (orqrisantej to. prwi), zamierzali wstąpić na szczyt góry (Lb 14,40); lud Izraela wstał wcześniej (wrqrisen) i zbudował w Betel ołtarz, na którym złożono całopalenia i ofiary biesiadne (Sdz 21,4); Elkana i Anna wstali wcześniej rano (orqrizousin to. prwi) i pokłonili się Panu (1 Sm 1,19); król Ezechiasz wstał wcześniej (wrqrisen) i udał się do przybytku Pańskiego, by go oczyścić (2 Krn 29,20); Juda wraz z ludem wstali wcześniej rano (wrqrisan to. prwi) i dokonali oczyszczenia świątyni (1 Mch 4,52); „Boże, mój Boże, do Ciebie przychodzę wcześniej (orqri|ze) [...]” (Ps 63 [62],2; zob. 78 [77],34); Bildad radzi Hiobowi zjawiać się wcześniej (orqri|ze) u Pana, by prosić Go o łaskę (Hi 8,5); „w nocy śpieszy (ek nuktoj orqri|zei) moja dusza do Ciebie, o Boże” (Iz 26,9; por. LXX *Ody* 5,9); „w swym nieszczęściu będą przychodzili do Mnie wcze-

Mądrość Boża objawia się w Jego Prawie. Kto zatem pragnie je rozważać i kierować się nim w życiu, „postara się pilnie, by od samego ranka zwrócić swoje serce (orqrisai) do Pana, który go stworzył, i przed Najwyższego zanieś swą prośbę. Otworzy usta swe w modlitwie i błagać będzie za swoje grzechy” (Syr 39,5).

Na podstawie tak licznych świadectw starotestamentowych wydaje się wielce prawdopodobna hipoteza, wedle której inspiracją dla modlitwy nocnej Jezusa był przykład postaci biblijnych, a zwłaszcza psalmisty. Postawa modlitewna Jezusa jest doskonałym odzwierciedleniem życia człowieka mądrego, który wiernie kroczy śladem mądrości Bożej i respektuje Jego Prawo. W oczach Marka, który w wierszu Mk 1,35 uwypuklił fakt porannej modlitwy Jezusa, przykład Syna Bożego powinien zatem stanowić wzór do naśladowania dla Jego wyznawców⁶².

2. Samotne miejsce modlitwy

Marek stosuje erhmōj w dwojaki sposób: jako rzeczownik w znaczeniu absolutnym (Mk 1,3.4.12.13) i jako przymiotnik w roli przydawki (Mk 1,35.45; 6,31.32.45). W pierwszym wypadku termin ten przybiera u Marka głęboki sens teologiczny: jest to miejsce, z którego bierze swój początek nowa era zbawienia związana z przyjściem Mesjasza (chrzest i kuszenie Jezusa na pustyni). W drugim wypadku erhmōj ma, a przynajmniej tak się wydaje, znaczenie potoczne: teren niegościnny i odludny, gdzie Jezus szuka zjednoczenia z Bogiem w samotnej modlitwie.

Miejsce pustynne kontrastuje z Kafarnaum – miastem wypełnionym tłumem ludzi i ich gwarem. Wynika z tego, że opuszczenie przez Jezusa Kafarnaum oznacza nie tylko naturalny dystans przestrzenny czy geograficzny, który dzieli miasto od pustyni, ale podkreśla zarazem jakościową różnicę, jaka znamionuje te dwa przeciwstawne środowiska: pulsujące życiem Kafarnaum a samotne bezludzie. Co więcej, nocna wyprawa Jezusa poza granice miasta daje jasno do zrozumienia, że erhmōj topoj stwarzało o wiele dogodniejsze warunki do rozmowy z Bogiem niż rozkrzyczane miasto⁶³.

śnie (orqriouši)” (Oz 5,15). W NT orqriw występuje jedynie w Łk 21,38: „A wcześniej rano cały lud śpieszył (wrqrizen) [do Jezusa], aby Go słuchać w świątyni”. Równie rzadko pojawia się rzeczownik orqroj – «świt, brzask, wczesny ranek» (Łk 24,1; J 8,2; Dz 5,21).

⁶² Na katechetyczno-paradygmatyczną funkcję Mk 1,35 (drugorzędną, według S. LÉGASSE, *L'Évangile de Marc*, t. 1, dz. cyt., s. 145, przyp. 7) zwrócił szczególną uwagę W. KIRCHSCHLÄGER, *Jesu Gebetsverhalten als Paradigma zu Mk 1,35*, *Kairos* 20(1978)4, s. 303-310. Zob. L.W. HURTADO, *Mark*, *New International Biblical Commentary* 2, Peabody (MA) 1989, s. 29; J. GNILKA, *Das Evangelium nach Markus*, t. 1, dz. cyt., s. 88, który wątpi zarazem, aby Marek miał na myśli inne niż ten motywy: „Vielmehr will der Evangelist das Besondere des Tuns Jesu herausstellen”.

⁶³ Sygnalizuje to również pozycja emfaticzna przysłówka ekeil. Zob. ponadto R.H. GUNDRY, *Mark...*, dz. cyt., s. 93, który opierając się na słownictwie Marka, dopatruje się różnicy między

Wybór miejsca modlitwy przez Jezusa może wydawać się dziwny. Jak wiadomo bowiem, w czasach biblijnych (i nie tylko) pustynia budziła mieszane skojarzenia⁶⁴. Postrzegano ją jako siedlisko złych duchów i wszelkiego rodzaju zła, nieprzyjazny teren, na którym człowiek musi toczyć ustawiczną walkę o przetrwanie z siłami natury, gdzie doznaje uczucia głodu, pragnienia i kruchości istnienia. Jeżeli biblijny ogród Eden, mocno nawodniony i porośnięty bujną roślinnością, jest symbolem życia i błogosławieństwa Bożego, to pustynia jawi się jako symbol grzechu, śmierci i kary Bożej. Historia Wyjścia narodu wybranego z Egiptu do Ziemi Obiecanej doskonale obrazuje wszystkie negatywne cechy pustyni. Ale pokazuje zarazem, że obok aspektów negatywnych pustynia ma również symbolikę pozytywną. Czerdziestoletnia wędrówka Izraelitów przez pustynię była sprawdzianem wierności Bogu, koniecznym etapem próby i walki z pokusami, zbawiennym czasem pokuty i odrodzenia. Naród wybrany wyszedł zwycięsko z tego dramatycznego doświadczenia, a kulminacją jego tułaczki po pustyni było odnowienie przymierza z Bogiem i nadanie Prawa na górze Synaj. Nie może więc dziwić, że w późniejszym okresie zaczęto idealizować życie Izraelitów na pustyni synajskiej, a prorocy zapowiadali powtórkę tego doświadczenia jako okazję do odnowy i oczyszczenia Izraela – grzesznej oblubienicy Jahwe: „chcę ją przynęcić, na pustynię ją wyprowadzić i mówić do jej serca” (Oz 2,16; zob. 12,10; Iz 35,3-10; 40,3-4; 41,17; 49,9-12; Jr 31,2-3.9; Ez 20,35; 34,25).

Według Biblii zatem, choć zabrzmi to paradoksalnie, pobyt na pustyni, w tym najbardziej niegościnnym miejscu na ziemi, prowadzi do zjednoczenia z Bogiem i sprzyja regeneracji duchowej człowieka. Przemawia za tym również przykład wielu postaci biblijnych, które doznały pozytywnych skutków w zekłknięciu z pustynią: niewolnica Sary – Hagar (Rdz 16,7; 21,19), Mojżesz (Wj 3,1-4,17), prorok Eliasz (1Krl 19,4-18). Do ich grona dołączył później Jan Chrzciciel, dla którego pustynia stała się miejscem pustelniczego życia i przygotowania do misji ukierunkowanej na przyjście Mesjasza (Łk 1,80; Mk 1,2-8; Mt 11,7). Na pustyni wreszcie pojawił się Jezus, gdzie został poddany ciężkiej próbie (kuszenie przez szatana); tam również miał zwyczaj modlić się i rozmawiać w samotności z Ojcem.

„Miejsce pustynne”, dokąd Jezus udał się w nocy na modlitwę, nie odpowiada oczywiście pustyni w sensie dosłownym, gdyż w owym czasie tereny wokół Kafarnaum były uprawiane. Chodzi po prostu o miejsce ustronne, które posiadało jednak pewne atrybuty pustyni (obszar bezludny i oddalony od siedzib ludzkich). Znajduje to potwierdzenie w dwóch innych tekstach Marka

„wyjściem” Jezusa z domu Piotra i z Kafarnaum (exhl qen), a Jego „odejściem” czy „oddaleniem się” od tłumów (aphl qen).

⁶⁴ Z bogatej literatury na ten temat, zob. np.: S. HAŁAS, *Pustynia miejscem próby i spotkania z Bogiem. Wybrane zagadnienia biblijnej teologii pustyni*, Kraków 1999.

(Mk 1,45; 6,31-33), spokrewnionych pod względem formalnym z Mk 1,35⁶⁵. Możemy w nich wyróżnić trzy cechy wspólne: (a) wzmiankę o odejściu Jezusa na miejsce pustynne poprzedza zawsze opowiadanie o nauczaniu i działalności cudotwórczej (Mk 1,21-22.23-34; 1,38-39.40-44; 6,12-13.30); (b) w każdym tekście jest mowa o wycofaniu się na ustronie z dala od ludzi – Mk 1,35: Jezus „wyszedł i udał się na miejsce pustynne”; Mk 1,45a: „Jezus nie mógł już jawnie wejść do miasta, lecz przebywał w miejscach pustynnych”; Mk 6,31.32: „Pójdźcie wy sami osobno na miejsce pustynne. [...] Odpłynęli więc łodzią na miejsce pustynne, osobno”; (c) wieść o nagłym odejściu Jezusa i Jego uczniów wywołuje reakcję tłumów, które rozpoczynają poszukiwania (Mk 1,36-37; 1,45b; 6,33).

Opierając się na bliskich związkach tematycznych, jakie łączą ze sobą te trzy teksty, można słusznie założyć, że w Mk 1,35 Jezus świadomie opuścił nocą zacisze domowe i udał się na miejsce pustynne, czyli pokrewne temu, gdzie u zarania swojej misji stanął oko w oko z szatanem i zmierzył się z diabelskim kuszeniem (Mk 1,12-13)⁶⁶. W ten sposób Marek podpowiada niejako czytelnikowi, że samotna modlitwa Jezusa w miejscach pustynnych była swego rodzaju odnowieniem doświadczenia pierwszej próby na pustyni i Jezus był nieraz zmuszony przeciwstawić się pokusie, która tym razem przybrała konkretny kształt w zachowaniu ludzi zafascynowanych Jego nauką i czynami⁶⁷.

3. Motywy i treść modlitwy Jezusa

Dlaczego Jezus poszedł się modlić nocą w miejsce pustynne? Bibliści udzielają różnych odpowiedzi na to pytanie. Jedni widzą w tym fakcie naturalną skłonność Jezusa do modlitwy i zjednoczenia z Bogiem⁶⁸. Drudzy motywują to niezwykłą pobożnością Syna Bożego, która znalazła swe odbicie w treści mo-

⁶⁵ Zob. U.W. MAUSER, *Christ in the Wilderness...*, dz. cyt., s. 105-107. Autor ten udowadnia w przekonujący sposób, że analogiczną do pustyni rolę pełnią w Ewangelii św. Marka dwa inne miejsca: góry i morze.

⁶⁶ „The passages which speak of «a wilderness place» thus refer back to the prologue to the Gospel, with its distinctive wilderness-theology”, W.L. LANE, *The Gospel According to Mark...*, dz. cyt., s. 81.

⁶⁷ W takim świetle należy więc polemizować z twierdzeniem, że „miejsca pustynne” stanowiły w oczach Marka oazę ciszy i spokoju, jak uważa np. C.E.B. CRANFIELD, *The Gospel According to Saint Mark*, *The Cambridge Greek Testament Commentary 2*, Cambridge 1959, przedruk: 1985, s. 89.

⁶⁸ „La prière de Jésus, après cette journée si remplie, et sans qu'il ait à implorer une grâce speciale, marque l'inspiration normale de son âme”, M.J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Marc*, Études Bibliques, Paris 1929, s. 27. Uważa przy tym za przesadną opinię, jakoby Jezus poszedł się modlić, aby przemyśleć nową sytuację i zmierzyć się z nią (sukcesy taumatyczne). D.J. HARRINGTON, *The Gospel According to Mark*, w: R.E. BROWN I IN. (red.), *The New Jerome Biblical Commentary*, Englewood Cliffs (NJ) 1990, s. 601: „His motive for withdrawing appears to have been communion with God”.

dlitwy skierowanej do Ojca⁶⁹. Jeszcze inni upatrują tutaj potrzebę wyciszenia i stworzenia odpowiedniego klimatu do rozmowy z Bogiem⁷⁰.

Wielu komentatorów przyrównuje nocne wyjście Jezusa do „ucieczki”, wskazując na jej rozmaite przyczyny: superaktywny tryb życia Jezusa w minionym dniu, niezdrowy entuzjazm ludu wywołany widokiem cudownych uzdrowień, niezrozumienie ze strony uczniów⁷¹. Takie ujęcie modlitwy Jezusa jest pozornie możliwe, gdyż w intencji Ewangelisty Mk 1,35 wiąże się bezpośrednio z epizodem Mk 1,32-34. Wydaje się jednak, że naczelną przyczyną – którą wszystkie inne jedynie uzewnętrżniły – leżała gdzie indziej, a mianowicie w mesjańskiej godności Jezusa. W rzeczywistości bowiem, o ile przyjmujemy za słuszną hipotezę na temat Markowego wątku kuszenia na pustyni, Jezus nie uciekał przed niczym, wręcz przeciwnie, świadomie wybierał pustkowia, by tam zmierzyć się z kolejnymi pokusami szatańskimi, które miały Go odwieść od realizacji powierzonej Mu misji⁷².

Ewangelia Marka zawiera trzy wzmianki o modlitwie Jezusa (proseucomai): pierwsza znajduje się na początku publicznej działalności Jezusa (Mk 1,35), druga w środkowej fazie Jego misji w Galilei (Mk 6,46) i trzecia na krótko przed jej zakończeniem (Mk 14,32-42). Za każdym razem sceneria modlitwy jest podobna: pora nocna lub wieczorna, miejsce ustronne (pustkowie, góra, ogród za miastem) i samotność Jezusa, który nawet w Getsemani, pomimo

⁶⁹ L. PIROT, *Évangiles de S. Matthieu et de S. Marc*, La Sainte Bible 9, Paris 1935, s. 418 objaśniał, że modlitwa Jezusa zawierała dwa aspekty: modlitwę pochwalną i uwielbienia oraz prośbę o wsparcie. Podobny pogląd wyraził H.B. SWETE, *The Gospel According to St. Mark. The Greek Text with Introduction, Notes and Indices*, London 1898, 1927³, s. 26. W. HENDRIKSEN, *Exposition of the Gospel According to Mark*, New Testament Commentary, Grand Rapids (MI) 1987, s. 71: „It may well have been a thanksgiving for blessings already received and a petition for strenght [...]”. Zob. także: R.H. GUNDRY, *Mark...*, dz. cyt., 93-94.

⁷⁰ „Jesus seeks a deserted place in order to pray fully and alone [...]. Mark may think of Him as praying aloud”, S.E. JOHNSON, *A Commentary on the Gospel According to St. Mark*, Harper’s NT Commentaries 2, Peabody (MA) 1988, s. 50; „Here [...] [Jesus] is described as seeking a quiet place of prayer”, L.W. HURTADO, *Mark*, dz. cyt., s. 29; „l’endroit désert ici mentionné est au moins un lieu de liberté pour Jésus”, É. TROCMÉ, *L’Évangile selon saint Marc*, dz. cyt., s. 54.

⁷¹ „Den frühzeitigen Aufbruch Jesu von Kapharnaum deuten neuere Ausleger als Flucht”, P. DAUSCH, *Die drei älteren Evangelien*, Die Heilige Schrift. NT 2, Bonn 1932⁴, s. 375; „Jesus fluchtartiger Weggang”, J. SCHMID, *Das Evangelium nach Markus*, Regensburger NT 2, Regensburg 1950, s. 38; „Es bewahrt seinen Dienst vor Überaktivität wie vor Trägheit. Zugleich ist es Flucht vor einer begeisterten Anerkennung, die doch nicht Nachfolge sein will”, E. SCHWEIZER, *Das Evangelium nach Markus*, Das Neue Testament Deutsch 1, Göttingen 1967, 1998¹⁸, s. 26; „una especie de huida para poder continuar su misión (cf. v. 38) sin quedar aprisionado en Cafarnaún por el propósito de la gente y evitar el entusiasmo popular que pretende hacerlo líder religioso-político”, J. MATEOS, F. CAMACHO, *El Evangelio de Marcos...*, t. 1, dz. cyt., s. 170.

⁷² „It would, therefore, not be correct to interpret the withdrawals as flight from success [...] the withdrawals are better understood as renewed attacks than as any form of retreat”, U.W. MAUSER, *Christ in the Wilderness...*, dz. cyt., s. 141-142. Też o „ucieczce” Jezusa kwestionują też inni autorzy: E. LOHMEYER, *Das Evangelium des Markus*, Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 1, cz. 2, Göttingen 1937, 1959¹⁵, s. 42; J. GNILKA, *Das Evangelium nach Markus*, t. 1, dz. cyt., s. 88.

obecności uczniów, odszedł na ubocze, aby zapewnić sobie klimat intymności. Ponadto modlitwa jest zawsze związana z jakimś krytycznym momentem w życiu Jezusa⁷³.

Spośród tych trzech epizodów, pokrewnych sobie pod względem tematycznym (Mk 1,35-39; 6,42-52; 14,26-42), jedynie w ostatnim została przywołana treść osobistej modlitwy Jezusa. Można powiedzieć, że sytuacja zaistniała w Getsemani zbliżona była do tych, jakich Jezus doświadczał uprzednio w miejscach pustynnych, gdzie modlił się i gdzie odżywał obraz pierwszego kuszenia na pustyni. W Ogrodzie Oliwnym, pokonawszy cielesną pokusę ucieczki przed cierpieniem i śmiercią, Jezus odnowił w sobie odwieczne pragnienie posłuszeństwa wobec woli Boga Ojca (Mk 14,35-36). W pozostałych dwóch wypadkach Ewangelista nie wspomina ani słowem o treści modlitwy Jezusa.

Najbliższy kontekst Mk 1,35 mógłby sugerować, że Jezus uzyskał świadomość swojej misji uniwersalnej w trakcie modlitwy. Ale równie dobrze można by założyć, że modlitwa była swego rodzaju próbą uwolnienia się spod presji tłumu i walki z pokusą łatwego sukcesu i niezdrowego aktywizmu. Gdyż bezpośrednio przed epizodem nocnej modlitwy Marek opowiada o wyczerpującej działalności Jezusa w Kafarnaum, która miała zasadniczo wymiar cudotwórczy (ww. 23-28,29-31,32-34). Lecz pierwszym motywem publicznej misji Jezusa było nauczanie, o czym Marek nie omieszkiał wspomnieć zaraz na wstępie opisu o przybyciu Jezusa do Kafarnaum (Mk 1,21-22). Ten motyw przewodni mogły jednak przesłonić dzieła potęgi, które wywierały mocniejsze piętno na ludzkiej wyobraźni. Istniało zatem poważne niebezpieczeństwo, że w oczach tłumu Jezus zdobędzie rozgłos i uznanie jako uzdrowiciel z Kafarnaum obdarzony mocą czynienia cudów. Czy taki właśnie cel przyświecał Jego misji zbawienia, która w tym momencie zdawała się być ograniczona do Kafarnaum i skupiona na leczeniu ludzi z ich fizycznych ułomności? Niewykluczone, że tego typu pytania nurtowały Jezusa. Aby znaleźć na nie właściwą odpowiedź i oprzeć się kuszącej perspektywie sławy i spokojnej egzystencji, Jezus musiał koniecznie wsłuchać się w głos Boga.

Błędne odczytywanie czynów Jezusa przez tłumy i Jego uczniów można zatem uznać za pierwotny (negatywny) impuls do wyjścia Jezusa z Kafarnaum na

⁷³ Zob. R.H. LIGHTFOOT, *A Consideration of Three Passages in St. Mark's Gospel*, w: W. SCHMAUCH (red.), *In memoriam Ernst Lohmeyer*, Stuttgart 1951, s. 110-115: „Moment of tension” (s. 110). Podobnie: J.P. HEIL, *The Gospel of Mark as Model for Action. A Reader-Response Commentary*, New York – Mahwah (NJ) 1992, s. 53: „a critical turning point”. Dobrą syntezę krytycznych momentów w życiu Jezusa podaje E.J. MALLY, *The Gospel According to Mark*, w: R.E. BROWN i in. (red.), *The Jerome Biblical Commentary*, t. 2, Englewood Cliffs (NJ) 1969, § 15: „Jesus' departure was occasioned by the false messianic hopes engendered by his miracles. The other occasions on which Jesus prays (6:46; 14:32-42) are times of stress connected with the true nature of his messiahship”. Zob. także: W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Markus*, ThKNT 2, Berlin 1977, 1984⁹, s. 65; W. HARRINGTON, *Mark*, NT Message 4, Wilmington (DE) 1979, s. 20.

modlitwę. Tutaj jednak – jak sygnalizuje wypowiedź Jezusa: „abym i tam mógł nauczać” (Mk 1,38) – pierwszy powód wyjścia przekształcił się w decyzję programową, by głosić Ewangelię w całej Galilei. Epizod Mk 1,35-38 rzuca więc światło na świadomość Jezusa, który zdawał sobie sprawę z tego, że miał do spełnienia misję nauczania w całej Galilei, a nie tylko w Kafarnaum⁷⁴. O ile jednak wydaje się mało prawdopodobne, aby Jezus otrzymał objawienie o misji uniwersalnej dopiero w trakcie modlitwy na pustkowiu⁷⁵, nie ulega natomiast wątpliwości, że bieg wypadków w Kafarnaum wpłynął w jakimś stopniu na Jego decyzję o rezygnacji z wygodnego życia w tym mieście i rozpoczęciu wędrownego działania⁷⁶.

Modlitwa Jezusa w Mk 1,35 miała na celu dogłębne poznanie woli Ojca co do misji Mesjasza i herolda Ewangelii o królestwie Bożym⁷⁷. Nie chodziło tutaj jednak o uniwersalny wymiar misji zbawienia, który Jezus znał od samego początku. Problem polegał na tym, aby dokonać wyboru między dwoma przeciwnymi wizjami mesjańskiej roli Jezusa: mesjanizmem potęgi i triumfu a mesjanizmem pokory, cierpienia i śmierci. Wydarzenia dnia poprzedniego, euforia tłumy i postawa uczniów Jezusa przybrały oblicze szatańskiej pokusy, aby obrać drogę ziemskiej chwały i materialnego sukcesu⁷⁸. Lecz według planów

⁷⁴ „L'uscita da Cafarnaò per recarsi in un luogo deserto (v. 35) era mossa dalla consapevolezza di un piano, che Gesù conosce e vuole realizzare”, E. MANICARDI, *Il cammino di Gesù nel Vangelo di Marco*, AnBib 96, Roma 2003, s. 56. Podobną opinię wyraził już wcześniej R. PESCH, *Das Markusevangelium*, t. 1, dz. cyt., s. 137.

⁷⁵ „Tampoco ora [Jesús] para tomar conciencia de su misión, que era ya plena cuando hizo su compromiso en el Jordán (1,9-11), ni con objeto de tomar una decisión para el inmediato futuro”, J. MATEOS, F. CAMACHO, *El Evangelio de Marcos...*, t. 1, dz. cyt., s. 171. Istotnie o głoszeniu Dobrej Nowiny w Galilei (khrussein: Mk 1,38.39) była już mowa w streszczeniu Mk 1,14: „Jezus przyszedł do Galilei i głosił Ewangelię Bożą”.

⁷⁶ Podobny impuls z zewnątrz Jezus otrzymał w Kanie Galilejskiej, gdy na prośbę Matki zamienił wodę w wino, choć nie nadeszła jeszcze Jego godzina (J 2,4). Inny przykład zawiera J 7: Jezus nie zamierzał udać się do Jerozolimy (w. 6: „Dla Mnie stosowny czas jeszcze nie nadszedł”), lecz pod wpływem zachęty ze strony braci przybył w końcu na święto (w. 10). Także tragiczny wymiar misji krystalizował się powoli w świadomości Jezusa, w miarę jak Jego nauka napotykała na coraz większy opór i narastał spisek na Jego życie (Mk 2,6; 3,2.6). Perspektywa gwałtownej śmierci na podobieństwo Sługi Bożego, obecna do tej pory jedynie w sferze możliwości, stała się wtedy dla Jezusa jak najbardziej pewna i oczywista (Mt 8,31; 9,31; 10,33-34; 12,1-12).

⁷⁷ „Jesus' prayer in 1,35 also deals with his person and mission: more precisely, here it is a process of discerning the Father's will for him”, S. KUTHIRAKKATTEL, *The Beginning of Jesus' Ministry...*, dz. cyt., s. 158. Według autora treść modlitwy Jezusa jest zależna od struktury literackiej i teologicznej drugiej Ewangelii, która stopniowo odkrywa tajemnicę osoby Jezusa: pierwsza część (Mk 1-8) ukazuje tożsamość Mesjasza i Syna Bożego – głosiciela Dobrej Nowiny o królestwie, druga część natomiast (Mk 9-16) objawia Go jako cierpiącego Mesjasza i Syna Człowieczego.

⁷⁸ A. PLUMMER, *The Gospel According to St. Mark*, dz. cyt., s. 73, obok innych motywów modlitwy Jezusa (pokonanie fizycznego zmęczenia, oświecenie) wymienia pokusę: „He was liable to temptation, and He might pray for strength to overcome that (Heb. ii. 18, iv. 15, v. 7, 8)”. Z kolei J. MATEOS, F. CAMACHO, *El Evangelio de Marcos...*, t. 1, dz. cyt., s. 171, interpretują modlitwę Jezusa w optyce starcia między starą instytucją judaizmu, która wabiła Jezusa pokusą

Ojca misja zbawienia nie mogła stać się pasmem spektakularnych sukcesów, popartych przelotną i pustą egzaltacją tłumu. Swój cel – jak dobitnie pokaże dalszy ciąg Ewangelii św. Marka – osiągnie ona dopiero poprzez upokorzenia, cierpienie i śmierć Mesjasza – Syna Bożego (Mk 1,11; zob. Iz 42,1).

Mk 1,35 – prawdziwa perła literacka drugiej Ewangelii – nie tylko ukazuje Jezusa jako wzór męża modlitwy, ale nade wszystko odkrywa tajemnicę Jego ludzkiej natury, która w pełni współuczestniczyła w zbawczej misji Syna Bożego. Na drodze Chrystusa pojawiła się szatańska pokusa triumfalnego mesjanizmu, ukryta pod płaszczem euforii tłumów i uczniów, zafascynowanych dziełami Jego mocy. Udając się na miejsce pustynne, siedlisko szatana, Jezus poddał się trudnej próbie i odniósł ponownie zwycięstwo w tej konfrontacji ze złem. A było to możliwe właśnie dzięki modlitwie, która pozwoliła Mu lepiej zgłębić wolę Ojca i odnowić po raz kolejny odwieczne postanowienie jej realizacji aż do końca.

SUMMARY

The Morning Prayer of Jesus (Mk 1,35)

The study of Mk 1,35 which is situated at the end of the first missionary day of Jesus in Capharnaum (Mk 1,21-34.35-39), is divided into four parts.

The first part offers a general presentation of the theme of prayer in the Gospel of Mark, noting the similarities and differences with the other Synoptic Gospels. The second, dedicated to the time and place of daily prayer in the time of Jesus, serves to prepare the ground for the discussion on the prayer of Jesus. Among other things, it can be observed that in the 1st century the Jews certainly practiced personal prayer at different hours of the day (above all the morning and the evening) which was widely diffused, but through the works of the rabbis, this phenomenon would become a religious obligation. Outside the community of Qumran, in the Palestinian environment, there is a lack of relative testimony to night prayer.

In the third part, a literary analysis of Mk 1,35 includes the examination of the syntactic structure of the text (1) and philological observations (2).

Finally the fourth part proposes a theological commentary of Mk 1,35. Following the internal structure of the passage, it addresses three specific topics: (1) the biblical background of the night prayer of Jesus, (2) a solitary place of prayer, (3) the motive and content of the prayer of Jesus. The principle results of this study are as follows:

Taking into consideration the numerous texts of the Old Testament regarding the time of prayer, it is very probably that Jesus would have found inspiration for His night prayer from biblical examples, the Psalms in particular. The act of praying by Jesus therefore reflects the life of a wise man who is guided by the wisdom of God and respects his Law. According to Mark, the night prayer of Jesus emphasized in Mk 1,35 is the example of the Son of God that must be a model for his followers to imitate.

władzy, a nową wizją królestwa Bożego, której nie pojmowali jeszcze mieszkańcy Kafarnaum i uczniowie Jezusa.

The „deserted place” in which Jesus went to pray cannot be identified with the desert. However in the Christological vision of Mark, these two places of wilderness are linked. In fact Mk 1,35 should be seen in relation to two other texts that speak also of a retreat into a „deserted place” (1,45; 6,31-33). This connection makes one think that Jesus had purposely chosen a deserted place because it recalled the place where he defeated Satan and where he overcame temptation before beginning his public mission (Mk 1,12-13).

This Christological interpretation of the deserted place helps one to understand better the motive and the content of the night prayer of Jesus. The Gospel of Mark presents three episodes in which the prayer of Jesus occurs (Mk 1,35-39; 6,42-52; 14,26-42), situated in a similar scenario and at a critical moment in His life. In the light of its context, it does not seem that the prayer of Jesus in Mk 1,35 had considered the universal dimension of His mission (Mk 1,38) which was well noted in the beginning (Mk 1,14). The main problem lies in the choice between two opposing models of the messianic function of Jesus: a messianism of glory and power, and a messianism of humility, suffering and death. The healings and exorcisms worked by Jesus in the previous day (Mk 1,23-28.29-31.32-34) had revived the enthusiasm of the crowd and disciples. Behind this purely external reaction hides the satanic temptation to choose a way of earthly glory and material success. By going into the deserted place – the home of Satan – Jesus relived the first experience of the desert: there He was tested and He was victorious over evil. This victory was facilitated by the prayer that allowed Jesus to discern the will of the Father and to renew his eternal choice to fulfill this will up to the end.

Słowa kluczowe/ Key words

Ewangelia wg. św. Marka, modlitwa Jezusa, tradycja żydowska
Gospel Mark's , Jesus prayer, Jewish tradition

O. MICHAŁ LUKOSZEK OSPPE

ANTYKONCYLIARYSTYCZNE ORZECZENIA KONSTYTUCJI «PASTOR AETERNUS» I SOBORU WATYKAŃSKIEGO

Zdefiniowane przez I Sobór Watykański dogmaty dotyczące prymatu papieskiego z perspektywy czasu można zaliczyć do najtrudniejszych punktów w dialogu pomiędzy chrześcijańskimi Kościołami i wspólnotami eklezjalnymi. Przeprowadzone w ostatnich latach studia nad konstytucją *Pastor aeternus* wspomnianego soboru dowodzą jednak, że dokument ten, choć jednostronnie koncentruje się na zagadnieniu prymatu, w rzeczywistości jest otwarty na kolejne sformułowania określające kolegialne sprawowanie władzy w Kościele. Bardzo nie-szczęśliwe i brzemiennie w skutki okazało się późniejsze przyjęcie tak zwanej interpretacji maksymalistycznej, uwypuklającej władzę papieża, z równoczesnym pominięciem wynikającej z ustanowienia Bożego roli kolegium biskupów.

Dyskusja na temat prymatu domaga się powrotu do odnoszących się do niego dogmatów. Uzasadnione zatem są próby reinterpretacji konstytucji *Pastor aeternus*, poddające analizie nie tylko same jej sformułowania, ale także zawarte w niej odniesienia: czy to biblijne, czy to do Tradycji Kościoła. W tym procesie istotne jest ponadto uwzględnienie uwarunkowań historycznych, w których ona powstała, języka oraz form zastosowanych do wyrażenia definiowanej prawdy, a także nurtów, do których się odnosi.

W ramach tego artykułu zamierzamy przyczynić się do reinterpretacji wspomnianego dokumentu. Spróbujemy mianowicie wskazać zawarte w nim wypowiedzi, które zdecydowanie odrzucają pojawiające się na przestrzeni drugiego tysiąclecia chrześcijaństwa koncepcje usiłujące pomniejszyć znaczenie prymatu papieskiego, ogólnie mówiąc, wyrosłe na gruncie koncyliarystyki. Konkretnie zaś skoncentrujemy się na dwóch nurtach: gallikanizmie oraz niemieckim episkopalizmie.

Tok naszej analizy wyznaczają trzy punkty. W pierwszym przedstawimy zasady dotyczące interpretacji dogmatów w aspekcie historycznym, w drugim przypomnimy idee gallikańskie i episkopalne, w trzecim zaś – jak wspomnieliśmy – wskażemy stosowne fragmenty konstytucji odnoszące się do przywołanych nurtów.

I. INTERPRETACJA DOGMATÓW W ASPEKCIE HISTORYCZNYM

Nie ulega wątpliwości, że reinterpretacja konstytucji *Pastor aeternus* domaga się uwzględnienia historycznych okoliczności towarzyszących jej powstaniu. W tym miejscu chcemy zwrócić na nie uwagę, pamiętając, że nie są one jedynymi czynnikami, jakie należy mieć na uwadze, dokonując tego rodzaju zabiegów.

Już wstępna analiza dokumentów Kościoła traktujących o przekazie i wyjaśnianiu depozytu wiary ukazuje podstawy ich właściwej interpretacji. Z jednej strony spotyka się bezkompromisowe i jednoznaczne stwierdzenia, że w żadnym wypadku nie wolno odejść od znaczenia dogmatów, jakie zostało im nadane przez Kościół, nawet w imię lepszego ich zrozumienia¹. Z drugiej zaś odróżnia się same prawdy wiary stanowiące strzeżony i przekazywany depozyt od sposobu ich głoszenia, który w danych okolicznościach pozwala wyrazić w sposób bardziej zrozumiały niezmienną prawdę (*Gaudium et spes*, 62).

Kwestia konieczności uwzględniania uwarunkowań historycznych towarzyszących powstawaniu definicji dogmatycznych w procesie późniejszego właściwego odczytania ich istotnej treści została przedstawiona w wydanej w 1973 roku przez Kongregację Nauki Wiary Deklaracji o katolickiej doktrynie o Kościele przeciw niektórym współczesnym błędom *Mysterium Ecclesiae*². W dokumencie tym zawarte są między innymi zalecenia, które winny zostać uwzględnione w procesie reinterpretacji dogmatów. W myśl deklaracji należy mieć na uwadze specyfikę ekspresji języka danej epoki. Ponadto zauważa się, że może się zdarzyć, iż zdogmatyzowana prawda zostaje pierwotnie wyrażona w sposób niepełny – co nie oznacza, że błędny. Późniejsze jej rozważenie w szerszym kontekście wiary i poznania ludzkiego prowadzi do pełniejszego i doskonalszego jej przedstawienia. Kościół może formułować także nowe, kolejne, odnoszące się do niej wypowiedzi. Ich celem jest potwierdzenie bądź pogłębienie tego, co jest zawarte w Piśmie Świętym lub we wcześniejszym przekazie Tradycji, a także troska o rozwiązanie zaistniałych problemów lub wyeliminowanie pojawiających się błędów. Cenna jest również uwaga wska-

¹ SOBÓR WATYKAŃSKI I, *Dei filius*, 4, w: A. BARON, H. PIETRAS (red.), *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 4, Kraków 2005, s. 905.

² KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Mysterium Ecclesiae. Deklaracja o katolickiej doktrynie o Kościele przeciw niektórym współczesnym błędom* (Rzym, 24 VI 1973 r.), w: Z. ZIMOWSKI, J. KRÓLIKOWSKI (red.), *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, Tarnów 1995, s. 54-64.

zująca na fakt istnienia różnych sposobów myślenia w poszczególnych epokach. W konsekwencji, jak zauważa się w przywołanym dokumencie, dana prawda wiary dopuszcza możliwość wyrażenia jej za pomocą innych pojęć, które będą odzwierciedlały sposób myślenia epoki, w której dogmat został sformułowany³.

Zastosowanie powyższych wskazań w ramach relektury konstytucji *Pastor aeternus* pozwala zauważyć, że za zastosowanymi w niej pojęciami i koncepcjami kryje się wola wyrażenia istotnej prawdy o papieżstwie: biskupowi Rzymu przysługuje całkowita wolność w jego działaniu dla dobra Kościoła, w obliczu zmieniających się uwarunkowań. Czytając i analizując wspomnianą konstytucję w aspekcie towarzyszących jej genezie okoliczności historycznych, należy mieć na uwadze fakt, że ojcowie I Soboru Watykańskiego obradowali w specyficznych warunkach politycznych, społecznych i kulturowych. Był to czas, gdy Kościół doświadczał konsekwencji oświecenia, rewolucji francuskiej, absolutyzmu nowoczesnego państwa, a także borykał się ze zjawiskami określonymi jako gallikanizm i episkopalizm. Sformułowania dotyczące papieżstwa zawarte w dokumencie określającym dogmaty miały na celu zapewnienie Kościołowi suwerenności i możliwości działania w tej niezwykle trudnej wówczas sytuacji. Aby zatem zapewnić papieżowi możliwość w pełni wolnego działania, próbowano odwoływać się do żywej wówczas idei władzy absolutnej, co z dzisiejszego punktu widzenia i w myśl przywołanych wyżej dokumentów nie oznacza, że jest to jedyna możliwa forma wyrażenia istoty prymatu papieskiego⁴.

Relektura konstytucji *Pastor aeternus* w aspekcie historycznym wymaga uwzględnienia wszystkich wspomnianych okoliczności, jednak – jak wspomnieliśmy – w tym miejscu zajmiemy się kwestiami związanymi z gallikanizmem i episkopalizmem. Uwzględnienie wpływu tych nurtów na ostateczny kształt konstytucji oraz wskazanie odnośnych tekstów pozwala spojrzeć na dokument we właściwej perspektywie oraz zdystansować się od stawianych czasem zarzutów, jakoby wyeksponowaniu znaczenia prymatu miało towarzyszyć umniejszenie roli episkopatu.

II. GALLIKANIZM I EPISKOPALIZM

Pojęcie *gallikanizmu* pojawiło się podczas I Soboru Watykańskiego w roku 1870, podczas dyskusji dotyczącej urzędu papieskiego. Oznacza ono system kościelno-prawny nacechowany tendencjami nacjonalistycznymi, koncyliary-

³ Tamże, s. 59-60; por. P. RODRÍGUEZ, *Natura e fini del primato del papa: Il Vaticano I alla luce del Vaticano II*, w: CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Il primato del successore di Pietro nel mistero della Chiesa. Considerazioni della Congregazione per la Dottrina della Fede. Testo e commenti*, Vaticano 2002, s. 104.

⁴ W. KASPER, *That They May All Be One. The Call to Unity*, London – New York 2004, s. 145-146; por. R. MAŁECKI, *Prymat papieski – „trudny dar dla całego Kościoła”*. *Zasady teologicznej hermeneutyki dialogu o prymacie*, w: *Studia Włocławskie* 10(2007), s. 193-195.

stycznymi i episkopalnymi, którego celem było uformowanie autonomicznego Kościoła katolickiego we Francji. Jego początki jako systemu doktrynalnego sięgają końca średniowiecza. Sama doktryna, o której trzeba powiedzieć, że nigdy nie została do końca sprecyzowana, rozwijała się paralelnie do procesu identyfikacji króla z państwem. Tak zwane wolności gallikańskie w aspekcie politycznym miały uwydatniać niezależność monarchii francuskiej od władzy papieskiej w sprawach doczesnych, a także zmierzały do ograniczenia jurysdykcji biskupa Rzymu na gruncie prawa kanonicznego. Ponadto gallikanizm miał być nacjonalistyczną opozycją wobec narastającego centralizmu papieskiego⁵.

Wypada zauważyć, że gallikanizm jest pojęciem zbiorczym, odnoszącym się do grupy prądów o bardziej lub mniej radykalnym charakterze. W obrębie tego nurtu można wyróżnić linię koncyliarną oraz linię Kościoła narodowego. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z kierunkiem przypisującym zasadnicze znaczenie nadrzędności soboru bądź powszechnej zgody Kościoła wobec papieża. Nurt ten bywa czasem postrzegany jako rodzaj kościelnego parlamentaryzmu. Innymi słowy, władza ustawodawcza w Kościele miałyby należeć do soborów, władza zaś wykonawcza – do papieża i biskupów. Wobec panującego jednak w Europie absolutyzmu zwołanie soboru okazywało się rzeczą niemożliwą. W tej sytuacji jedynym możliwym rozwiązaniem stawało się odwołanie do rozproszonego po całej ziemi Kościoła, co nabierało tym większego znaczenia wobec przyjętego założenia, że papieskie decyzje doktrynalne stają się obowiązujące dopiero po przyjęciu ich przez *Ecclesia dispersa*. Wobec braku odpowiednich struktur kolegialnych mogących wyrazić oczekiwaną zgodę całego Kościoła tego rodzaju podejście w praktyce oznaczało odwołanie do władzy państwowej, gdyż – jak uważano – ogół wszystkich wierzących był reprezentowany przez władzę świecką. Tym samym przechodzimy do tak zwanej linii Kościoła narodowego, która w praktyce okazała się o wiele bardziej skuteczna aniżeli linia koncyliarna, traktująca o Kościele powszechnym. W tym przypadku aspekt kościelny był nierozdzielnie związany z politycznym. Celem takiego połączenia było zabezpieczenie narodowej jedności kościelno-politycznej przed roszczeniami Rzymu, zwłaszcza o charakterze finansowym. Oznaczało to w praktyce odrzucenie hierokratycznych pretensji papieskich wobec królestwa, a także dążenie do relatywnej autonomii Kościoła francuskiego wobec Rzymu, wraz z zachowaniem własnych tradycji⁶.

Swego rodzaju szczytem tego nurtu było uchwalenie przez zgromadzenie duchowieństwa francuskiego w 1682 roku tak zwanych *Artykułów gallikańskich*, zmierzających do ograniczenia władzy papieskiej. Zasadnicza ich treść sprowadzała się do tezy, w myśl której papież otrzymał od Boga władzę tylko duchową, stąd nie może uwalniać poddanych od przysięgi wierności złożonej panującemu

⁵ B. KUMOR, *Gallikanizm* (hasło), w: *Encyklopedia katolicka*, t. 5, Lublin 1989, kol. 834-836. Szczegółowo na temat gallikanizmu, zob. H. TÜCHLE, C.A. BOUMAN, *Historia Kościoła*, t. 3, Warszawa 1986, s. 234-246.

⁶ K. SCHATZ, *Prymat papieski od początków do współczesności*, Kraków 2004, s. 201-202.

świeckiemu władcy. Władza Stolicy Apostolskiej jest ograniczona dekretami soboru w Konstancji (1414-1418), orzekającymi o wyższości soboru nad papieżem, które nadal miały obowiązywać we Francji po zakończeniu schizmy zachodniej. Ponadto stwierdzały, że wykonywanie władzy papieża w Kościele normuje prawo kanoniczne, a we Francji ponadto zasady gallikanizmu. Wreszcie według wspomnianych artykułów wszelkie decyzje papieża w sprawach wiary, moralności oraz dyscypliny są ostateczne wówczas, gdy zostaną zaaprobowane przez cały Kościół. *Artykuły gallikańskie* zostały ogłoszone przez króla Ludwika XIV jako prawo państwowe, które stało się obowiązującą normą działania parlamentów i nauczania uniwersytetów. Można powiedzieć, że zostały wchłonięte przez późniejsze prawodawstwo francuskie i przetrwały formalnie do 1905 roku, chociaż zostały ostatecznie odrzucone już na I Soborze Watykańskim⁷.

Mianem *episkopalizmu* określa się z kolei tendencje przypisujące najwyższą władzę w Kościele episkopatowi, to znaczy biskupom zebrany na soborze powszechnym lub jako rządcom Kościołów lokalnych. Tym samym odmawia się w tym nurcie tego rodzaju władzy papieżowi⁸. Prądy episkopalne działały w łączności z aktywnym wówczas nurtem koncyliarnym, zwłaszcza – jak zostało powiedziane wyżej – we Francji, a także w Niemczech. Począwszy od XV wieku były ściśle powiązane z narodową świadomością państwową. Kierunki episkopalne, powołując się na ustrój dawnego Kościoła, usiływały kontynuować tendencje w Kościele, zaistniałe obok dośrodkowego kierunku zwracającego się ku Rzymowi oraz wbrew niemu. Wyrażna więź z nowożytnym państwem nadawała im szczególną specyfikę historyczną⁹.

Początków episkopalizmu w Niemczech upatruje się w reakcjach niektórych biskupów niemieckich w XI i XII wieku na wzrastające znaczenie prymatu papieskiego oraz w centralizacji zarządzania Kościołem będącej wynikiem realizacji reformy gregoriańskiej. Na przestrzeni wieków wśród przedstawicieli episkopalizmu, związanego również z koncyliaryzmem, pojawiały się opinie, że Piotr Apostoł nie otrzymał większej władzy niż pozostali członkowie grona Dwunastu, a papież i biskupi mają równą władzę w Kościele.

W ramach tego nurtu na terenie Niemiec w XVII wieku rozwijano teorie o prerogatywach biskupa pochodzących z prawa Bożego, nie dokonując jednak bliższego sprecyzowania relacji między papieżem i biskupami oraz soborem powszechnym¹⁰. Dążono do większej niezależności biskupów od papieża w różnych dziedzinach życia. Na gruncie niemieckiego episkopalizmu, a także gallikanizmu, wyrósł *febronianizm*¹¹. Jego główne założenia sprowadzają się do następujących punktów:

⁷ B. KUMOR, *Gallikańskie artykuły* (hasło), w: *Encyklopedia katolicka*, t. 5, dz. cyt., kol. 836-837.

⁸ Tenże, *Episkopalizm* (hasło), w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1995², kol. 1036.

⁹ K. SCHATZ, *Prymat papieski...*, dz. cyt., s. 199-200.

¹⁰ B. KUMOR, *Episkopalizm*, art. cyt., kol. 1036-1038.

¹¹ Twórcą febronianizmu był biskup sufragan w Trewirze, J.N. von Hontheim, publikujący swoje dzieła pod pseudonimem Iustinus Febronius. Najbardziej popularne jego dzieło to książka

1) żądanie decentralizacji zarządu Kościoła, wzmocnienia Kościołów partykularnych, a także dowartościowanie praw miejscowego episkopatu, z tego tytułu, że biskupi są następcami Apostołów, nie zaś wikariuszami papieża (w miejsce monarchii kościelnej powinna zaistnieć wielość Kościołów narodowych, dla których organem naczelnym byłby sobór powszechny i podporządkowane mu sobory narodowe);

2) odrzucenie przywileju nieomyślności papieża oraz jego najwyższej władzy w Kościele, która w myśl prezentowanej idei należy do biskupów i soboru powszechnego (obowiązywalność zarządzeń papieskich miałyby być uzależniona od wyraźnej zgody biskupów; papieżowi miałyby przysługiwać prymat honorowy kierowania i nadzorowania, ale nie prymat jurysdykcyjny; ponadto papież może być centrum jedności kościelnej, o ile zgodzi się na federalną strukturę Kościoła);

3) przyznanie większego wpływu na wewnętrzne życie Kościoła cesarzowi i książętom przy jednoczesnym zredukowaniu uprawnień papieskich, które winny zostać poddane kontroli państwa;

4) Kościół rzymski w celu przywrócenia szeroko rozumianej jedności eklesjalnej rozdzielonych Kościołów winien powrócić do struktury organizacyjnej Kościoła pierwotnego, uznać wyższość soboru nad papieżem, a także przywrócić możliwość apelacji od decyzji papieża do soboru powszechnego¹².

Przedstawione wyżej nurty, wspierające samodzielność biskupów oraz Kościołów narodowych, stanowiące poważny problem dla papieżstwa, zostały paradoksalnie zniwelowane przez rewolucję francuską¹³. Vaticanum I, podejmując debatę o prymacie, zajmowało się również tymi kwestiami. W konstytucji *Pastor aeternus* znalazły się passusy jednoznacznie wypowiadające się przeciwko jakimkolwiek ograniczeniom bądź umniejszeniu władzy papieża.

III. ORZECZENIA KONSTYTUCJI «PASTOR AETERNUS» PRZECIWKO NURTOM O CHARAKTERZE KONCYLIARYSTYCZNYM

W tekście konstytucji *Pastor aeternus* możemy wskazać następujące wypowiedzi, które wyraźnie występują przeciwko koncyliaryzmowi, gallikanizmowi i episkopalizmowi. W dokumencie czytamy: „Następnie z tej najwyższej wła-

De statu Ecclesiae et legitima potestate romani pontificis liber singularis ad reuniendos dissidentes in religione christianos compositus. Rozwinął w niej doktrynę nawiązującą do gallikanizmu, episkopalizmu i regalizmu, która miała stanowić swoisty program reformy Kościoła. Hontheim wypierał się autorstwa książki, wprowadzonej w 1765 r. na indeks, a w 1778 r. odwołał zawarte w niej poglądy. W 1781 r. w dziele *Commentarius in suam retractationem* podtrzymał je, jednak przed swoją śmiercią od nich odstąpił. Zob. B. KUMOR, *Hontheim Johann Nikolaus* (hasło), w: *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 1216.

¹² Tenże, *Historia Kościoła. Czasy nowożytne. Kościół w okresie absolutyzmu i oświecenia*, t. 6, Lublin 2003², s. 69-70. Bardziej szczegółowo na temat episkopalizmu niemieckiego, zob. tamże, s. 67-72.

¹³ K. SCHATZ, *Sobory powszechne. Punkty zwrotne w historii Kościoła*, Kraków 2001, s. 211-212.

dzy biskupa Rzymu do kierowania całym Kościołem wynika uprawnienie, w ramach wykonywania jego funkcji, do swobodnego kontaktu z pasterzami i owczarniami całego Kościoła, aby mogli oni być nauczani i kierowani przez niego na drodze zbawienia. Dlatego potępiamy i odrzucamy opinie tych, którzy mówią, że można w godziwy sposób uniemożliwić kontakty najwyższej głowy z pasterzami i owczarniami, albo że można je podporządkować władzy świeckiej, skąd dalej wnioskuje, że decyzje Stolicy Apostolskiej lub podjęte w jej imieniu, dotyczące rządzenia Kościołem, nie mają mocy ani znaczenia bez wyrażenia zgody ze strony władzy świeckiej”¹⁴.

Przytoczona wypowiedź soboru nosi znamiona wyraźnie antygallikańskie. Jako przykład idei, przeciwko której jest skierowana, można przytoczyć koncepcję zawartą w powstałym w XVI wieku dziele nawróconego z kalwinizmu francuskiego adwokata P. Pithou, zatytułowanym *Wolności Kościoła gallikańskiego* (1594). Propagowane przez niego przywileje, mające w jego ujęciu charakter polityczny, postulowały między innymi niezależność króla Francji od papieża w sprawach doczesnych, a także ograniczenie władzy prymatu papieża przez prawo kanoniczne, które miało obejmować uchwały synodów francuskich w tej materii, istniejące zwyczaje dotyczące uprawnień króla w zakresie zwoływania synodów narodowych, a także *placetum regium* na pisma i decyzje papieskie, ograniczenie apelacji i podróży do Rzymu biskupów francuskich, kontrolę nad działalnością nuncjuszów apostolskich we Francji, a także apelacje od decyzji papieża do przyszłego soboru powszechnego. Podmiotem najwyższego autorytetu doktrynalnego, którego odmówiono biskupowi Rzymu, miała zostać Sorbona. Król, do którego należałaby kontrola nad działalnością wszystkich instytucji kościelnych we Francji, miał być odpowiedzialny za swoje postępowanie tylko przed samym Bogiem¹⁵.

Charakter kolejnego passusu konstytucji *Pastor aeternus* można określić jako wyraźnie antykoncyliarystyczny. Przypomnijmy, że *koncyliaryzm* to kanoniczno-teologiczna teoria powstała w XIV wieku, przyjęta przez sobory XV wieku, głosząca na podstawie zasady suwerenności wiernych twórczą i niezastąpioną rolę soboru powszechnego jako koniecznego elementu sprawowania władzy w Kościele, a także wyższość soboru nad papieżem¹⁶.

W dokumencie soborowym czytamy: „Ponieważ biskup Rzymu na mocy Bożego prawa prymatu apostolskiego stoi na czele całego Kościoła, nauczamy i wyjaśniamy, że jest on najwyższym sędzią wiernych, oraz że we wszystkich sprawach podpadających pod orzeczenia kościelne można się odwołać do jego osądu. Nikomu zaś nie wolno odwoływać się od wyroków Stolicy Apostolskiej, ponad którą nie ma żadnej wyższej władzy, a także nikt nie może osądzać jej

¹⁴ SOBÓR WATYKAŃSKI I, *Pastor aeternus* [dalej: *Pastor aeternus*], 3, w: A. BARON, H. PIETRAS (red.), *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 4, dz. cyt., s. 921.

¹⁵ B. KUMOR, *Historia Kościoła*, t. 4, dz. cyt., s. 41; por. W. KLAUSNITZER, *Der Primat des Bischofs von Rom. Entwicklung – Dogma – Ökumenische Zukunft*, Freiburg – Basel – Wien 2004, s. 411.

¹⁶ M. ZAHAJKIEWICZ, *Koncyliaryzm* (hasło), w: *Encyklopedia katolicka*, t. 9, Lublin 2002, kol. 546.

wyroku. Dlatego porzucają prawdę ci, którzy twierdzą, że od decyzji biskupów Rzymu można się odwoływać do soborów ekumenicznych jako do autorytetu wyższego od biskupa Rzymu”¹⁷.

Wbrew postulatom koncyliaryzmu papież zostaje uznany za „najwyższego sędziego” wszystkich wierzących. W każdej sprawie podlegającej orzeczeniom kościelnym można odwoływać się do biskupa Rzymu. Nie istnieje zaś wyższa instancja, do której można by się odwołać od orzeczenia papieskiego. Tym samym niemożliwe jest również, jak tego chciał koncyliaryzm, odwołanie się do soboru jako instytucji nadrzędnej wobec papieża¹⁸.

Trzeci rozdział konstytucji *Pastor aeternus* kończy złożona anatema. Rozpoczyna się ona następującym stwierdzeniem: „Gdyby zatem ktoś mówił, że biskup Rzymu posiada tylko urząd nadzorowania lub kierowania, a nie pełną i najwyższą władzę jurysdykcji w całym Kościele, nie tylko w sprawach wiary i moralności, ale także w sprawach dotyczących karności i rządzenia Kościołem rozproszonym po całym świecie [...] – niech będzie wyklęty”¹⁹.

Analizując przytoczoną wypowiedź, wypada zwrócić uwagę na określenie władzy papieża jako jurysdykcyjnej. W rozumieniu ojców soboru termin ten oznacza wiążący charakter władzy, którą Chrystus powierzył Piotrowi oraz jego następcom. Tym samym urzędowi Piotrowemu nie przysługuje jedynie funkcja pouczenia czy doradzania, ale prawdziwa władza, która domaga się posłuszeństwa ze strony całego Kościoła: pasterzy i wiernych. Powyższe sformułowanie miało ponadto na celu wykluczenie błędnych tez głoszonych przez J. Febroniusza oraz P. Tamburiniego²⁰. Oni to propagowali pogląd, że papież w Kościele nie ma prymatu jurysdykcyjnego, natomiast jego funkcja sprowadza się do zarządzania i koordynowania, nadzorowania i czuwania nad Kościołem. Tego rodzaju pogląd ma swoje korzenie w idei koncyliaryzmu, wraz z wynikającą z niej wizją prymatu papieskiego jako kierownictwa i nadzoru, w żadnym zaś razie nie władzy uprawnionej do wydawania wiążących zarządzeń. W przytoczonej wypowiedzi sobór wobec tego rodzaju poglądów jednoznacznie stwierdza jurysdykcyjny charakter prymatu biskupa Rzymu²¹.

W kolejnej części anatemy czytamy: „Gdyby zatem ktoś mówił, że biskup Rzymu [...] posiada [...] tylko większą część, a nie całą pełnię [...] najwyższej władzy [...] – niech będzie wyklęty”²². Zapis ten jest postrzegany jako owoc krytycznego podejścia przedstawicieli ultramontanizmu – a co za tym idzie,

¹⁷ *Pastor aeternus*, 3, s. 921.

¹⁸ W. KLAUSNITZER, *Der Primat des Bischofs von Rom...*, dz. cyt., s. 411.

¹⁹ *Pastor aeternus*, 3, s. 921.

²⁰ Pietro Tamburini był głównym teologiem włoskiego jansenizmu. Był niezwykle twórczym pisarzem oraz popularnym nauczycielem. W swoich poglądach prezentował nastawienie projózefińskie. Walczył o tolerancję religijną oraz występował przeciw dążeniom do umocnienia władzy papieskiej. Zob. P. HERSCHÉ, *Tamburini Pietro* (hasło), w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 8, Freiburg – Basel – Wien 2006³, kol. 1249-1250.

²¹ P. RODRÍGUEZ, *Natura e fini del primato del papa...*, dz. cyt., s. 89-90.

²² *Pastor aeternus*, 3, s. 921.

tak zwanej większości soborowej – do rozumienia prymatu zaproponowanego przez arcybiskupa H. Mareta, dziekana Wydziału Teologicznego Sorbony. Przedstawiona przez niego koncepcja pojawiła się w konfrontacji z propagującymi koncepcję papieskiej monarchii absolutnej poglądami J. de Maistre’a oraz na skutek próby pogodzenia ustroju Kościoła z podlegającą rozmaitym przemianom rzeczywistością współczesnego świata. Poglądy Mareta, mimo wielu słusznych i cennych punktów, zostały jednak odczytane w duchu gallikańskim, z powodu zawartych w nich elementów sugerujących możliwość uzależnienia obowiązywalności decyzji papieskich od zgody episkopatu²³.

Wydana przez Mareta trzy miesiące przed rozpoczęciem soboru książka *Du concile général et de la paix religieuse* wywołała ożywioną dyskusję. Dziekan Sorbony poddał w niej krytyce poglądy de Maistre’a, w myśl których papieństwo jest postrzegane jako najwyższa władza: czysta, niepodzielna, absolutna i nieograniczona. Kościół miałby być zatem monarchią czystą, ponieważ ponad papieżem oraz obok niego nie może istnieć żadna inna władza; władza papieża miała być niepodzielna jako niezależna; absolutna – jako jedyna ustanawiająca prawa, które domagają się bezwarunkowego posłuszeństwa; wreszcie nieograniczona, jako że papież miałby odpowiadać jedynie przed Bogiem²⁴.

Warto w tym miejscu sprawiedliwie zauważyć, że poglądy biskupa H. Mareta zawierały wiele trafnych intuicji. Słuszne są chociażby przestrogi przed postrzeganiem papieża jako monarchy absolutnego, co mogłoby prowadzić do zafalszowania prawdziwej, ustanowionej przez Chrystusa kolegialnej struktury Kościoła. Pomijając tutaj szczegółową analizę jego koncepcji, wskażemy te jego wypowiedzi, które wzbudziły zdecydowany sprzeciw zwolenników ul-

²³ H.J. POTTMEYER, *Il ruolo del papato nel terzo millennio*, Brescia 2002, s. 72.

²⁴ Sprzeciwiając się absolutystycznemu pojmowaniu prymatu, Maret w istocie wystąpił przeciwko postrzeganiu władzy papieża jako źródła władzy biskupiej. Powoływał się na historię Kościoła, gdzie od początku istniało kolegialne współdziałanie papieża i soborów w ważnych kwestiach dotyczących Kościoła, podobnie jak w kolegium Dwunastu Apostołów. Współdziałali z Piotrem, uznając jego pierwszeństwo ustanowione przez Chrystusa. Władza zatem nie należy tylko do papieża ani wyłącznie do episkopatu, stąd papież i biskupi, którzy gromadzą się wspólnie na soborze, podejmują akty dotyczące całego Kościoła. Taki sposób działania mogliby przyjąć także poza soborem, gdyby byli wezwani do podejmowania aktów ustawodawczych. Maret proponuje zatem, aby ustrój Kościoła ujęty został w formę „najwyższej władzy złożonej” (*souveraineté complexe*), w której jedynie papieżowi przysługiwałby prymat jurysdykcyjny – jako głowie kolegium biskupów, i jedynie od niego zależałoby wskazanie sposobu potwierdzenia konsensusu pomiędzy biskupami; wspólną prerogatywą papieża i biskupów byłaby władza ustawodawcza. Zauważając, że praktyka soborowa opiera się głównie na wspólnym świadectwie papieża i biskupów, podkreśla jednocześnie, w przyjętej perspektywie „władzy złożonej”, że biskupi na soborze są także prawdziwymi sędziami, do których należy rozstrzygnięcie problemów i ustanawianie praw dla całego Kościoła. Tę prerogatywę episkopatu dziekan Sorbony rozciąga także na pozasoborowe akty legislacyjne. Zatem uprawnienia prawodawcze odnosilyby się nie tylko do prymatu jurysdykcyjnego papieża, ale także do kolegium biskupów i jego władzy jurysdykcyjnej nad całym Kościołem. H.J. POTTMEYER, *Il ruolo del papato...*, dz. cyt., s. 67-69; zob. J. PALUCKI, *Ubi Petrus ibi Ecclesia. Prymat Piotrowy i synody fundamentem jedności Kościoła*, Lublin 2009.

tramontanizmu, który – jak wspomnieliśmy – ostatecznie znalazł swój wyraz w konstytucji *Pastor aeternus*.

Kontrowersyjnym punktem stanowiska Mareta była próba dostosowania ustroju Kościoła do ówczesnych standardów władzy państwowej. Trzeba nadmienić, że na ten właśnie czas przypada proces przejścia od monarchii absolutnej do monarchii konstytucyjnej, przyjmującej odmienne formy władzy. Istotną cechą monarchii konstytucyjnej była skuteczna kontrola władzy wykonawczej przez parlament. Zdaniem francuskiego teologa, despotyzmu papieskiego, którego się obawiano, można uniknąć jedynie w sytuacji, jeśli prawa ustanawiane dla całego Kościoła byłyby owocem wspólnych konsultacji i cieszyłyby się uprzednią lub następczą zgodą episkopatu. Tego rodzaju konstytucja Kościoła zawierałaby elementy zgodne z ówczesnym ustrojem świeckim²⁵.

Ultramontanistyczna krytyka poglądów Mareta zwracała uwagę przede wszystkim na niebezpieczeństwo zdeprecjonowania prymatu jurysdykcyjnego papieża. Podkreślano w niej, że przyjęcie tego rodzaju perspektywy może doprowadzić w konsekwencji do uzależnienia władzy papieskiej od zgody biskupów. Rola papieża mogłaby zostać sprowadzona do funkcji organu wykonawczego decyzji podjętych przez większość episkopatu. Biskupi natomiast mogliby być postrzegani jako ci, którzy dzielą z biskupem Rzymu prymat jurysdykcyjny²⁶.

Antygallikańskie nastawienie Vaticanum I wyraża się w określeniach władzy papieskiej jako zwyczajnej, bezpośredniej i biskupiej²⁷. W trzecim rozdziale konstytucji *Pastor aeternus* zostają one wymienione dwukrotnie. Raz spotykamy je w zasadniczym tekście, gdzie ujęte są w sformułowaniu: „Dlatego nauczamy i wyjaśniamy, że Kościół rzymski z rozporządzenia Pana posiada nad wszystkimi innymi [Kościółami] pierwszeństwo zwyczajnej władzy, oraz że ta jurysdykcyjna władza biskupa Rzymu, która jest rzeczywiście biskupia, jest bezpośrednia: wobec niej obowiązani są zachować hierarchiczne podporządkowanie i prawdziwe posłuszeństwo pasterze i wierni wszelkiego obrządku i godności [...]”²⁸. Po raz drugi spotykamy je w anatemie kończącej ten rozdział: „Gdyby zatem ktoś mówił, że [...] ta jego [biskupa Rzymu – przyp. ML] władza nie jest zwyczajna i bezpośrednia, zarówno w odniesieniu do wszystkich i każdego z Kościołów, jak również wobec wszystkich i każdego z pasterzy i wiernych – niech będzie wyklęty”²⁹.

Wypada zauważyć, że wspomniane przymioty władzy papieskiej były na soborze przedmiotem ożywionej dyskusji. Debata ujawniła obawy dotyczące ograniczenia władzy biskupów w ich diecezjach, a także odejścia od zgodnego z tradycją modelu kolegialnej troski o cały Kościół działających z papieżem biskupów. Można także dostrzec w nich niechęć do pojmowania papieża jako

²⁵ H.J. POTTMEYER, *Il ruolo del papato...*, dz. cyt., s. 69-70.

²⁶ Tamże, s. 70.

²⁷ Por. P. RODRÍGUEZ, *Natura e fini del primato del papa...*, dz. cyt., s. 103.

²⁸ *Pastor aeternus*, 3, s. 919.

²⁹ Tamże, s. 921.

monarchii absolutnej, która nie był bezpodstawna, zważywszy na fakt, że istniały tendencje do zdefiniowania prymatu w takiej właśnie formie jako reakcji na tendencje koncyliarystyczne i gallikańskie³⁰.

Znawcy problemu klucz do właściwego zrozumienia intencji ojców Vaticanum I widzą w odpowiedzi soborowej komisji doktrynalnej udzielonej wobec wysuwanych w tej kwestii zastrzeżeń. Zawarte zostało w niej między innymi wyjaśnienie, że Kościół nie może być pojmowany jako monarchia absolutna, jako że papież związany jest prawem boskim i naturalnym, a co za tym idzie, nie można wykluczyć właściwej roli i stosownych praw przynależnych episkopatowi. Zaproponowane do dyskusji soborowej sformułowania dotyczące prymatu nie zmierzały do umniejszenia roli i znaczenia kolegium biskupów, ale miały na celu zapewnienie niezależności wykonywania prymatu jurysdykcyjnego od wszelkiej innej władzy. Żadna władza ludzka nie może istnieć ponad władzą biskupa Rzymu ani obok niej. Wypowiedź wyjaśnia także znaczenie przywołanych przymiotów władzy papieskiej. Twierdząc, że jest ona „zwyczajna”, nie pojmuje się jej w znaczeniu nieustannych interwencji w życie Kościołów lokalnych. Pojęcie to ma podkreślać, że władza papieska nie jest delegowana przez Kościół, ale jej zasadę stanowi władza powierzona Piotrowi przez Chrystusa. Z kolei pojęcie „bezpośrednia” oznacza, że w razie potrzeby biskup Rzymu może interweniować w sprawy Kościołów bez potrzeby pośrednictwa jakiegokolwiek instancji. Wreszcie sformułowanie „rzeczywiście biskupia” w istocie miało być swego rodzaju kontestacją wobec opinii odmawiających papieżowi prawa wykonywania w innych diecezjach funkcji, które wchodzi w zakres kompetencji biskupa, bez naruszenia prawa. W myśl przedstawionego wyjaśnienia pasterska władza papieża i biskupów zakorzeniona jest w tej samej rzeczywistości sakramentalnej, z jedną różnicą, mianowicie tą, że papież ma władzę nad całym Kościołem, podczas gdy własna władza biskupów odnosi się tylko do powierzonych im pieczy diecezji, przy jednoczesnej podległości papieżowi³¹.

Tak sformułowane i przedstawione stanowisko ukazuje również w tym miejscu antygallikańskie nastawienie soboru. Jakakolwiek propozycja mająca znamiona gallikańskie mogłaby zostać odczytana jako dążenie do przyznania prymatu jurysdykcyjnego właściwego papieżowi także episkopatowi, co z kolei mogłoby prowadzić do interpretacji, w myśl której ważność papieskich decyzji uzależniona byłaby od współdziałania episkopatu w ich podejmowaniu³².

Warto zauważyć jeszcze jeden ważny szczegół wypowiedzi przedstawiciela komisji doktrynalnej. Mianowicie wspomina on wielokrotnie o najwyższej władzy w Kościele, która przybiera podwójną formę: jedną stanowi kolegium biskupów razem z papieżem, drugą zaś sam papież, jako głowa kolegium, który może wykonywać swoją władzę także niezależnie od wspólnego działania epi-

³⁰ Por. K. SCHATZ, *Prymat papieski...*, dz. cyt., s. 247.

³¹ H.J. POTTMEYER, *Il ruolo del papato...*, dz. cyt., s. 77-79; zob. także: J. KRZYWDA, *Prymat papieski i Kolegium Biskupów w świetle nauki Vaticanum I i II*, Kraków 2008, s. 117-122.

³² H.J. POTTMEYER, *Il ruolo del papato...*, dz. cyt., s. 80-81.

skopatu. Takie ujęcie w żadnym razie nie prowadzi do jakiegokolwiek dualizmu w Kościele. Te dwie formy władzy powinny raczej współistnieć zgodnie, pod warunkiem że nie będą od siebie oddzielane (papież od episkopatu), ani też nie będą postrzegane jako dwie różne i oddzielone władze najwyższe. Antygallikańskie i antykoncyliarystyczne nastawienie komisji można wyrazić w zdaniu, że kto próbuje poddawać papieża pod osąd biskupów lub soboru, ten dokonuje oddzielenia papieństwa od episkopatu, a tym samym pojmuje te rzeczywistości jako dwie oddzielone od siebie najwyższe władze. Faktycznie jednak przyjęcie takiego rozwiązania z jednej strony świadczyłoby o niedostrzeżeniu faktu, że kolegium biskupów bez swojej głowy nie ma pełnej i najwyższej władzy w Kościele, z drugiej zaś oznaczałoby zanegowanie prymatu biskupa Rzymu³³.

Właściwej interpretacji domaga się także krytykowane już przez niektórych ojców soboru „milczenie” konstytucji odnośnie do współodpowiedzialności kolegium biskupów w rządzeniu Kościołem, podczas gdy jednostronnie została uwypuklona władza biskupa Rzymu. Owo „milczenie” również należy tłumaczyć w duchu reakcji na idee gallikańskie. Nie oznacza ono mianowicie odrzucenia wywodzącej się z Tradycji prawdy o kolegialności. W świetle odniesień biblijnych i odwołań do wcześniejszego nauczania Kościoła jest ona wręcz oczywista. W kontekście jednak tendencji do pomniejszania i kontestowania znaczenia papieża i przysługujących mu prerogatyw sobór widział potrzebę jasnego ukazania doktryny o prymacie jurysdykcyjnym następcy św. Piotra, na mocy którego może on działać nieskrępowanie niezależnie od współdziałania episkopatu. W kontekście odżywiających wówczas idei gallikańskich uzasadnione wydają się obawy, że podjęcie w tym miejscu zagadnienia udziału episkopatu w rządzeniu Kościołem mogłoby doprowadzić do interpretacji, które stałyby się źródłem nowych nieporozumień³⁴.

PODSUMOWANIE

O I Soborze Watykańskim można powiedzieć, że położył kres żywotnym w owym czasie doktrynom, które pojawiły się i rozwijały w drugim tysiącleciu jako reakcja na ogólną tendencję do umacniania prymatu papieskiego. Główne z nich to koncyliarizm, dążący do podporządkowania realizacji prymatu władzy soboru powszechnego, oraz gallikanizm, stojący na stanowisku, że decyzje papieskie zyskują moc obowiązującą tylko po uzyskaniu powszechnej aprobaty Kościoła, a także episkopalizm, głoszący tego rodzaju tezy³⁵.

³³ Tamże, s. 81-82.

³⁴ Tamże, s. 82.

³⁵ W. HENN, *Historical-Theological Synthesis of the Relation between Primacy and Episcopacy during the Second Millennium*, w: CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Il primato del successore...*, dz. cyt., s. 261.

Uwzględnienie uwarunkowań historycznych, w których przyszło wypełniać Kościołowi swoją misję w dobie Vaticanum I oraz dziesiątki lat wcześniej, rzuca zupełnie nowe światło na rozumienie konstytucji *Pastor aeternus*. Dokument jednoznacznie dąży do potwierdzenia niezależności i zobowiązującej do posłuszeństwa wszystkich wiernych władzy papieskiej we właściwej jej dziedzinie. Generalnie można powiedzieć, że niejednokrotnie konstytucja występuje przeciwko tym wszystkim nurtom i koncepcjom, które w jakikolwiek sposób dążyły do ograniczenia władzy związanej z prymatem.

Niezawisłość papieskiego urzędu wyraża także podkreślenie, że papież jest najwyższym sędzią w Kościele, do którego każdy ma prawo się odwołać, żadna zaś instancja nie może w tym przeszkodzić. Pozycja najwyższego sędziego w Kościele wzmocniona jest ponadto stwierdzeniem, że nie wolno nikomu odwoływać się od wyroków Stolicy Apostolskiej, nawet do soborów ekumenicznych. Tym samym definitywnie została odrzucona idea wyższości soboru nad papieżem.

Ojcowie soboru rozwiązali kwestię charakteru władzy związanej z prymatem. Jest to prawdziwa władza jurysdykcyjna, domagająca się uległości ze strony całego Kościoła: pasterzy i wiernych. Nie sprowadza się natomiast prymatu jedynie do charakteru nadzorczo-koordynacyjnego czy prymatu honorowego. Nadto konstytucja odrzuca poglądy, które próbowały zastosować do pochodzącej z ustanowienia Bożego struktury Kościoła koncepcje żywotnych wówczas modeli ustrojowych, a konkretnie monarchii konstytucyjnej. W konsekwencji prerogatywy ustawodawcze przypisywano by episkopatowi, papieżowi zaś jedynie władzę wykonawczą, co w konsekwencji przeczyłoby prawdzie o pełnej władzy papieskiej.

Wypada jeszcze powrócić do pojęcia władzy jurysdykcyjnej. Towarzyszą jej określenia charakteryzujące ją jako „zwyczajną, bezpośrednią i biskupią”. Również te pojęcia należy rozumieć w duchu antygallikańskim, jako wolę zabezpieczenia prymatu przed próbami umniejszania jego prerogatyw.

Z kart historii wynika, że tendencje do pomniejszania władzy papieskiej były na tyle mocne, iż ostatecznie wywołały reakcje, których owocem było zdefiniowanie prawdy o prymacie w taki sposób, że był on postrzegany jako rodzaj monarchii absolutnej. Tego rodzaju ujęcie zrodziło liczne opinie krytyczne, co raczej nie budzi większego zdziwienia. Należy jednak pamiętać o prawdziwej intencji ojców soboru. Ich zamysłem mianowicie było wyrażenie prawdy o niezależności papieża w wykonywaniu jego misji w świecie od jakiegokolwiek innej władzy. Tym samym można postawić tezę, że biorąc pod uwagę zasady reinterpretacji dogmatów, możliwe jest znalezienie formuły, w której ta sama prawda, bez żadnego uszczerbku, zostanie wyrażona innymi pojęciami.

Pozostaje jednak pytanie, w jaki sposób konstytucje *Pastor aeternus* odnosi się do kolegium biskupów. To zagadnienie bez wątplenia jest tematem na osobne opracowanie. W tym miejscu nadmienimy jedynie, że uważna lektura tego dokumentu, a także próba odczytania intencji soboru poprzez analizę dyskusji podczas obrad prowadzi do wniosku o wielkiej wadze, że encyklika *Pastor*

aeternus, milcząc o roli episkopatu w przewodzeniu Kościołowi, a także o relacji papieża i episkopatu, wcale nie deprecjonuje władzy biskupów, ale pozostaje otwarta na pełny wykład doktryny w tym względzie, czego podjął się później II Sobór Watykański.

RIASSUNTO

Le sentenze anticonciliaristiche della costituzione *Pastor aeternus* del Concilio Vaticano I

L'articolo cerca di mostrare l'applicazione delle regole della reinterpretazione dei dogmi e, precisamente, dei dogmi riguardanti il primato del papa, contenuti nella costituzione dogmatica *Pastor aeternus* del Concilio Vaticano I. Secondo questa regola, si deve prendere in considerazione le circostanze storiche, le quali hanno influenzato il processo della nascita del documento.

Nel testo si parla specialmente dell'influsso del conciliarismo, del gallicanismo e dell'episcopalismo sulle dichiarazioni della costituzione. La conoscenza di questo fatto è importante per una adeguata interpretazione della dottrina del Vaticano I.

L'articolo è diviso in tre parte. La prima tratta dei principi dell'interpretazione dei dogmi nell'aspetto storico. La seconda descrive il gallicanismo e l'episcopalismo – collegati con il conciliarismo – come le correnti che tendevano alla diminuzione del potere legato al primato del vescovo di Roma. La terza indica brani che possono essere letti come sentenze formulate contra le idee menzionate sopra.

Una adeguata lettura della costituzione *Pastor aeternus* permette di constatare che questo documento, che definisce unilateralmente le principali prerogative del papa, non si pronuncia in realtà contra l'episcopato, ma è aperto ad una corretta comprensione del ruolo del collegio episcopale nella guida della Chiesa.

Słowa kluczowe/ Key words

Orzeczenia antykoncylialistyczne, «*Pastor aeternus*»

Anti-conciliary pronouncements, «*Pastor aeternus*»

KS. MICHAŁ OLSZAŃSKI

ŻYCIE DUCHOWE KAPŁANA W ŚWIETLE LISTÓW JANA PAWŁA II NA WIELKI CZWARTEK

Nie można mówić o duchowości kapłańskiej, jeśli się nie żyje w zjednoczeniu z Jezusem Chrystusem. Jest to pierwszy warunek, z którego wypływają wszystkie inne cechy charakterystyczne dla duchowości kapłańskiej, a są wręcz niemożliwe do zrealizowania, gdy tej jedności z Panem zabraknie. Jest ona wręcz zadana przez sam fakt święceń kapłańskich.

Za sprawą Ducha Świętego skutkiem tego zjednoczenia jest świętość życia, która jest pierwszym i podstawowym wymogiem wobec prezbiterów. Świętość życia skupia w sobie wszystkie poszczególne wymogi odnoszące się tak do samego kapłana, jak i do jego posługi.

Ukażemy w tym artykule, jak mocno Jan Paweł II akcentuje fakt, że kapłaństwo służebne nie istnieje bez osobistej modlitwy, bez wymiaru ofiarniczego, czyli ascezy, oraz bez głębokiej, zażyłej więzi z Panem Jezusem.

I. KAPŁAN CZŁOWIEKIEM ZJEDNOCZONYM Z CHRYSYSTEM

Duchowość kapłańska wymaga oddychania w klimacie bliskości Pana Jezusa, przyjaźni i osobistego spotkania, „współdziału w posłannictwie sługi, miłości i oddania Jego Osobie w *osobie* Kościoła jako Ciała i Oblubienicy Chrystusa” (PPWP¹ 13). Podobnie jak w czasach apostołskich być kapłanem to być razem z Chrystusem i działać razem z ludźmi, to iść z Jezusem w grupie uczniów, którzy niosą z Nim – wszyscy wspólnie – ciężar całościowy Ewangelii i Kościoła.

¹ KONGREGACJA DS. DUCHOWIEŃSTWA, Instrukcja *Kapłan – pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej* [dalej: KPPW].

To bycie z Jezusem dokonuje się już przez sam sakrament kapłański. Kapłan przez ten fakt doświadcza, że *coś w nim się dzieje* mocą Ducha Świętego, doświadcza wewnętrznej więzi z Jedynym Kapłanem, który jest źródłem wszelkiej posługi kapłańskiej. W ten sposób powstaje więź ontologiczna, która łączy kapłana z Chrystusem². Kapłani stają się reprezentantami Chrystusa Kapłana, „dlatego też ich ręce, tak jak ich słowa i ich wola, stały się bezpośrednim narzędziem Chrystusa” (LK³ 1980, 11).

Ontologiczny związek z Chrystusem oznacza, że kapłan jest wszczepiony w kapłaństwo Jezusa Chrystusa, podobnie jak przez chrzest człowiek zostaje wszczepiony w życie Kościoła. I tak jak przez chrzest zostaje wyciśnięte znamię, którego nic i nikt nie jest w stanie zmasać, tak też przez sakrament święceń kapłańskich duchowe oblicze kapłana zostaje naznaczone na zawsze⁴.

Jan Paweł II ten szczególnie związek ontologiczny, który jednoczy kapłana z Chrystusem, Najwyższym Kapłanem i Dobrym Pasterzem (PDV⁵ 18), zobrazował przypowieścią Jezusa o winnym krzewie i latorośli (J 15,5-6), zwracając szczególną uwagę na fakt, że istnieje ścisły związek pomiędzy Nim samym a Jego uczniami i że jest to związek nadprzyrodzony, poniekąd organiczny (LK⁶ 1987, 7)⁷.

Natomiast w swoim Liście do wszystkich kapłanów na Wielki Czwartek z 1984 roku, ukazując czynności kapłana jako rzeczywiste czynności Jezusa, Ojciec Święty chciał w ten sposób odnowić i ożywić w każdym kapłanie tę fundamentalną świadomość zakorzenienia swego kapłaństwa w Jedynym Kapłanie Jezusie Chrystusie, świadomość owej ontologicznej więzi (LK 1984, 5), osiągającej swój wyjątkowy wyraz w sprawowaniu Eucharystii⁸.

Jan Paweł II akcentował szczególną więź kapłanów z Jezusem Chrystusem, by tym łatwiej mogli odnaleźć swoją tożsamość, wyrażającą się w zjednoczeniu z Chrystusem i bez której niemożliwe byłoby życie duchowe kapłana, ponieważ duchowość kapłańska musi wyrastać z jego tożsamości, musi opierać się na świadomości tego, kim kapłan jest⁹.

Jednakże prezbiter nie może poprzestać tylko na tej więzi. Jest bardzo ważne, aby zjednoczenie ontologiczne z Chrystusem stało się żywe w świadomości

² J. MIĘDZYBRODZKI, *Duchowość kapłana w nauczaniu Jana Pawła II*, Katowice 2007, s. 217.

³ JAN PAWEŁ II, List apostolski *Dominicae cenae* [dalej: LK 1980].

⁴ A. PELC, *Powołanie do świętości w życiu kapłana*, *Communio* 134(2003), s. 42.

⁵ JAN PAWEŁ II, Posynodalna adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis* o formacji kapłanów we współczesnym świecie [dalej: PDV].

⁶ JAN PAWEŁ II, List do kapłanów na Wielki Czwartek 1987 roku [dalej: LK 1987].

⁷ J. KOPEREK, *Duchowość kapłańska: Chrystus eucharystyczny źródłem communio Kościoła i miarą godności osoby kapłana*, w: *Duchowość chrześcijańska*, Kolekcja *Communio* 10, Poznań – Warszawa 1995, s. 341.

⁸ K. HOŁDA, *Eucharystia w życiu kapłana*, *Ateneum Kapłańskie* 101(1983), s. 424.

⁹ W. Słomka, *Duchowość kapłańska*, *Ateneum Kapłańskie* 116(1991), s. 113.

kapłana, a w ten sposób także w działaniu¹⁰. Z jednej strony ksiądz uczestniczy w kapłaństwie Chrystusa, który daje siebie, z drugiej – jest zaproszony do stałego wysiłku jednoczenia się z Nim w życiu duchowym, przede wszystkim w Eucharystii i przez udział w cierpieniach Chrystusa, inaczej jego posługa nie będzie przynosić owoców¹¹. Wobec tego więź łącząca kapłana z Chrystusem ma charakter dynamiczny¹². W ten sposób życie i działalność kapłana nie tylko w sensie sakramentalnym, ale także w znaczeniu duchowym winno stać się jakby przedłużeniem życia i działalności samego Chrystusa¹³. Chodzi o to, aby więź z Jezusem nie była tylko ontologiczna, uzyskana w sakramencie święceń, ale stała się więzią egzystencjalną, świadomą i doświadczalną¹⁴.

Jak napisał Jan Paweł II, Duch, uświęcając kapłana i upodabniając go do Jezusa Chrystusa, Głowy i Pasterza, stwarza więź należącą odtąd do samej istoty kapłaństwa. Ale odtąd kapłan musi tę więź przyjmować za swoją i przeżywać ją jako osoba, to znaczy w sposób świadomy i wolny, dążąc do coraz bogatszej wspólnoty życia i miłości oraz do coraz pełniejszego i bardziej zdecydowanego utożsamienia się z uczuciami i postawami Jezusa Chrystusa. Ta więź między Jezusem Chrystusem a kapłanem, więź ontologiczną i psychologiczną, sakramentalną i moralną, jest fundamentem i zarazem źródłem siły posługi kapłańskiej, jej autentyczności i duchowej płodności¹⁵. Jeżeli kapłan nie będzie się starał duchowo przeżywać swojego kapłaństwa, czyli jeśli duchowo nie będzie tym, kim jest rzeczywiście, tj. ontologicznie, to nie będzie zdolny służyć wartościom, jakie reprezentuje, oraz nie będzie mógł dobrze służyć ludziom, Kościołowi i całemu światu (LK 1991, 2)¹⁶.

Jan Paweł II często określał więź z Chrystusem mianem przyjaźni. Przyjaźń wnosi jakby nieco inny obraz, moment międzysobowego odniesienia do Chrystusa i Jego dzieła zbawienia. Bo cóż wyraża autentyczna przyjaźń międzyludzka: bliskość, wierność, stałość, szczerłość, serdeczność, bezinteresowne oddanie się wzajemne¹⁷. Papież uważał, że szczególnie kapłani zostali wezwani do takiej przyjaźni, że „mają w tym powołaniu oraz dla tej posługi stać się przyjaciółmi Jezusa” (LK 1983, 2). Łaska bowiem sakramentu święceń włącza kapłanów do grona przyjaciół Chrystusa. Ta przyjaźń jest przyjaźnią niejako sakramentalną, ponieważ w momencie święceń kapłan staje się przyjacielem Chrystusa w głębi swego kapłańskiego „ja”, wchodząc równocześnie w samo cen-

¹⁰ J. RATZINGER, *Kościół – pielgrzymująca wspólnota wiary*, tłum. W. Szymona, Kraków 2005, s. 154.

¹¹ J. MIĘDZYBRODZKI, *Duchowość kapłana...*, dz. cyt., s. 231.

¹² Tamże, s. 217.

¹³ H. MUSZYŃSKI, *Istotne wymiary formacji kapłańskiej*, *Ateneum Kapłańskie* 101(1993), s. 245.

¹⁴ S. NAWROCKI, *Asceza w duchowości kapłana*, *Ateneum Kapłańskie* 87(1976), s. 119.

¹⁵ J. MIĘDZYBRODZKI, *Duchowość kapłana...*, dz. cyt., s. 217.

¹⁶ J. KOPEREK, *Duchowość pasyjna i pascha kapłanów jako „alter Christi”*, *Dobry Pasterz* 16(1995), s. 114.

¹⁷ J. WARZESZAK, *U podstaw gorliwości kapłańskiej w nauczaniu Jana Pawła II*, Warszawa 1989, s. 49.

trum tajemnicy Bożej miłości¹⁸. Gdyby tak nie było, niewytłumaczalne pozostałoby powierzenie Apostołom i ich następcom funkcji szafarzy tajemnicy paschalnej, wyrażającej się przede wszystkim w sprawowaniu sakramentu Eucharystii i pokuty, które kapłan sprawuje *in persona Christi* (LK 1988, 6)¹⁹.

Kiedy Jan Paweł II odwoływał się do motywu przyjaźni z Chrystusem, niemal zawsze wychodził od Jego słów skierowanych do Apostołów w Wieczniku: „Nie nazywam was sługami, ale przyjaciółmi” (J 15,15). Kapłan powinien przyjąć do napawające radością zapewnienie Jezusa i nie czuć się osamotniony, ale przeżywać obecność Jezusa jako najlepszego przyjaciela²⁰. W Liście do kapłanów na Wielki Czwartek 1997 roku Jan Paweł II, pobudzając kapłanów do ufności, że istotnie Jezus traktuje nas jak swoich przyjaciół, napisał: „Powtarzamy te słowa, które On wypowiedział nad chlebem i winem, i poprzez naszą posługę dokonuje się to samo przeistoczenie, którego On dokonał. Czyż może być pełniejszy wyraz przyjaźni niż ten?” (LK 1997, 5).

Papież bardzo mocno podkreślał tu inicjatywę Jezusa Chrystusa, On to przecież pierwszy nazywa kapłana swoim przyjacielem. Istotnie nie do pomyslenia byłoby, że Chrystus miałby czekać na ludzką przyjaźń, aby móc wejść w taką zażyłość z człowiekiem, by ten mógł sprawować sakramenty *in persona Christi*. Dlatego sam – mocą sakramentu kapłaństwa – wchodzi w taką zażyłość przyjaźni²¹.

Sprawcą więzów przyjaźni w kapłanie jest Duch Święty. Znakiem zewnętrznym Jego działania jest namaszczenie, jakie kapłani otrzymali od Ducha Świętego. To namaszczenie jest znakiem szczególnej przyjaźni²². To właśnie „Duch Prawdy, Parakletos, wziął z tego jedyne kapłaństwa, które jest w Chrystusie, i nam je objawił jako drogę naszego powołania i życia” (LK 1990, 1). Darem Ducha Świętego jest udział kapłana w kapłaństwie Chrystusa, dzięki czemu każdy z nich staje się *alter Christus* (LK 1991, 2), szczególnym przyjacielem Chrystusa²³.

Duch Święty jest nie tylko *sprawcą* więzów przyjaźni, ale także – jak podkreślał Jan Paweł II – „pozwała nam coraz głębiej odkrywać tajemnicę tej przyjaźni, do jakiej wezwał nas Chrystus Pan w Wieczniku [...], bo o ile sługa nie wie, co czyni pan jego, to przyjaciel jest świadom tajemnicy swojego pana. Sługa może być tylko najmowany do pracy. Przyjaciel cieszy się wybraniem tego, który mu zaufał – i któremu on też ufa, ufa bezgranicznie” (LK 1990, 2).

To *wzywa* kapłana do osobistej odpowiedzi na tę przyjaźń. Jak napisał Jan Paweł II, kapłan nie tylko sakramentalnie uczestniczy w przyjaźni, ale stale jest

¹⁸ J. MIĘDZYBRODZKI, *Duchowość kapłana...*, dz. cyt., s. 225.

¹⁹ J. WARZESZAK, *U podstaw gorliwości...*, dz. cyt., s. 49.

²⁰ Tenże, *Chrystocentryzm kapłaństwa służebnego w nauczaniu Jana Pawła II*, Ateneum Kapłańskie 120(1993), s. 278.

²¹ J. MIĘDZYBRODZKI, *Duchowość kapłana...*, dz. cyt., s. 219.

²² Tamże, s. 220.

²³ J.D. SZCZUREK, *Kapłaństwo służebne według listów wielkoczwartkowych Jana Pawła II*, Etos 2-3(1997), s. 83.

wzywany, aby „coraz bardziej rozwijał swoją więź z Jezusem” (LK 2001, 3). Zatem w jednym wypadku przyjaźń jest dana jako dar, a w innym jest to cel, do którego należy dążyć²⁴.

Jan Paweł II, i to nie tylko w swoich listach, podkreślał, że „powołanie nie jest jakąś rzeczywistością statyczną. Ma ono właściwą sobie dynamikę” (LK 1996, 5). Właśnie ujęcie przyjaźni kapłana z Chrystusem jako daru i zadania stwarza tę dynamikę. Przyjaźń kapłana z Chrystusem rodzi się z odpowiedzi wiary, kiedy ten mocą Ducha Świętego odkrywa, że pierwaj został obdarowany przyjaźnią i miłością²⁵.

Tak więc przyjaźń, którą obdarza Chrystus swoich kapłanów, jest przyjaźnią wymagającą, nie upoważnia nigdy do zuchwalstwa, do wystawiania Przyjaciela na próbę, ale wzywa do nieustannego odpowiadania miłością²⁶. Jan Paweł II pisał: „Taka przyjaźń zobowiązuje. Taka przyjaźń winna napawać tym większym poczuciem odpowiedzialności, tym większą gotowością dania z siebie wszystkiego, na co nas stać z pomocą Bożą” (LK 1988, 6). Toteż nie wystarcza sama tylko świadomość przyjaźni jako daru, kapłan musi nieustannie czuć, podejmować wysiłek bycia jedno z Chrystusem²⁷. Przyjaźń kapłana z Chrystusem winna iść w kierunku swoistego „użyczania siebie”, oddania siebie do dyspozycji Jezusowi²⁸.

Dążenie do coraz głębszej więzi z Chrystusem, przyjaźni i zjednoczenia z Nim jest logiczną konsekwencją sakramentu kapłaństwa w wymiarze daru. Można powiedzieć, że w osobowości kapłańskiej będzie brakować istotnego wymiaru, jeśli nie będzie on odpowiadał na obdarowanie przez Chrystusa, skoro On utożsamiał się z kapłanem, dał mu uczestnictwo w sobie samym, uzdolnił do pełnienia misji w Jego imię. Dynamika osobowości domaga się trwania w przyjaźni i w zjednoczeniu z Chrystusem (LK 2004, 7). Być może jedną z przyczyn kryzysów kapłańskich, zwłaszcza odejść od kapłaństwa, jest zbyt małe akcentowanie duchowego wysiłku w kierunku zachowania więzi z Chrystusem, jaki ten powinien podjąć jako naturalną konsekwencję święceń. Inaczej dochodzi do zachwiania tożsamości kapłańskiej²⁹. Papież myśl tę wyraził w słowach: „Starajmy się w dzień Wielkiego Czwartku w sposób szczególnie odnowić tę świadomość, a zarazem tę gotowość, która jest nieodzowna, abyśmy mogli trwać w Chrystusie pod tchnieniem Ducha Prawdy, abyśmy mogli przynosić owoc obfity w winnicy Bożej” (LK 1992, 1).

Dążenie do głębszej przyjaźni kapłana z Chrystusem, do zjednoczenia z Nim, Jan Paweł II utożsamiał z dążeniem do świętości, gdyż świętość wyraża

²⁴ D. OLS, *Upodobnienie kapłana do Chrystusa*, tłum. P. Socha, *Dobry Pasterz* 19(1996), s. 59.

²⁵ J. MIĘDZYBRODZKI, *Duchowość kapłana...*, dz. cyt., s. 225.

²⁶ J. MACHNIAK, *Kapłan i jego duchowość w wielkoczwartkowych Listach do kapłanów Jana Pawła II*, *Homo Dei* 1-2(1991), s. 36.

²⁷ I. WERBIŃSKI, *Rola ascezy w życiu księdza diecezjalnego*, *Homo Dei* 2-3(1992), s. 58.

²⁸ J. MIĘDZYBRODZKI, *Duchowość kapłana...*, dz. cyt., s. 223.

²⁹ Tamże, s. 231.

się w byciu jedno z Bogiem. Jako że w życiu kapłana ów związek z Chrystusem jest szczególnie i wyjątkowy, bo oparty na sakramencie, toteż kapłaństwo hierarchiczne jest „szczególną drogą do świętości” (LK 1995, 8)³⁰.

Dlatego kapłan powinien czynić wszystko, by osiągnąć świętość. Tym bardziej że uzyskane w sakramencie kapłaństwa podobieństwo do Jezusa stanowi *nową jakość bytową*, zobowiązującą do osiągnięcia tego stanu ducha³¹. W liście z 2001 roku Papież przytoczył myśl z Listu apostołskiego *Novo millennio ineunte*, gdzie za pierwszy punkt mądrego programu duszpasterskiego uznał dążenie do świętości, co w pierwszym rzędzie powinno dotyczyć kapłanów (NMI 30; LK 2001, 10). Świętość jest najwyższą formą realizacji powołania kapłańskiego³².

Ojciec Święty uważał świętość za życie Boże w człowieku, którego źródłem jest sam Duch Święty³³. Nie dziwi więc fakt, że aby osiągnąć świętość – to zjednoczenie z Bogiem na wzór Chrystusa, który cały jest w Ojcu – kapłan powinien wyzuć się z własnej mocy i oprzeć się tylko na Bogu³⁴. Trzeba przy tym pamiętać, że konsekracja kapłańska jest dla misji i że uświęcenie kapłana staje się możliwe dzięki gorliwemu wypełnianiu jego posługi (DP 13)³⁵.

Jednakże zajęcia te mogą stać się dla niego wielką pomocą w oczyszczaniu duszy i rozkwicie życia wewnętrznego tylko wtedy, jeśli żyje w jedności z Chrystusem. Jedność z Panem gwarantuje również, że dobrze będziemy wypełniać swoją posługę, dlatego jest ona właściwym wymaganiami powołania kapłańskiego³⁶. Jest ona „gwarantem duchowej płodności całej kapłańskiej posługi” (LK 1991, 3).

Ojciec Święty podkreślał wewnętrzny związek istniejący między życiem duchowym prezbiterów a wykonywaniem ich posługi, kapłan bowiem poświęca się z tym większą gorliwością swym braciom, im bardziej świadomie żyje zjednoczony z Chrystusem³⁷.

Także wszelkie owoce posługi kapłańskiej są możliwe jedynie w zjednoczeniu z Chrystusem. Bez tego posługa byłaby jałowa i nie przyniosła wszystkich owoców (LK 1987, 7), jakich wspólnota Kościoła słusznie oczekuje od swoich pasterzy (KK 37). Ideałem kapłana powinno być życie w coraz ściślejszej więzi z Chrystusem – aż do osiągnięcia doskonałego upodobnienia się do Niego³⁸.

³⁰ A. PELC, *Powołanie do świętości...*, art. cyt., s. 43.

³¹ S. URBAŃSKI, *Świętość współczesnego kapłana*, WPT 1(2003), s. 152.

³² J. WARZESZAK, *U podstaw gorliwości...*, dz. cyt., s. 243.

³³ P. SOCHA, *Życie duchowe kapłana*, Ateneum Kapłańskie 1(1993), s. 223.

³⁴ J. RATZINGER, *O naturze kapłaństwa*, Pastores 1(1998), s. 29.

³⁵ J. MISIUREK, *Jana Pawła II model kapłaństwa na dzisiaj*, Homo Dei 3(2005), s. 55.

³⁶ J. RATZINGER, *O naturze kapłaństwa*, art. cyt., s. 27.

³⁷ J. WARZESZAK, *U podstaw gorliwości...*, dz. cyt., s. 167.

³⁸ J. BRAMORSKI, *Rozpalić charyzmat Boży. Permanentna formacja kapłanów w świetle aktualnych wskazań Kościoła*, Ateneum Kapłańskie 145(2005), s. 266.

Kapłan musi mieć głęboką świadomość tego, że jego osobiste uświęcenie przyczynia się do podniesienia skuteczności jego posługi³⁹. Tym bardziej że Bóg zwykle woli ukazywać swoje cudowne dzieła przez kapłanów świętych (DP⁴⁰ 12)⁴¹. Dotyczy to również sprawowania sakramentów, pomimo że działają one *ex opere operato*, to kapłan w tej posłudze ma pamiętać, iż „owoc zależy od usposobienia przyjmującego sakrament, a to usposobienie w dużej mierze kształtowane jest świętością osobistą kapłana, jego wypróbowanym świadectwem i przedziwną wymianą w obcowaniu świętych” (LK 1986, 11).

Trzeba również pamiętać, że nic z tego, co stanowi działanie apostołskie, nie dokonuje się ich własną mocą⁴². To Duch Święty, który „stwarza każdego dnia, stwarza wciąż na nowo w nas to, co stanowi o samej istocie naszego kapłaństwa – to, co każdemu z nas nadaje pełną tożsamość i autentyczność w kapłańskiej służbie”, pozwala nam kapłanom „iść i owoc przynosić”, i sprawić, że owoc ten będzie trwał (J 15,16) (LK 1990, 2). Tylko wtedy, gdy kapłan ma odwagę być tak blisko tego Ognia, że może się od niego zapalić – wtedy dopiero może rozpałić nim innych ludzi⁴³.

Dlatego tak często Jan Paweł II zwracał się do kapłanów z apelem o świętość ich życia. Podkreślał fakt, że Kościół potrzebuje świętych kapłanów, „na miarę świętości Proboszcza z Ars: tak bardzo ich potrzebują nasze czasy, a nie są one mniej zdolne do wzbudzenia takich powołań” (LK 1986, 12). Co więcej, dzisiejsi ludzie tworzą sobie obraz Chrystusa i Kościoła na podstawie osobistego kontaktu z księdzem⁴⁴.

Natomiast z okazji jubileuszu swoich święceń kapłańskich Ojciec Święty pisał: „Dzisiejszy świat woła o kapłanów świętych! Tylko kapłan święty może stać się w dzisiejszym, coraz bardziej zsekularyzowanym świecie przejrzywym świadkiem Chrystusa i Jego Ewangelii. Tylko w ten sposób kapłan może stawać się dla ludzi przewodnikiem i nauczycielem na drodze do świętości, a ludzie – zwłaszcza młodzi – na takiego przewodnika czekają. Kapłan może być przewodnikiem i nauczycielem o tyle, o ile stanie się autentycznym świadkiem”⁴⁵. Tylko kapłan zafascynowany Jezusem, w głębokiej z Nim więzi, potrafi zafascynować współczesnych ludzi Chrystusem⁴⁶.

Dlatego owa więź z Jezusem wymaga stałej formacji, gdyż Jan Paweł II, nawiązując do słów Jezusa: „Żniwo jest wielkie, doświadczamy także niedo-

³⁹ T. JELONEK, *Obraz kapłaństwa i jego biblijne korzenie w środowiskach katechez Jana Pawła II na temat prezbiterów*, w: J.D. SZCZUREK (red.), *Kapłaństwo służebne w życiu i nauczaniu Jana Pawła II. Sympozjum naukowe z okazji 50-lecia święceń kapłańskich Jana Pawła II*, Studia 5, Kraków 1997, s. 112.

⁴⁰ II SOBÓR WATYKAŃSKI, *Presbyterorum ordinis* [skrót: DP].

⁴¹ J. MAJKOWSKI, *Rozwojowość duchowości kapłańskiej*, art. cyt., s. 342.

⁴² J. RATZINGER, *O naturze kapłaństwa*, art. cyt., s. 35.

⁴³ K. GÓZDŹ, *Misja społeczna kapłana*, *Etos* 2-3(1997), s. 199.

⁴⁴ M. CHOLEWA, *Przed wszystkim być pasterzem*, *Pastores* 3(2003), s. 134.

⁴⁵ JAN PAWEŁ II, *Dar i tajemnica*, Kraków 2005, s. 86.

⁴⁶ M. DZIEWIECKI, *Kapłan – świadek Miłości*, Kraków 2005, s. 147.

statku żniwiarzy: robotników mało” (Mt 9,37), uściślił, że „to *mało* odnosi się nie tylko do liczby, ale również do jakości” (LK 1990, 4).

Trzeba zatem, aby kapłan ciągle odkrywał swoją tożsamość kapłańską w sakramentalnym upodobnieniu do Chrystusa Kapłana, Głowy i Pasterza Kościoła, by wiedział o swoim szczególnym powołaniu do świętości i wiązał coraz ściślej dążenie do osobistej świętości z misją i posługą duszpasterską. Powinien ożywiać w sobie miłość pasterską w duchu wdzięczności i radości z otrzymania łaski wybrania przez Boga bez żadnych swoich zasług, aby być żywym narzędziem dzieła zbawienia⁴⁷.

Reasumując, należy stwierdzić za Janem Pawłem II, że „ludzie świeccy widzą nieodzowną potrzebę kapłanów jako warunek swego autentycznego życia i apostołstwa. [...] Ta – na różne sposoby – narastająca potrzeba kapłanów pomaga przezwyciężać kryzys kapłańskiej tożsamości. Doświadczenie ostatnich dziesięcioleci coraz pełniej ukazuje, jak bardzo kapłan jest potrzebny w Kościele i w świecie, i to nie w jakiejś *zlaicyzowanej* postaci, ale w tej, którą czerpie on z Ewangelii i bogatej Tradycji Kościoła” (LK 1991, 2).

To zlaicyzowanie nie będzie grozić kapłanowi, gdy będzie on pielęgnował świadomość wielkiego daru kapłaństwa, jaki otrzymał. Świadomość ta będzie pobudzać go do takiego sposobu życia, aby było godne tego wielkiego daru. Papież powołuje się tutaj na wezwanie Pawłowe: „Bracia, zachęcam was [...], abyście postępowali w sposób godny powołania, jakim zostaliście wezwani” (Ef 4,1) (LK 1989, 4)⁴⁸. Pierwszą i najważniejszą czynnością kapłana winno być pielęgnowanie jedności, przyjaźni z Jezusem, czyli przebywania z Nim, ponieważ najpierw należy być z przyjacielem, później dopiero robić coś dla niego⁴⁹. Jan Paweł ujął to w słowach: „W momencie święceń kapłańskich rozpoczyna się droga powołania kapłańskiego – droga, która trwa do końca życia. Pan wzywa prezbiterów do różnych zadań i posług wynikających z tego powołania. Ale istnieje jeszcze inny, głębszy wymiar. Oprócz zadań związanych z posługą kapłańską pozostaje wciąż sam podstawowy fakt *bycia kapłanem*” (LK 1996, 5).

II. KAPŁAN CZŁOWIEKIEM MODLITWY

W poprzednim paragrafie stwierdziliśmy, że ten, kto staje się kapłanem, zostaje wszczepiony w misję Jezusa. Z tego powodu fundamentalne znaczenie dla życia i posługi kapłańskiej ma wewnętrzna, osobowa więź z Chrystusem. Wszelka formacja kapłańska winna prowadzić do ukształtowania takiej więzi. Prezbiter musi być człowiekiem, który głęboko poznał Chrystusa, spotkał Go

⁴⁷ A. SUSKI, *Priorytety duchowości kapłana trzeciego tysiąclecia*, w: S. URBAŃSKI, M. SZYMULA (red.), *Duchowość osób powołanych*, Mistyka Polska 9, Warszawa 2002, s. 21.

⁴⁸ J. WARZESZAK, *U podstaw gorliwości...*, dz. cyt., s. 32.

⁴⁹ J. JAGIELKA, *Kapłan trzeciego tysiąclecia – przyjaciel Chrystusa*, Dobry Pasterz 26(2001), s. 159.

i nauczył się Go kochać. Musi być zatem człowiekiem modlitwy, człowiekiem prawdziwie duchowym. Jeśli nie ma mocnych podstaw duchowych, nie może wytrwać w swojej posłudze⁵⁰.

Modlitwa dla Jana Pawła II jest przede wszystkim osobistą i zażyłą więzią z Bogiem, tak więc modlitwa staje się prawdziwa i życiodajna w takim stopniu, w jakim pozwoli się Bogu być w niej obecnym⁵¹. Właśnie wtedy pozwalamy Bogu mówić do swego serca⁵². Podczas modlitwy otwieramy się na działanie Ducha Świętego, który wówczas „pomaga nam upodabniać się coraz bardziej do Serca Dobrego Pasterza” (LK 1995, 8).

Modlitwa to stała więź z Bogiem, ale nigdy nie jest ona prywatną sprawą kapłana⁵³. Ma ona być „kamieniem węgielnym położonym u podstaw naszej kapłańskiej egzystencji” (LK 1987, 10). Jan Paweł II ma pełną świadomość tego, że na drodze zrozumienia i spełnienia kapłańskiego powołania i misji modlitwa jawi się jako rzeczywistość o znaczeniu podstawowym. Jak sam Chrystus, udając się z Wieczernika do Ogrodu Oliwnego, „idzie poprzez modlitwę” (LK 1987, 3) ku wypełnieniu swojej godziny, tak każdy kapłan poprzez modlitwę ma iść ku urzeczywistnianiu tej Chrystusowej godziny w każdym miejscu i czasie pełnienia swej misji⁵⁴.

Jan Paweł II w Liście do kapłanów na Wielki Czwartek 1987 roku, jak sam to podkreślił, połączył Wieczernik z Ogrójcem tylko „w tym celu, aby pokazać, jak głęboko nasze kapłaństwo musi być związane z modlitwą: w modlitwie zakorzenione” (LK 1987, 7). Autor wielkoczwartkowych listów do kapłanów ukazywał modlitwę jako właściwy sposób życia kapłana, która mieści się w samej strukturze bytu kapłańskiego, a bez niej nie do pomyślenia jest kapłaństwo, zachowanie właściwej kapłanowi tożsamości⁵⁵. Można powiedzieć, że konieczność modlitwy, czyli egzystencjalnego zjednoczenia z Chrystusem, wynika z samej natury kapłaństwa, które jest sakramentalną z Nim jednością⁵⁶.

Wprawdzie Jan Paweł II napisał, że nie trzeba uzasadniać, dlaczego modlitwa jest nierozzerwalnie związana z egzystencją kapłańską, a tylko „trzeba ją pielęgnować umysłem i sercem” (LK 1987, 7), niemniej w swoich listach przedstawił wiele argumentów, którymi przekonywał, dlaczego konsekrowany na wzór Chrystusa prezbiter powinien podobnie jak Chrystus być człowiekiem modlitwy⁵⁷.

Pierwszym i podstawowym argumentem jest modlitwa samego Jezusa⁵⁸. Kapłan, jako sługa Chrystusa, w swoim postępowaniu musi postępować tak, jak

⁵⁰ J. RATZINGER, *O naturze kapłaństwa*, art. cyt., s. 36.

⁵¹ A. DULLES, *Posługa kapłańska w świecie współczesnym. Refleksje teologiczne*, tłum. B. Żak, Kraków 2005, s. 119.

⁵² P. BIELIŃSKI, *O Was stale myślę. Wielkoczwartkowe listy Jana Pawła II*, Pastores 4(1999), s. 155.

⁵³ J. MIĘDZYBRODZKI, *Duchowość kapłana...*, dz. cyt., s. 251.

⁵⁴ S. NOWOSAD, *Między Wieczernikiem a Kalwarią...*, art. cyt., s. 73.

⁵⁵ J. WARZESZAK, *U podstaw gorliwości...*, dz. cyt., s. 231.

⁵⁶ Tamże, s. 233.

⁵⁷ J. MIĘDZYBRODZKI, *Duchowość kapłana...*, dz. cyt., s. 251.

⁵⁸ Tamże, s. 252.

postępował jego Mistrz i Nauczyciel. Dlatego podstawą jego życia, tak jak podstawą życia Jezusa, musi być modlitwa połączona nieodzownie z potrzebą ciągłego nawracania się. „Nawracać się, to znaczy zawsze się modlić i nie ustawać. Modlitwa to poniekąd pierwszy i ostatni warunek nawrócenia, postępu, świętości” (LK 1979, 10). Nawracać się – to znaczy „powracać do samej łaski naszego powołania”, to „stałe *wyliczać się* wobec Pana naszych serc z naszej służby”, to przede wszystkim „trwać w stanie nieustannego dążenia do Boga” (LK 1979, 10). „I dlatego też musimy wszyscy codziennie się nawracać. Wiemy, że jest to podstawowe wymaganie Ewangelii skierowane do wszystkich ludzi. O ileż bardziej musimy je przyjmować jako skierowane do nas. Jeśli mamy innym pomagać do nawrócenia, musimy sami stale je podejmować w naszym życiu” (LK 1979, 10).

Argumentem, którego używa Jan Paweł II najczęściej, jest zależność posługi kapłańskiej od modlitwy⁵⁹. Kapłaństwo „nie rozwija się i nie przynosi owoców bez zakorzenienia w Chrystusie. „Beze Mnie nic nie możecie uczynić” (J 15,5) (LK 1987, 7). Modlitwa jest zatem warunkiem niezbędnym owocności posługi kapłańskiej. Przynoszenie zaś owoców w dziejach zbawienia jest przeciwstawowym zadaniem powołania kapłańskiego⁶⁰. Wierność modlitwie albo jej zaniedbywanie są oznakami witalności albo dekadencji życia kapłańskiego⁶¹.

Stała więź z Bogiem jest nieodzownym elementem życia kapłańskiego, także dla zachowania „pasterskiej wrażliwości na wszystko, co jest z *Ducha*, by prawidłowo *rozróżniać* i dobrze używać tych charyzmatów, które zespalają w jedno i łączą się z posługą kapłańską w Kościele” (LK 1987, 12). Modlitwa daje więc możliwość dostrzeżenia Boga i Jego sposobu działania w osobistym życiu kapłana i w tym, co robi⁶². Dzięki niej możemy „uświadomić sobie pełne miłości działanie Boga w naszym życiu” (LK 1996, 8). Kto bowiem nie modli się, nie potrafi rozpoznać tego, co istotne, nie usłyszy wołania Bożego w codzienności, jego słowa i czyny rozminą się z usłyszanym słowem Bożym⁶³.

Podczas modlitwy kapłan „lepiej dostrzega owe rozległe pola, jak bieją na żniwo” (LK 1979, 10) – pola swojej duszpasterskiej posługi. Wtedy też widzi, jak bardzo jest potrzebny⁶⁴. Modlitwa daje kapłanowi „szczególną wrażliwość na drugich” (LK 1987, 11), na ich potrzeby i los. Pozwala też rozpoznać tych, którzy stanowią przedmiot jego troski, a są nimi wszyscy bez wyjątku ludzie, także ci,

⁵⁹ Tamże, s. 253.

⁶⁰ J. WARZESZAK, *U podstaw gorliwości...*, dz. cyt., s. 235.

⁶¹ A. MŁOTEK, *Modlitwa w nauczaniu Jana Pawła II*, Homo Dei 2(1985), s. 101.

⁶² H. MACHOŃ, *Świadome przeżywanie powołania*, Pastores 4(2001), s. 60.

⁶³ G. GRESHAKE, *Być kapłanem. Teologia i duchowość urzędu kapłańskiego*, tłum. K. Wójtowicz, Wrocław 1983, s. 193.

⁶⁴ J. KICIŃSKI, *Modlitwa źródłem duchowości kapłańskiej*, Ateneum Kapłańskie 140(2003), s. 431.

którzy jego posługę odrzucają⁶⁵. Kapłan musi pamiętać o tym, że Dobry Pasterz stawia na drodze jego kapłańskiej posługi również i takich ludzi⁶⁶.

Natomiast prawdziwa troska duszpasterza o siostry i braci, którzy zostali mu powierzeni, wyraża się najpełniej w jego gorliwej modlitwie za nich⁶⁷. Tego domaga się sama wewnętrzna dynamika miłości, aby ta kapłańska modlitwa, jako wyraz jego miłości, stale poszerzała jego serce: „kapłańska modlitwa musi się stale rozszerzać i rozprzestrzeniać na wszystkich, do których posyła go Bóg” (LK 1987, 11). A zatem modlitwa wyraża też specyficzny rodzaj kapłańskiej egzystencji, która jest progzystencją, jest więc dla drugich⁶⁸.

Jednocześnie modlitwa chroni prezbitera od nadmiernej aktywności. Musimy Bogu zaufać całkowicie, że On i tylko On może dać światu zbawienie⁶⁹. Kontakt z Najwyższym Kapłanem daje Jego służbie potrzebną wrażliwość, a jednocześnie odpowiedni dystans, tak aby powierzony Jego pasterskiej pieczy mógł w pełni realizować swoje człowieczeństwo. Bez modlitwy duszpasterskie działanie zamienia się w aktywizm, tracąc swój nadprzyrodzony sens⁷⁰. Oczywiście wszelkie działanie jest potrzebne i ważne, bez niego księża nie mogliby pracować duszpastersko, jednakże wszystkie te zajęcia muszą wyrastać z modlitwy niczym ze swej duchowej gleby⁷¹. Ona to pozwala „połączyć naszą egzystencję z kapłańską posługą, zachowując dogłębną tożsamość i autentyczność tego powołania, jakie stało się naszym szczególnym udziałem w Kościele, we wspólnocie Ludu Bożego” (LK 1987, 10). Brak modlitwy lub odmawianie jej bez wewnętrznego zaangażowania, prowadzi do zaniku autentyzmu posługi kapłańskiej⁷². Tak więc wszystko w niez mordowanej wprost aktywności apostołskiej ma zaczynać się na modlitwie, być nią przeniknięte i kończyć się modlitwą⁷³.

Modlitwa jest ważnym kryterium kapłańskiego samozrozumienia, tutaj bowiem, w głębi serca, trzeba sobie odpowiedzieć, kim się chce być: menedżerem duszpasterskim czy mężem Bożym, funkcjonariuszem czy tym, który swoją pracę wykonuje w łączności z Chrystusem. Bez modlitwy duszpasterstwo stanie się z biegiem czasu płytkie i przerodzi się w najlepszym wypadku w funkcjonujące przedsiębiorstwo⁷⁴. Tak więc kapłan, nie znajdując czasu na modlitwę osobistą, nieuchronnie wpadnie w „herezję działania”⁷⁵. Jan Paweł II bardzo mocno

⁶⁵ P. BIELIŃSKI, *O Was stale myślę...*, art. cyt., s. 154.

⁶⁶ J. KICIŃSKI, *Modlitwa źródłem...*, art. cyt., s. 431.

⁶⁷ P. BIELIŃSKI, *O Was stale myślę...*, art. cyt., s. 155.

⁶⁸ S. NOWOSAD, *Między Wieczernikiem a Kalwarią...*, art. cyt., s. 74.

⁶⁹ P. GAJDA, *Wybrany, konsekrowany i posłany. Kapłan w świetle dokumentów Nauczycielskiego Urzędu Kościoła*, Tarnów 2006, s. 190.

⁷⁰ J. NAUMOWICZ, *Najlepsze kazanie Papieża do księży*, *Pastores* 1(2003), s. 137.

⁷¹ I. ZIEMBICKI, *Duch modlitwy w życiu kapłana*, *Homo Dei* 1(1988), s. 6.

⁷² J. MIĘDZYBRODZKI, *Duchowość kapłana...*, dz. cyt., s. 257.

⁷³ S. NOWAK, *Styl kapłaństwa Jana Pawła II w jego służbie apostołskiej*, w: J.D. SZCZUREK (red.), *Kapłaństwo służebne w życiu...*, dz. cyt., s. 32.

⁷⁴ G. GRESHAKE, *Być kapłanem...*, dz. cyt., s. 193.

⁷⁵ S. NAWROCKI, *Asceza w duchowości kapłana*, art. cyt., s. 123.

akcentował e tę funkcje modlitwy, stwierdzając: „Modlitwa kapłańska, a zwłaszcza liturgia godzin i adoracja eucharystyczna, pomoże nam przede wszystkim zachować głęboką świadomość tego, że jesteśmy, jako *sludzy Chrystusa* w sposób szczególny i wyjątkowy szafarzami Bożych tajemnic (1 Kor 4,1). Jakiegokolwiek byłoby nasze konkretne zadanie, jakiegokolwiek rodzaj zaangażowania związanego z pasterską posługą – modlitwa zabezpieczy w nas świadomość owych Bożych tajemnic, których pozostajemy *szafarzami*, i pozwoli tej świadomości wyrazić się we wszystkim, cokolwiek czynimy” (LK 1987, 10). Trzeba tu zauważyć pewne sprzężenie zwrotne, gdyż „świadomość Bożych tajemnic, których jesteśmy szafarzami”, oraz to, że nasze kapłaństwo nie jest poświęceniem czy łaską wyświadczaną Bogu, lecz objawia się jako „bezinteresowny dar” (LK 1986, 7), rodzi wdzięczność, a ta z kolei przynagla do głębszej modlitwy – to wszystko umacnia kapłana w przeświadczeniu o konieczności modlitwy. Wtedy to modlitwa będzie płynąć z jego kapłańskiego serca nie z przymusu czy poczucia uciążliwego obowiązku, ale z radością i pełnym przekonaniem⁷⁶. Modlitwa przestanie wówczas być jakimś obciążającym, zajmującym kilka godzin dziennie dodatkiem do życia kapłańskiego⁷⁷.

Niemniej trzeba też dodać, że wierność modlitwie zawsze jednak będzie wymagała od kapłan pewnego wysiłku. Kapłan musi nieustannie odnawiać swoje życie modlitwy. Kultura współczesna często nie sprzyja rozwojowi ducha modlitwy⁷⁸. Jednakże największą przeszkodą jest sam kapłan, gdyż to nie tłumy, nie ruch uliczny, lecz niestaranne przygotowanie do życia wewnętrznego jest istotną przyczyną braku ducha modlitwy⁷⁹.

Autentyczna modlitwa nieuchronnie niesie ze sobą trud. To nam tłumaczy pokusę ucieczki od modlitwy. Wielu kapłanów tej pokusie ulega i ucieka od modlitwy, bojąc się podjęcia tego trudu. Trzeba zatem odważnie podejmować co dnia trud modlitwy. Kapłan musi uważać, aby w jego życiu nie było za mało modlitwy⁸⁰. Przede wszystkim jednak trzeba we właściwy sposób nieustannie poszukiwać prawdziwego, osobowego spotkania z Jezusem, ufnej rozmowy z Ojcem, głębokiego doświadczenia Ducha Świętego⁸¹. To poszukiwanie zakłada wewnętrzne pragnienie: prawdą jest, że choć modlitwa jest oczywiście dziełem łaski Bożej, to modlą się ci, którzy chcą się modlić⁸². Jan Paweł II dodał, że „z modlitwą musimy łączyć stałą pracę nad sobą” (LK 1979, 10).

Ten trud do osiągnięcia autentycznej modlitwy jest konieczny, aby kapłan stał się *homo Dei* – człowiekiem Bożym, człowiekiem modlitwy, a nie można nim zostać bez modlitewnego kontaktu z Bogiem. W tym przypadku nie wy-

⁷⁶ J. WARZESZAK, *U podstaw gorliwości...*, dz. cyt., s. 238.

⁷⁷ P. BIELIŃSKI, *O Was stale myślę...*, art. cyt., s. 154.

⁷⁸ A. MŁOTEK, *Modlitwa w nauczaniu...*, art. cyt., s. 100.

⁷⁹ I. ZIEMBICKI, *Duch modlitwy...*, art. cyt., s. 8.

⁸⁰ Tamże, s. 9.

⁸¹ A. SUSKI, *Kapłan trzeciego tysiąclecia – nadzieje i oczekiwania*, *Dobry Pasterz* 26(2001), s. 62.

⁸² I. ZIEMBICKI, *Duch modlitwy...*, art. cyt., s. 9.

starczy modlitwa liturgiczna, której kapłan przewodzi. Potrzebna jest też modlitwa osobista⁸³.

Tylko dzięki modlitwie osobistej dokona się uświęcenie kapłana przez posługę liturgiczną. Tę modlitwę trzeba zaplanować i jej bronić⁸⁴. Kapłan po to ma się stać człowiekiem Bożym, człowiekiem modlitwy, aby innych nauczał modlitwy, aby innym przyszedł z pomocą w rozwijaniu ich życia duchowego. Jan Paweł II przypomniał, że jest to podstawowe zadanie kapłana.

Kapłan jest „nauczycielem modlitwy właśnie ze względu na swą nierozwalną więź z kapłaństwem Chrystusa” i dlatego „wierni mają prawo kierować do niego tę samą prośbę, z jaką kiedyś uczniowie zwrócili się do Jezusa, aby nauczył ich się modlić” (LK 1999, 6). Kapłan nie spełni tego zadania, jeśli sam nie będzie się modlił, jeżeli nie będzie mężem modlitwy⁸⁵. Jako że bez kontaktu z Bogiem kapłan nigdy nie będzie zdolny do wspomaganie wiernych w ich życiu duchowym⁸⁶.

Jan Paweł II bardzo dobrze zdawał sobie sprawę, że jednym z fundamentalnych zadań Kościoła jest przekazywanie światu swojego doświadczenia modlitwy, i dlatego zachęcał „każdego kapłana, aby z ufnością i odwagą spełniał swoje zadania przewodnika, wskazującego wspólnocie drogę prawdziwej modlitwy chrześcijańskiej. Od tego zadania nie wolno mu się uchylić, chociaż przeszkody, jakie stawia zsekularyzowana mentalność, mogą je czasem bardzo utrudnić” (LK 1999, 6). Kościół ma nauczyć modlitwy wszystkich, zarówno ludzi o nastawieniu medytacyjnym, jak i wszystkich aktywistów, mało przekonanych o konieczności refleksji wobec Boga⁸⁷.

Trzeba również powiedzieć za Janem Pawłem II, że modlitwa jest głównym oparciem w trudnościach, w różnorodnych próbach⁸⁸. Papież zachęcał nas, abyśmy wówczas gdy będzie się nam zdawało, że trudności przerastają nasze siły, „przypomnieli sobie to, co Ewangelista mówi o Chrystusie w Ogrójcu, iż zagrożony w udręce jeszcze usilniej się modlił (Łk 22,44)” (LK 1987, 12). W naszej modlitwie powinny też znaleźć swoje miejsce budzące się w nas wątpliwości i pytania⁸⁹. Gdyż „modlitwa pomaga nam wierzyć, ufać i miłować nawet wówczas, gdy nasza ludzka słabość nam w tym przeszkadza” (LK 1979, 10). Ona to pomaga nam kapłanom nieustannie „trwać w Chrystusie, *czuwać* z Chrystusem w obliczu Jego *godziny*, która nie przestaje rozstrzygać o zbawieniu tylu ludzi powierzonych kapłańskiej, duszpasterskiej posłudze każdego prezbitera” (LK 1987, 9). „Bez modlitwy grozi nam niebezpieczeństwo owego

⁸³ J.W. GOGOLA, *Kapłan w służbie Bogu i człowiekowi*, Dobry Pasterz 26(2001), s. 173.

⁸⁴ P. SOCHA, *Życie duchowe kapłana*, art. cyt., s. 231.

⁸⁵ J. JAGIELKA, *Kapłan trzeciego tysiąclecia...*, art. cyt., s. 162.

⁸⁶ J. KICIŃSKI, *Modlitwa źródłem...*, art. cyt., s. 433.

⁸⁷ A. MŁOTEK, *Modlitwa w nauczaniu...*, art. cyt., s. 101.

⁸⁸ J. MIĘDZYPRODZKI, *Duchowość kapłana...*, dz. cyt., s. 255.

⁸⁹ H. MACHOŃ, *Świadome przeżywanie powołania*, art. cyt., s. 60.

pokuszenia, któremu Apostołowie niestety ulegli, gdy wypadło im stanąć oko w oko ze *zgorzeniem krzyża Jezusowego*” (LK 1987, 7).

Modlitwa pomaga pośród trudności życia, przede wszystkim w celibacie kapłańskim, pomaga w dochowaniu wierności⁹⁰. Gdyż dar celibatu kapłańskiego może istnieć i rozwijać się jedynie w atmosferze osobowej więzi z Bogiem. Ta zaś realizowana jest przede wszystkim w czasie modlitwy. Stąd celibat kapłański może być właściwie przeżywany jedynie wówczas, gdy relacja kapłana z Bogiem będzie podtrzymywana modlitewnie. W przeciwnym razie przyjaźń z Bogiem ulega stopniowemu osłabieniu, co w konsekwencji może doprowadzić do poszukiwania różnych rekompensat. Dlatego celibatariusz porzucający modlitwę, zrywający międzyosobową relację z Bogiem, znajduje się na skraju ruiny swego powołania do czystości kapłańskiej⁹¹.

Jan Paweł II w swoim pierwszym Liście do kapłanów ostrzegwał nas, abyśmy nie dyskutowali nad kapłaństwem kosztem modlitwy, wyrokował, że „za wiele w ostatnich czasach dyskutowano o kapłaństwie, o *tożsamości* kapłana, o jego znaczeniu w świecie współczesnym itp., a za mało się modlono. Za mało starano się poprzez modlitwę wcielić w życie samo kapłaństwo, urzeczywistnić jego autentyczny dynamizm ewangeliczny, potwierdzać kapłańską tożsamość. Modlitwa wyznacza istotny styl życia kapłańskiego” (LK 1979, 10). Są to bardzo wymowne słowa, które każdy kapłan powinien wziąć sobie głęboko do serca, samym bowiem teoretycznym rozważaniem nad istotą kapłaństwa nie osiągnie się głównego celu, jakim jest perspektywa świętości. Bez niej kapłan nie jest w stanie podjąć trudu nowej ewangelizacji i misji duszpasterskiej, stąd też niezbędna jest modlitwa⁹². Nieumiejętność stawania w obecności Boga, które dokonuje się w akcie modlitwy, jest także nieumiejętnością bycia wobec ludzi⁹³. Zdolność do miłowania ludzi i przekazywania im życia jest proporcjonalna do rozmodlenia się kapłana w ciszy⁹⁴.

Również świadomość, czym jest naprawdę modlitwa, kapłan osiągnie tylko wówczas, gdy zacznie się modlić. Same słowa o modlitwie mogą być tylko bełkotem⁹⁵. Jeśli modlitwa nie stanie się dla kapłana doświadczeniem osobistym, wydarzeniem historii jego własnego życia, codziennym ćwiczeniem, wówczas jego łączność z Chrystusem będzie coraz bardziej oschła. Wierni zaś powinni widzieć i wyczuwać w kapłanie obecność modlitewną Chrystusa⁹⁶. Dlatego autor listów wielkoczwartkowych tak usilnie i wielokrotnie mówił kapłanom o potrzebie modlitwy: „Konieczna jest modlitwa, modlitwa gruntowna i niejako *organiczna*, abyśmy mogli być dla ludzi czytelnym zna-

⁹⁰ J. KICIŃSKI, *Modlitwa źródłem...*, art. cyt., s. 438.

⁹¹ Tamże, s. 433.

⁹² J. MISIUREK, *Jana Pawła II model kapłaństwa...*, art. cyt., s. 54.

⁹³ S. URBAŃSKI, *Świętość współczesnego kapłana*, art. cyt., s. 158.

⁹⁴ I. WERBIŃSKI, *Rola ascezy...*, art. cyt., s. 59.

⁹⁵ A. MŁOTEK, *Modlitwa w nauczaniu...*, art. cyt., s. 101.

⁹⁶ J. KICIŃSKI, *Modlitwa źródłem...*, art. cyt., s. 438.

kiem Chrystusa i Jego Ewangelii” (LK 1987, 10). I nic nie zastąpi modlitwy osobistej, bez której wyschłoby nasze życie kapłańskie⁹⁷. Kapłan musi być głęboko przekonany, że modlitwa jest mu naprawdę potrzebna⁹⁸. Musi dostrzec związek między umieraniem powołania, z jego pierwotnym entuzjazmem i nadziejami, a ustaniem osobistej modlitwy⁹⁹. Wierność modlitwie pozwala prezbiterowi codziennie na nowo odkrywać i pogłębiać coraz doskonalszą przynależność do życia Zbawiciela ukrzyżowanego i zmartwychwstałego¹⁰⁰.

Kapłan musi mieć też świadomość, że przez swoją modlitwę oddaje chwałę Bogu¹⁰¹. „Trzeba więc, ażeby kapłan umiłował chwałę Boga żywego i żeby wraz ze wspólnotą wierzących głosił tę chwałę Bożą” (LK 1996, 6). Jednakże Jan Paweł II dodał, że „*officium laudis* to nie tylko słowa Psalterza, liturgiczne hymny, śpiewy Ludu Bożego w tylu językach zanoszone przed oblicze Stwórcy, ale *officium laudis* to przede wszystkim nieustanne odkrywanie dobra i piękna, które świat otrzymuje ustawicznie w darze od swojego Stwórcy, a wraz z tym odkrywanie sensu ludzkiego bytowania w świecie” (LK 1996, 6). Całe „życie nasze ma się stać *officium laudis*” (LK 1996, 6). A tak będzie, kiedy kapłan przez osobistą modlitwę wykształci w sobie ducha rozmodlenia, który będzie się przyczyniał nie tylko do uprawiania życia modlitwy, ale do modlitwy życia, tzn. całe nasze życie, wszystko, co czynimy, zamieni się w nieustanną modlitwę¹⁰². Wówczas to „modlitwa stanie się *duszą* naszego życia” (LK 1986, 11), a poprzez to nasze życie będzie istnieć ku chwale Boga. Kapłan musi „stać sobie uświadamiać, że *spełnianie siebie samego* w życiu ma wyższe jeszcze odniesienie i transcendentny cel. To odniesienie i ten cel zawiera się w pojęciu chwały Bożej” (LK 1996, 6).

III. KAPŁAN CZŁOWIEKIEM ASCEZY

Życie pośród ludzi i nieupodobanie się do tego świata oznacza walkę duchową kapłana. Jan Paweł II, powołując się na II Sobór Watykański, podpowiada, że kapłani, choć żyją pośród świata, powinni zawsze pamiętać, iż nie należą do świata, a żeby tak było, kapłan musi podjąć walkę duchową. Wyraża się ona m.in. w ascezie jako ważnym aspekcie drogi do doskonałości, której prezbiter nie może podjąć bez wyrzeczeń i walki¹⁰³. „Ewangelia nade wszystko żąda wyrzeczenia się siebie i przyjęcia krzyża” (LK 1986, 11). Toteż życie kapłańskie nie może obyć się bez ofiary i krzyża. Ofiara i krzyż należą do natury ka-

⁹⁷ J. WARZESZAK, *U podstaw gorliwości...*, dz. cyt., s. 231.

⁹⁸ I. ZIEMBICKI, *Duch modlitwy...*, art. cyt., s. 9.

⁹⁹ J. RATZINGER, *Śluzdy waszej radości*, tłum. T. Jaeschke, K. Wójtowicz, Wrocław 1990, s. 90.

¹⁰⁰ L. NEGRO, *Kapłan w Listach na Wielki Czwartek*, *Dobry Pasterz* 18(1996), s. 93.

¹⁰¹ A. MŁOTEK, *Modlitwa w nauczaniu...*, art. cyt., s. 100.

¹⁰² J. KICIŃSKI, *Modlitwa źródłem...*, art. cyt., s. 437.

¹⁰³ J. MIĘDZYBRODZKI, *Duchowość kapłana...*, dz. cyt., s. 382.

pląństwa służebnego, ponieważ ono to zrodziło się z tajemnicy paschalnej Chrystusa i dla służenia tej tajemnicy, a więc z ofiary i krzyża¹⁰⁴. Jan Paweł II powiedział: „Narodziliśmy się podczas Ostatniej Wieczerzy – a zarazem u stóp krzyża na Kalwarii” (LK 1982, 1). Dlatego też jeżeli kapłaństwo nie będzie połączone z ofiarą, stanie się bolesną pomyłką życiową¹⁰⁵. Pojęcie ofiary tak ściśle jest związane z kapłaństwem, że jedno bez drugiego nie da się pomyśleć¹⁰⁶.

Asceza w życiu kapłana jest niezbędna, aby kapłan zdążył stale do coraz wyższej świętości. Ostatecznie tylko Bóg jest święty i tylko On może uświęcić kapłana, jeśli ten otwiera przed Nim swoje serce i powierza Mu z ufnością całe swoje życie oraz świadomie poddaje się działaniu Ducha Świętego. Jednocześnie jednak także sam kapłan winien podejmować wiele różnych ćwiczeń i praktyk duchowych, które stanowią świadectwo prawdziwej woli współdziałania z wolą Bożą.

Kapłan, który pragnie oddać Bogu swoje serce, musi najpierw opanować własną ludzką naturę. Nie można bowiem czegoś dać, czego się nie posiada. Ażeby dać siebie innym, trzeba najpierw mieć siebie. Trzeba „uświęcać siebie, aby tym lepiej móc uświęcać innych” (LK 1986, 11). Kapłan musi podjąć wysiłek zdobywania cnót¹⁰⁷. Gdy tego wysiłku nie podejmie, kapłan zacznie karłowacieć, a wola – ta najszlachetniejsza obok rozumu naturalna władza człowieka – zacznie słabnąć, wtedy to kapłan, ulegając różnym zachciankom, nie będzie potrafił niczego sobie odmówić. Taka sytuacja już jest zagrożeniem dla życia duchowego kapłana, ponieważ ten, kto nigdy nie potrafił sobie niczego odmówić, także rzeczy dozwolonych, ten nie odmówi sobie również rzeczy niedozwolonych, grzesznych¹⁰⁸. Dlatego kapłan niemający świętości Chrystusa musi podjąć trud ascezy, zwłaszcza podjąć wysiłek oczyszczania z wad głównych. Wówczas przygotowuje swoje wnętrze na przyjęcie Ducha Świętego, wzrastając w świętości¹⁰⁹.

Ta „cała asceza życia kapłańskiego, codzienna praca nad sobą” (LK 1985, 6), ma wykształcić u niego postawę miłości, ona bowiem wyrasta z wewnętrznej ascezy, pokory wśród sukcesów, opanowania w trudnościach¹¹⁰. Życie wygodne, miękkie, pozbawione ofiary i umartwienia dalekie jest zazwyczaj od postawy miłości. Miłość cechowała świętych, a byli to ludzie umartwienia¹¹¹.

Tak więc celem ascezy w duchowości kapłana jest rozwój jego życia duchowego, rozkwit miłości i zjednoczenia przez nią z Chrystusem, a cel ten musi

¹⁰⁴ J. WARZESZAK, *Chrystocentryzm kapłaństwa...*, art. cyt., s. 272.

¹⁰⁵ A.J. NOWAK, *Dojrzałość chrześcijańska w życiu kapłańskim*, Lublin 1990, s. 13.

¹⁰⁶ J. MACHNIAK, *Wymiar ofiary w życiu duchowym kapłana w nauczaniu Jana Pawła II*, w: J.D. SZCZUREK (red.), *Kapłaństwo służebne w życiu...*, dz. cyt., s. 180.

¹⁰⁷ A. PELC, *Powołanie do świętości...*, art. cyt., s. 53.

¹⁰⁸ I. ZIEMBICKI, *Duch modlitwy...*, art. cyt., s. 8.

¹⁰⁹ S. URBAŃSKI, *Świętość współczesnego kapłana*, art. cyt., s. 153.

¹¹⁰ J. MACHNIAK, *Kapłan i jego duchowość...*, art. cyt., s. 37.

¹¹¹ I. ZIEMBICKI, *Duch modlitwy...*, art. cyt., s. 8.

przyświecać stosowaniu każdego środka i praktyki ascetycznej¹¹². Ignorantem jest ten, kto myśli, że może osiągnąć wysokie stany zjednoczenia z Bogiem bez oczyszczania się ze swoich naturalnych wad¹¹³. Jan Paweł II był świadom, że wymaga to olbrzymiego wysiłku, zaangażowania się kapłana, ale z drugiej strony postawił pytanie: „Czyż człowiek nie jest tą szczególną istotą, której powołaniem jest wciąż przerastać siebie?” (LK 1987,6). A cóż powiedzieć o kapłanach, bo czyż kapłaństwo nie potęguje imperatywu wyrzeczenia płynącego z chrztu świętego?¹¹⁴

Zjednoczenie z Jezusem jest więc głównym celem podjęcia ascezy. Jednocześnie aby ten cel osiągnąć, kapłani muszą starać się naśladować swojego Mistra i upodabniać się do Niego¹¹⁵. On sam jest dla każdego kapłana źródłem i wzorem życia ascetycznego, życia cnotami. Przez praktykę cnót posłuszeństwa, czystości i ubóstwa kapłan winien dążyć do tego, by tak jak św. Paweł mieć „te same dążenia” (Flp 2,5), co Jezus, czyli do całkowitego wyniszczenia siebie w miłości do Ojca i w oddaniu się braciom¹¹⁶. Kapłan podobnie jak Chrystus ma oddać się całkowicie swojemu Kościołowi¹¹⁷. Toteż głównym motywem praktyk ascetycznych jest „miłość Boga i nawrócenie grzeszników” (LK 1986, 11).

Duch ofiary, wyrzeczenia, ascezy jest kapłanowi koniecznie potrzebny również i z tego względu, że choć posługa kapłańska jest fascynująca, to jednak wymaga wiele wysiłku od kapłana, aby pozostał wiernym swemu posłannictwu¹¹⁸. W związku z tym Jan Paweł II zachęcał kapłanów do praktykowania pokuty i ascezy, zwłaszcza w naszej epoce, która tę „praktykę niestety zatraciła” (LK 1986, 11). Ten wysiłek wynika z faktu, że o ile charakter kapłański jest nieutracalny, to łaska sakramentalna może być utracona przez grzech śmiertelny, albo nawet zamiast rozwijać się i owocować, może zwietrzeć i się osłabić¹¹⁹. W myśl zasady, „Kto nie postępuje, ten się cofa”, kapłan, który nie pracuje nad sobą, będzie źle spełniał swoje obowiązki, a nawet może zdradzić swoje powołanie.

Kapłan, aby stać się „pożytecznym narzędziem” w rękach Boga, musi ciągle na nowo zaczynać i ciągle dążyć do osiągnięcia upragnionego celu¹²⁰. Nawet jeśli podczas tej pracy nad sobą kapłan odkryje swoją niedojrzałość, słabość w jakiejś sferze życia, to powinny one również być motywacją do ascezy, wysiłku w kierunku dojrzewania¹²¹. Jan Paweł II często kierował apel do wszyst-

¹¹² S. NAWROCKI, *Asceza w duchowości kapłana*, art. cyt., s. 119.

¹¹³ S. URBANSKI, *Świętość współczesnego kapłana*, art. cyt., s. 153.

¹¹⁴ S. NOWAK, *Duch ewangelicznego wyrzeczenia w życiu kapłana*, Ateneum Kapłańskie 87(1976), s. 79.

¹¹⁵ J. WĄTROBA, *Permanenna formacja duchowa kapłanów*, Częstochowa 1999, s. 229.

¹¹⁶ P. SOCHA, *Życie duchowe kapłana*, art. cyt., s. 234.

¹¹⁷ M. KOWALCZYK, *Radykalizm ewangeliczny w formacji kapłańskiej*, *Communio* 137(2003), s. 71.

¹¹⁸ J. WARZESZAK, *U podstaw gorliwości...*, dz. cyt., s. 71.

¹¹⁹ D. OLS, *Upodobnienie kapłana do Chrystusa*, art. cyt., s. 61.

¹²⁰ Z. NABZDYK, *Znaczenie stałej formacji w życiu i posłudze kapłana*, *Notitiae Unionis Apostolicae* 30(1995), s. 14.

¹²¹ I. WERBIŃSKI, *Rola ascezy...*, art. cyt., s. 58.

kich kapłanów, aby nie lękali się bardziej osobistego zaangażowania, naznaczonego ascezą i płynącego z miłości, jakiego Bóg żąda od „swoich wybranych” dla dobrego sprawowania kapłaństwa (LK 1986, 11).

Jednakże życie ascetyczne nie jest jedynie życiem wyrzeczeń. Czymś wręcz nieodzownym jest w pierwszym rzędzie dostrzeżenie w ascezie wartości i aspektów pozytywnych¹²². Umartwienie to nie samoudręczenie, znęcanie się nad własnym ciałem i duchem¹²³. Asceza to ćwiczenie umysłu, woli oraz duszy dla osiągnięcia doskonałości i piękna w życiu moralno-religijnym¹²⁴. Dlatego w zależności od tego, czy ćwiczy się w zwalczaniu wad, czy zdobywaniu cnót, możemy mówić o ascezie negatywnej i pozytywnej. Asceza w pierwszym znaczeniu jest walką z tym, co w człowieku jest nieładem i złem moralnym, natomiast asceza w znaczeniu drugim jest walką o ład i dobro, o urzeczywistnienie ideału życia na podstawie danych Objawienia i w zgodności z chrześcijańską wizją rzeczywistości¹²⁵. Jednakże w obu przypadkach jest to walka, ćwiczenie się, by sfera duchowa była zawsze silniejsza od sfery cielesnej¹²⁶. A tym ma się przede wszystkim charakteryzować kapłan, dlatego osobiste zaangażowanie się prezbitera w posługę kapłańską musi być „naznaczone ascezą” (LK 1986, 11).

W trosce o doskonałość nie wystarczy tylko „poświęcać się”, ale trzeba się również „zaprzeczyć siebie samego”¹²⁷. Ważne jest, aby w tej walce nie patrzeć się na to, co się traci, ale na to, co się zyskuje, a Tym, co się zyskuje, jest Jezus Chrystus, i dlatego uczestnictwo w kapłaństwie Chrystusa wymaga ducha ofiary. Takie było kapłaństwo Chrystusa i takie ma być nasze kapłaństwo (LK 2000, 8). Ale to stanowi równocześnie „środowisko” dla jakże uszczęśliwiającej i wzbogacającej obecności Chrystusa wśród nas (LK 2000, 9)¹²⁸.

Do podjęcia szczególnej dyscypliny ascetycznej motywuje kapłana również praktyka celibatu przyjęta w obrządku łacińskim. Cnota czystości, która wiąże się z celibatem, wymaga od kapłan dojrzałości uczuciowej, zdolnej do roztropności, czujności i panowania nad swoim ciałem i duchem. Zakłada autentyczną i solidną formację do wolności, która wyraża się w posłuszeństwie własnemu wyborowi¹²⁹. W tym wymiarze wolność nie jawi się jako wartość absolutna, lecz jako wartość relatywna, pozostająca zawsze w odniesieniu do Prawdy Najwyższej – Boga¹³⁰.

Jan Paweł II bardzo dobrze zdawał sobie sprawę, że życie w bezżenności stanowi szczególne wyzwanie zwłaszcza w naszej bardzo zmysłowej kulturze,

¹²² H. MACHOŃ, *Świadome przeżywanie powołania*, art. cyt., s. 56.

¹²³ I. ZIEMBICKI, *Duch modlitwy...*, art. cyt., s. 8.

¹²⁴ J. WĄTROBA, *Permanenna formacja...*, dz. cyt., s. 227.

¹²⁵ W. SŁOMKA, *Wstęp*, w: tenże, *Asceza – odczłowieczenie czy uczyłowieczenie*, Lublin 1985, s. 7.

¹²⁶ K. WOJTYŁA, *Elementarz etyczny*, Wrocław 1995, s. 87.

¹²⁷ S. NAWROCKI, *Asceza w duchowości kapłana*, art. cyt., s. 117.

¹²⁸ O.M. WITALIS, *Homilia Ojca Świętego w Wieczerniku i wielkoczwartkowy List do kapłanów na rok 2000*, *Dobry Pasterz* 25(2000), s. 197.

¹²⁹ Z.J. KIJAS, *Radość powołania*, *Pastores* 3(1999), s. 148.

¹³⁰ H. WEJMAN, *Być posłusznym kapłanem*, Szczecin 1996, s. 28.

która nie rozumie celibatu ani go nie wspiera. Kultura ta sprowadza uczuciowość do pożądania, a zażyłość do stosunków seksualnych¹³¹. Dlatego papież ostrzegwał kapłanów, że „jeżeli kapłan nie wytworzy w sobie rzetelnych postaw płynących z wiary, nadziei i miłości ku Bogu, wówczas łatwo może ulec temu, co proponuje świat” (LK 1995, 5). Kapłan tego „powołania do bezżenności musi świadomie bronić, czuwając zarówno nad swymi uczuciami, jak i nad całym swoim postępowaniem. [...] A broni się nie dlatego, jakoby małżeństwo samo w sobie było czymś złym, ale dlatego, że on wybrał inną drogę. Zejście z tej drogi, w jego przypadku, byłoby zdradą danego Bogu słowa” (LK 1995, 5).

Papież wielokrotnie w swoich listach mówił o wartości celibatu, o jego motywach i teologii, itp., ponieważ jego zdaniem, aby czuć nad świętością celibatu, w pierwszej kolejności trzeba znać jego wartość i znaczenie. Podstawy teologiczne, które przedstawił autor listów do kapłanów, są bardzo poważne i racjonalne¹³².

Jan Paweł II dowodził, że głównym celem celibatu jest ciągła troska jedynie o królestwo Boże (Łk 12,31). Jest to „motyw istotny, właściwy i adekwatny, który zawiera się w tej prawdzie, jaką wypowiedział Chrystus, mówiąc o bezżenności dla królestwa niebieskiego” (LK 1979, 8). Chodzi więc o gorliwość i działalność apostołską, która jest niejako wpisana w wybór bezżenstwa¹³³. Poprzez tak rozumiany celibat „kapłan staje się w inny sposób człowiekiem dla drugich” (LK 1979, 8).

Dlatego trud ascetyczny ma spowodować, że kapłan nie „straci z oczu perspektywy królestwa Bożego” (LK 1986, 2)¹³⁴. Jeśli natomiast człowiek bezżenny zapomni o królestwie Bożym, w jego życie zakradnie się rozdarcie, ponieważ z jednej strony pozbawiony jest on życia małżeńskiego, z drugiej zaś wyraźnego celu, dla którego miałby się go wyrzec, i dlatego mógłby stanąć wobec swego rodzaju pustki. Co więcej, nie znajdzie nic, co przyniosłoby mu radość i satysfakcję. Odczuwanie pustki w takiej sytuacji jest bardziej dotkliwie, a zarazem niszczy konkretną osobę¹³⁵. Tak więc cały wysiłek osoby powołanej ma być naznaczony pragnieniem realizacji królestwa. W przeciwnym razie osoba powołana zacznie odczuwać niedosyt, smutek i poczucie pustki związanej z życiem w celibacie¹³⁶.

Kolejnym wysiłkiem ascetycznym w celu zachowania czystości jest wykształcenie przez kapłan prawidłowego obrazu kobiety. Jan Paweł II mówi o tym w liście z 1995 roku: „Dla dojrzałego i radosnego przeżywania celibatu wydaje się szczególnie ważne, ażeby kapłan wykształcił w sobie jak najgłębszy obraz kobiety jako siostry” lub obraz kobiety jako matki (LK 1995, 4). Obraz

¹³¹ T.P. RAUSCH, *Współczesne kapłaństwo*, tłum. A.J. Nowak, Kraków 1996, s. 62.

¹³² P.S. NASRALLAH, *W sprawie celibatu*, L'Osservatore Romano 1(2006), s. 23.

¹³³ M. KOZUCH, *Brak kobiety a celibat*, Pastores 1(2002), s. 41.

¹³⁴ J. MACHNIAK, *Kapłan i jego duchowość...*, art. cyt., s. 40.

¹³⁵ M. KOZUCH, *Brak kobiety a celibat*, art. cyt., s. 43.

¹³⁶ Tamże, s. 46.

kobiety jako matki to „pierwsze i podstawowe odniesienie, jakie każda z istot ludzkich ma do kobiety” (LK 1995, 1). Natomiast perspektywa Odkupienia, udział w kapłaństwie Chrystusa oraz w powszechnym braterstwie pozwala na ukształtowanie kapłańskiego odniesienia do kobiety jako siostry¹³⁷. Tak więc „na horyzoncie naszego myślenia o wzajemnym odniesieniu kapłana do kobiety pojawia się w ślad za postacią matki, postać siostry” (LK 1995, 4).

Obecność kobiety-siostry w życiu księdza jest bardzo ważna, gdyż pozwala na odkrycie jej duchowego piękna z zachowaniem pełnej wolności i bezinteresowności. Dla Jana Pawła II „nie ulega wątpliwości, iż *siostra* jest szczególnym objawieniem piękna duchowego kobiety, ale jest zarazem objawieniem jakiejś jego *nienaruszalności* i dlatego *siostra* jest *gwarantem bezinteresowności*: w szkole, w szpitalu, w więzieniu i na innych polach służby społecznej” (LK 1995, 5).

Jeśli ksiądz w sposób szczerzy i dojrzały wypracuje w sobie taką umiejętność właściwego obcowania z kobietami i odnoszenia się do nich jak do matki w przypadku kobiet starszych oraz jak do siostry w przypadku kobiet młodszych, wówczas uwolni się od niezdrowego lęku przed kobietami¹³⁸. Wtedy to w jego posłudze, a zwłaszcza we współpracy z kobietami będzie panowała wolność, harmonia i wzajemne zaufanie¹³⁹.

Również wówczas „w całym jego posługiwaniu kapłańskim będzie mu towarzyszyć wielkie zaufanie właśnie ze strony kobiet, na które, w zależności od różnicy wieku i sytuacji życiowych, kapłan może patrzeć jak na siostry i matki” (LK 1995, 5). Trzeba odpowiedniej troski i wielkiego zaangażowania, aby taką postawę w sobie najpierw wypracować, następnie „świadomie pielęgnować w sercu” (LK 1995, 5), a później ją chronić. Wszystko po to, aby we wzajemnych odniesieniach nie było żadnej dwuznaczności lub nieszczerości, by nie zniekształcać łaski powołania do życia w wyłącznej jedności z Bogiem¹⁴⁰.

Trzeba też zauważyć, że zdrada celibatu poprzez niewłaściwe relacje z kobietą jest zazwyczaj końcowym rezultatem dłuższego procesu, nie zaś jego przyczyną. Odczucie braku kobiety zazwyczaj jest oznaką kryzysu duchowego¹⁴¹.

W przeżywaniu celibatu pierwsze miejsce zajmuje wymiar duchowy, z którego rodzi się pragnienie bezżenności, i dzięki któremu realizacja celibatu jest możliwa. Osłabienie wymiaru duchowego powoduje, że dochodzą do głosu te sfery naszej osobowości, które osłabiają życie w Duchu, sprowadzając człowieka na poziom natury domagającej się zaspokajania właściwych jej potrzeb. Proces ten jest zazwyczaj związany ze świadomymi zaniedbaniami w życiu ascetycznym i duchowym. Łaska bezżenności jest człowiekowi dana i zadana. Wymaga ona ustawicznej współpracy i stałej świadomości, że jest to dar trudny. W możliwościach człowieka jednak leży stworzenie odpowiedniego klimatu

¹³⁷ W. RZESZOWSKI, *A było z Nim Dwunastu i wiele kobiet*, Pastores 1(2002), s. 133.

¹³⁸ P. BIELIŃSKI, *O Was stale myślę...*, art. cyt., s. 156.

¹³⁹ W. RZESZOWSKI, *A było z Nim Dwunastu...*, art. cyt., s. 133.

¹⁴⁰ Tamże.

¹⁴¹ M. KOZUCH, *Brak kobiety a celibat*, art. cyt., s. 44.

służącego dobremu przyjęciu tego daru¹⁴². Przede wszystkim kapłanowi „nie wolno w jakimkolwiek kryzysie zwątpić w miłość Pana. W tę miłość, którą umiłował Kościół, wydając zań samego siebie” (LK 1982, 6). Z dobrze przeżywanego celibatu, czyli rozumianego jako rzeczywistość pozytywna, rodzi się ojcostwo duchowe. Kapłan ma wówczas szczególny udział w ojcostwie Boga i w płodności duchowej Kościoła¹⁴³. Tylko wtedy „dojrzeje u niego i rozwine się ojcostwo wedle ducha” (LK 1988, 5) i będzie mógł „spełniać posługę autentycznego ojcostwa duchowego, rodząc synów i córki w Chrystusie” (LK 1995, 4).

Jednakże nie tylko cnota czystości wymaga ducha ascezy, wymagają jej również i inne cnoty, jak ubóstwo i posłuszeństwo. Trzeba tu dodać, że rady ewangeliczne są zarazem szczególną formą ascezy. Już samo praktykowanie ich jest ascezą, a to, że wymagają życia ascetycznego, aby je praktykować, pokazuje, że życie ascetyczne należy postrzegać integralnie. Nie można zachować jednego aspektu życia ascetycznego w oderwaniu od innego. Zostało to pokazane na przykładzie celibatu, gdyż nie można pozostać mu wiernym, nie praktykując w ogóle życia ascetycznego.

Jan Paweł II był świadom, że podjęcie ubóstwa przez kapłana wymaga ascezy polegającej na rezygnacji z dóbr materialnych, które stanowią dobra luksusowe i niekonieczne do życia. Papież podał za wskazaniem II Soboru Watykańskiego normę ubóstwa kapłańskiego, polegającą na życiu w takich warunkach, w jakich żyje przeciętna rodzina na danym terenie (DP 17). Kapłan powinien też unikać takiego stylu życia, który raziłby wiernych lub stał się powodem ich odejścia od Chrystusa ubogiego¹⁴⁴.

Zewnętrznym sprawdzianem i kryterium ubóstwa kapłan jest wyzbywanie się własnych dóbr „na rzecz ubogich” (LK 1986, 11) oraz świadomość, że dobra, którymi rozporządza, nie są jego własnym majątkiem i jako takie mają służyć całej wspólnoty, której przewodzi¹⁴⁵. Oczywiście praktykowanie ubóstwa musi się przerodzić w stałą formę życia¹⁴⁶. Jego celem jest wyzwolenie się od nieuporządkowanych przywiązań, co niesie za sobą większą zdolność do słuchania głosu Bożego i wcielania go w życie.

Wszelkie wyrzeczenia wymagają szczegółowego rozeznania, co stanowi utrudnienie w rozwoju życia duchowego i posługi. Bez autentycznego rozeznania wyrzeczenie może prowadzić do pozornej i fałszywej duchowości, do iluzorycznego życia, osamotnienia, a w konsekwencji do odczłowieczenia¹⁴⁷. Dlatego bardzo pomocny w życiu ascetycznym, a zarazem sam będący jedną z form ascetycznych

¹⁴² Tamże, s. 45.

¹⁴³ J. BRAMORSKI, *Rozpalić charyzmat Boży...*, art. cyt., s. 272.

¹⁴⁴ J. MACHNIAK, *Jezus Chrystus drogą dla życia i działania kapłana na podstawie PDV*, Do-bry Pasterz 29(2004), s. 125.

¹⁴⁵ H. MUSZYŃSKI, *Istotne wymiary formacji kapłańskiej*, art. cyt., s. 247.

¹⁴⁶ H.U. von BALTHASAR, *Kapłan którego szukam*, w: L. BALTER I IN. (red.), *Kapłaństwo*, tłum. L. Balter, Kolekcja Communio 3, Poznań – Warszawa 1988, s. 408.

¹⁴⁷ I. WERBIŃSKI, *Rola ascezy...*, art. cyt., s. 60.

jest codzienny rachunek sumienia. Pomaga on umocnić wiarę, pobudza czujność i gotowość stawiania czoła pokusom i trudnościom w życiu kapłana¹⁴⁸. Ogólnie mówiąc, rachunek sumienia scala całe życie ascetyczne oraz formuje sumienie kapłana, na podstawie którego będzie mógł prawdziwie rozeznawać wolę Boga i prowadzić drugiego człowieka w ramach kierownictwa duchowego¹⁴⁹.

Nieocenionym owocem życia ascetycznego dla kapłana jest to, że staje się poprzez takie życie wiarygodnym świadkiem Jezusa Chrystusa. Wierni intuicyjnie bardziej ufają kapłanowi praktykującemu umartwienie, mocniej ich przyciąga kapłan „zdumiewający swoją pokutą” (LK 1986, 5). Dlatego też i z tego względu kapłan powinien praktykować życie ascetyczne, zmuszać się do wyteźzonej pracy nad sobą, aby przez uobecnianie tajemnicy Chrystusa w jego życiu „prawda o kapłaństwie służebnym stała się pociągająca dla innych” (LK 1991, 2), aby w ten sposób owocnie uczestniczyli w budowaniu Kościoła¹⁵⁰. Wszyscy kapłani, którzy naprawdę zrobili coś dobrego w swoim życiu, byli ludźmi umartwienia¹⁵¹.

Kościół i świat nie potrzebują dziś kapłanów pogodzonych z własną małością, lecz oczekują kapłana, który dla Jezusa z całą mocą i oddaniem zmagać się będzie z warunkami życia, z różnego rodzajami pokusami i który zachowa wierność swojemu powołaniu¹⁵². Jan Paweł II przypomniał, że nasi świeccy bracia i siostry „mają prawo oczekiwać od nas, kapłanów i duszpasterzy, dobrego przykładu i świadectwa dożgonnej wierności powołaniu” (LK 1979, 9).

Życie ascetyczne kapłana rodzi również pokorę, bo gdy kapłan odkrywa swoje słabości, wtedy głębiej doświadcza, że sam nie jest w stanie uleczyć siebie, że zdany jest całkowicie na łaskę Boga¹⁵³. Za tym idzie osobista świętość, gdyż jest ona mierzona pokorą, jest jej pierwszym wyznacznikiem, a objawia się przez służbę. Toteż prawidłowo ustawiona asceza zawsze prowadzi księdza do dynamicznego zaangażowania się we wszystko, co robi, do coraz głębszego oddania się bliżnim¹⁵⁴. Ten dar z samego siebie, to wyrzeczenie się i zapomnienie o sobie nie niszczy jednak człowieka, ale prowadzi go ku prawdziwej ludzkiej dojrzałości¹⁵⁵, do oderwania się od iluzji, do odkrycia fałszywego „ja”, do pełni szczęścia¹⁵⁶.

¹⁴⁸ R. KEMPY, *List „Terio millennio adveniente” Jana Pawła II w życiu duchowym i postudze duszpasterskiej kapłana*, Dobry Pasterz 18(1996), s. 208.

¹⁴⁹ A. PELC, *Powołanie do świętości...*, art. cyt., s. 58.

¹⁵⁰ J.D. SZCZUREK, *Teologia kapłaństwa w Listach wielkoczwartkowych Ojca Świętego Jana Pawła II*, w: tenże (red.), *Kapłaństwo służebne w życiu...*, dz. cyt., s. 68.

¹⁵¹ G. COURTIS, *W obliczu Pana. Rozważania dla kapłanów*, t. 1, tłum. H. Kurbielowa, J. Rybałt, Katowice 1960, s. 129.

¹⁵² M. KOWALCZYK, *Radykalizm ewangeliczny...*, art. cyt., s. 70.

¹⁵³ E. DAJCZAK, *Pasterz, któremu musi wystarczyć mocy do miłowania*, Pastores 1(1998), s. 129.

¹⁵⁴ I. WERBIŃSKI, *Rola ascezy...*, art. cyt., s. 59.

¹⁵⁵ J. RATZINGER, *O naturze kapłaństwa*, art. cyt., s. 30.

¹⁵⁶ I. WERBIŃSKI, *Rola ascezy...*, art. cyt., s. 60.

Kapłan musi jednak pamiętać, że szczęście nie jest sprawą banalną ani też owocem wyborów przypadkowych i krótkoterminowych. Szczęście kapłańskie jest wypadkową stałych i świadomych wyborów¹⁵⁷. Dlatego życie ascetyczne wymaga stałej formacji, jest to wartość, o którą należy walczyć każdego dnia¹⁵⁸.

Niedocenywanie lub pomijanie ascezy z konieczności musi się odbijać na poziomie duchowości kapłana. Stanowi ona pomoc w rozwoju życia duchowego i jest konieczna w osiągnięciu świętości, czyli w posiadaniu serca oczyszczonego i zakorzenionego w oblubieńczej relacji z Bogiem¹⁵⁹. Jan Paweł II zachęcał wszystkich kapłanów, aby „nie ograniczali się tylko do przyjmowania ofiar bez narzekania, ale sami szukali umartwień, podejmując stały post i inne ascetyczne praktyki” (LK 1986, 11).

RIASSUNTO

La vita spirituale del sacerdote nella luce delle Lettere di Giovanni Paolo II per il Giovedì Santo

Per ben cogliere tutta la realtà del sacerdozio ministeriale, esso va visto, innanzitutto, nella sua dimensione essenzialmente cristologica. Nell'ordinazione sacerdotale Cristo imprime in coloro che ha scelto per il ministero una impronta nuova, interiore, indelebile, che conforma a Lui. Ogni sacerdote diviene così un "alter Christus", "ipse Christus". Il sacerdote rimane, in tal modo, abilitato ad agire "in persona Christi", a fare le veci della persona di Cristo. Ecco, dunque, il compito fondamentale del sacerdote in rapporto a Cristo: renderlo presente, in modo visibile, nella sua vita e nel suo ministero.

La santità sacerdotale, da raggiungere non accanto, ma attraverso il ministero, richiede, innanzitutto, un'intima unione con Cristo. Il "rimanete in me ed io in voi" (Gv 15, 1.4-5) deve costituire la sua principale preoccupazione, il cuore, il criterio e la norma di tutta la sua vita. I cristiani vogliono trovare nel sacerdote non solo l'uomo che li accoglie, che li ascolta volentieri e testimonia loro una sincera simpatia, ma anche, e soprattutto, un uomo innamorato di Dio, che appartiene al Signore, che li aiuta a guardare a Lui, a pensare a Lui, a salire verso di Lui (cfr *PDV*, 47).

Una autentica santità sacerdotale esige, inoltre, una intensa vita di preghiera, intesa, questa, come un incontro vivo e personale con il Signore, come un dialogo che si fa partecipazione al colloquio filiale di Gesù con il Padre.

Słowa kluczowe/ Key words

Życie duchowe, kapłan
Spiritual Life, Priest

¹⁵⁷ Z.J. KIJAS, *Radość powołania*, art. cyt., s. 143.

¹⁵⁸ I. WERBIŃSKI, *Rola ascezy...*, art. cyt., s. 61.

¹⁵⁹ Tamże, s. 53.

O. ADAM WOJTCZAK OMI

ROZWÓJ NAUKI I KULTU «MATKI BOŻEJ OPATRZNOŚCI»

Jan Paweł II podkreślił we wprowadzeniu do encykliki *Redemptoris Mater*, że „my, chrześcijanie u kresu drugiego tysiąclecia, świadomi jak bardzo opatrnościowy plan Trójcy Przenajświętszej jest centralną rzeczywistością Objawienia i wiary, czujemy potrzebę uwydatnienia szczególnej obecności Matki Chrystusa w dziejach”¹, a w jej zakończeniu dodał, że „Kościół [...] zwraca się zarazem do Odkupiciela i Jego Matki z wołaniem: «wspomóż!» Widzi bowiem Błogosławioną Bogarodzicę w zbawczej tajemnicy Chrystusa i swej własnej tajemnicy; widzi Ją głęboko zakorzenioną w dziejach ludzkości, w odwiecznym powołaniu człowieka, wedle tych opatrnościowych przeznaczeń, jakie Bóg odwiecznie z nim związał, widzi Ją po macierzyńsku obecną i uczestniczącą w licznych i złożonych sprawach, których pełne jest dzisiaj życie jednostek, rodzin i narodów; widzi Ją jako Wspomożycielkę ludu chrześcijańskiego w nieustannej walce dobra ze złem, by nie «upaść», a w razie upadku, by «powstać»”².

Słowa te uwydatniają podstawową prawdę chrześcijańską, że Opatrzność Boża wpisana jest organicznie w historię stworzenia. Bóg nie tylko powołał „z nicości” do istnienia wszechświat, lecz „stwarza go w dalszym ciągu podtrzymując jego istnienie”³. Dzieje się tak dlatego, że stworzenie, posiadając początkową dobroć i doskonałość, „nie wyszło całkowicie wykończone z rąk Stwórcy. Jest ono stworzone «w drodze» (*in statu viae*) do ostatecznej doskonałości, którą ma dopiero osiągnąć i do której Bóg je przeznaczył. Bożą Opatrznością nazywamy zrządzenia, poprzez które Bóg prowadzi swoje stworzenia do tej

¹ RM 3.

² Tamże, 52.

³ JAN PAWEŁ II, *Opatrzność Boża – afirmacja dzieła stworzenia* (Audiencja generalna, 7.05.1986), w: tenże, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, Città del Vaticano 1987, s. 283.

doskonałości”⁴. Jego troska jest „konkretna i bezpośrednia; obejmuje sobą wszystko, od rzeczy najmniejszych aż do wielkich wydarzeń świata i historii”⁵; niekiedy przybiera nawet macierzyńskie oblicze (por. Iz 49,15; 66,13). Gdy człowiek już na początku dziejów nie sprostał swemu powołaniu, to znaczący możliwości uczestniczenia w Bożej Opatrzności, i – za namową Złego – nadużył wolności, przeciwstawił się Stwórcy, Ten nie pozostawił go samego po grzechu, postanowił odkupić jego winy. Boża Opatrzność przyjęła wtedy postać odkupienia. Do jego realizacji Ojciec wybrał swojego Jednorodzonego Syna. W Nim „wszyscy, objęci «u początku» Boskim dziełem stworzenia, odwiecznie są też ogarnięci Boskim planem zbawienia, [...] który został nam objawiony wraz z przyjściem Chrystusa”⁶. Jego Osoba jest najdoskonalszym znakiem Bożej Opatrzności i najcenniejszym bogactwem udzielonym ludziom.

W całokształcie Bożego planu, który ogarnia wszystkich ludzi, szczególnie miejsce zajmuje „niewiasta» jako Matka Tego, z którym Ojciec odwiecznie związał dzieło zbawienia”⁷. Nie jest to oznaka słabości ani niewystarczalności, lecz wielkości i dobroci Boga⁸. Maryja, z Jego odwiecznego przewidzenia, odgrywa w dziejach zbawienia wiodącą rolę, jaka przypada w udziale ludziom. Jej osoba i macierzyńska służba są czytelnym wyrazem Bożej Opatrzności. Znaczący to, że słusznie przysługuje Jej tytuł „Matka Bożej Opatrzności”.

W związku z tym jawią się konkretne pytania odnośnie do rozwoju kultu i nauki o Matce Bożej Opatrzności. Kiedy Kościół zaczął oddawać Jej cześć i zgłębiać prawdę o Niej? Czy w minionych wiekach prym wiodło nabożeństwo, czy raczej refleksja teologiczna nad udziałem Maryi w realizacji zamysłów Bożej Opatrzności? Jak wyglądało wyczucie sensu teologicznego tego tytułu w kazaniach, modlitwach, pieśniach i ikonografii maryjnej? Kto przyczynił się szczególnie do rozwoju kultu Matki Bożej Opatrzności? Gdzie i co mówi na Jej temat Magisterium Kościoła? Czy istnieją polskie ślady nabożeństwa i nauki o Matce Bożej Opatrzności? Odpowiedź na powyższe pytania jest przedmiotem niniejszego przedłożenia.

I. PATRYSTYCZNE POCZĄTKI

W minionych stuleciach chrześcijaństwa Maryja dość rzadko była nazywana Matką Bożej Opatrzności. Trudno rozstrzygnąć, kto pierwszy użył owego tytułu. Nie został on wprost zaczerpnięty z Pisma Świętego. Posiada jednak głąbo-

⁴ KKK 302.

⁵ Tamże, 303.

⁶ RM 7.

⁷ Tamże. Por. A. ZIEGENAUS, *Der Menschheit den Erlöser bringen: Die bleibende Berufung Mariens in der Heilsgeschichte*, w: A. ZIEGENAUS (red.), *Maria in der Evangelisierung. Beiträge zur mariologischen Prägung der Verkündigung*, Regensburg 1993, s. 61-64.

⁸ Por. KKK 306.

kie zakorzenie w wielowiekowym doświadczeniu Kościoła. Stosunkowo wcześniej chrześcijanie zaczęli uświadamiać sobie udział Maryi w tajemnicy Bożej Opatrzności. W konsekwencji zaczęli z ufnością wzywać Jej pomocy, zwłaszcza w sytuacjach, w których doświadczali własnej niemocy. Czynili to w przekonaniu, iż Bóg w swych świętych planach uczynił Ją Matką swego Syna, aby w ten sposób dokonać odkupienia świata. Ponadto przeczuwali, że swoją modlitwą i orędownictwem wpisuje się Ona w opatrnościową troskę Boga o człowieka i świat. Już w katakumbach rzymskich znajdują się pierwsze wizerunki maryjne, które wskazują, iż prześladowani chrześcijanie szukali u Niej wsparcia. Potwierdzeniem tej postawy wiary jest najstarsza modlitwa maryjna *Pod Twoją obronę* z przełomu III i IV stulecia. W jej wezwaniach przewija się motyw macierzyńskiej troski i opieki Maryi w naszych potrzebach.

Podobne przekonanie ujawniło się, i to z jeszcze większą wyrazistością, w wypowiedziach pierwszych Ojców Kościoła – zwłaszcza greckich. Podkreślali oni ścisły związek Opatrzności Bożej z dziejami zbawienia oraz miejscem Dziewicy z Nazaretu, jakie w nich zajmuje. Czynili to na bazie antytezy Ewa-Maryja. Justyn († ok. 165) pierwszy dostrzegł analogię pomiędzy obiema niewiastami. W *Dialogu z Żydem Tryfonem* wskazał, że pierwsza z nich przez nieposłuszeństwo przyniosła światu śmierć, druga zaś w wierze i radości zrodziła Chrystusa, który jest zbawieniem ludzkości⁹. Nie pokusił się jednakże o pogłębienie tematu, które jawi się jako oczywista konsekwencja jego refleksji, a mianowicie uwydatnienie roli Maryi w odnowieniu ludzkości przez Jej Syna. Uczynił to Ireneusz z Lyonu († 202) w powiązaniu z ideą rekapitulacji. Wskazując na Jezusa jako Głowę odrodzonej ludzkości, przywróconej do stanu przyjaźni z Bogiem, dostrzegł także szczególną rolę Maryi w procesie odrodzenia. Jako Matka Odkupiciela miała Ona czynny udział w „rozwiązaniu” węzła grzechu pierworodnego¹⁰. Polegał on na tym, że Ewa nie przyjęła woli Stwórcy, oczekującego od człowieka współpracy w przetwarzaniu świata. Innymi słowy, odrzuciła zależność od Bożej Opatrzności. Maryja tymczasem przez swe *fiat* przełamała nieposłuszeństwo Ewy¹¹.

⁹ JUSTYN, *Dialogus cum Tryphone Iudeo*, 100, PG 6, 709-712; *Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. A. Lisiecki, Poznań 1926, s. 280 (seria: *Pisma Ojców Kościoła*, t. 4).

¹⁰ IRENEUSZ, *Adversus haereses*, III, 22, 1, PG 7, 956; *Przyczyna naszego zbawienia*, tłum. W. Kania, w: S.C. NAPIÓRKOWSKI (red.), *Teksty o Matce Bożej*, t. 1, *Ojcowie Kościoła greccy i syryjscy*, Niepokalanów 1981, s. 24-25. Por. F.A. VON LEHNER, *Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten*, Vaduz 1985, s. 172-173 [Reprint wydania z 1881 roku].

¹¹ IRENEUSZ, *Adversus haereses...*, V, 19, 1, PG 7, 1175A-1176A: „Tak jak Ewa została uwiedziona słowami anioła i odeszła od Boga przez nieposłuszeństwo Jego słowu, tak Maryja uwierzyła słowom radosnej nowiny przyniesionej przez anioła, że przez posłuszeństwo zwiastowanemu słowu porodzi Boga. Podczas, gdy Ewa wypowiedziała Bogu posłuszeństwo, Maryja z przekonaniem posłuchała Boga i tak stała się wstawieniczką (*advocata*) za dziewczicą Ewą. I jak rodzaj ludzki został skazany na śmierć za sprawą dziewczicy, za przyczyną dziewczicy też został zbawiony (*salvatur*). Nieposłuszeństwo dziewczicy zostało zrównoważone przez posłuszeństwo dziewczicy” – cyt. za G.A. MALONEY, *Maryja – łonem Boga*, Warszawa 1993, s. 67.

Identyczne przekonanie prezentowali Tertulian († ok. 220) i Orygenes († 254). Pierwszy wypowiedział się w dziele zatytułowanym *De carne Christi*: „Ewa uwierzyła wężowi, Maryja uwierzyła Gabrielowi. Grzech Ewy, polegający na wierze okazanej diabłu, Maryja naprawiła wierząc aniołowi”¹². Drugi z kolei dowodził, że „jak grzech rozpoczyna się od kobiety [Ewy], i stąd przechodzi na mężczyznę, tak i zbawienie wchodzi na świat przez kobiety [Maryję i Elżbietę], by i inne kobiety, pozbywszy się słabości swej płci, naśladowały życie i cnoty świętych, zwłaszcza tych, które nam teraz stawia przed oczyma Ewangelia”¹³.

Jeszcze wnikliwiej temat Ewa-Maryja rozwinął Epifaniusz († 403). W *Panarionie* postawił tezę, że „Maryja jest Tą, która zaistniała ze względu na Ewę. Ewa jest tą, która otrzymała, jako figura, imię Matki żyjących. Została bowiem tak nazwana już po usłyszeniu: «Prochem jesteś i w proch się obrócisz». Zdumiewającą było rzeczą, że po tym, jak zgrzeszyła, mogła otrzymać tak wspaniałe imię. Nie wolno nam jednak postrzegać samej tylko zmysłowej rzeczywistości – że cały rodzaj ludzki na ziemi od niej otrzymał życie – lecz należy rozumieć te słowa w powiązaniu z prawdą, którą jest Maryja. Z Niej powstało dla świata Życie w samej swojej istocie. Ona to bowiem narodziła Życie samo. W ten sposób Maryja stała się Matką żyjących. W figurze Ewy została nazwana Matką żyjących”¹⁴. Okazuje się zatem, że imię to zostało nadane Ewie tylko po to, aby wskazywała na swe doskonałe wypełnienie w Maryi.

Nieco inaczej, lecz także wyraźnie, zakorzenienie tajemnicy Maryi w Bożym planie stwórczym podkreślali późniejsi Ojcowie Kościoła. Sofroniusz († 638) w *Mowie na Zwiastowanie Bogarodzicy* nauczał, że „Ten, który człowieka z niczego wyprowadzając stworzył, widząc go w tym stanie, do głębi tknięty miłosierdziem w największej miłości ku niemu, postanowił go uleczyć i zbawić. Dlatego przeprowadził swój pełen dobroci plan, jaki powziął od samego początku w swojej miłości ku ludziom. Jako Stwórca bowiem nie chciał widzieć, aby upadło Jego dzieło i zginęło w ziemi i zepsuciu”¹⁵. O zamyśle tym jako pierwsza z ludzi z ust anioła usłyszała Maryja: „Zdrowaś, łaski pełna, Pan z Tobą» (Łk 1,28). Od tych słów radości zaczyna do Niej mówić posłaniec radości. Wiedział bowiem i zdawał sobie dobrze sprawę, że jego wieść niesie radość wszystkim ludziom i wszystkim stworzeniom; [...] wiedział z boskiego

¹² TERTULIAN, *De carne Christi*, 17, [całość:] PL 2, 751-789; *Z traktatu «O ciebie Chrystusa»*, tłum. W. Eborowicz, w: S.C. NAPIÓRKOWSKI (red.), *Teksty o Matce Bożej...*, t. 2, *Ojcowie Kościoła łacińscy*, Niepokalanów 1981, s. 22.

¹³ ORYGENES, *In Lucam homiliae XXXIX. Homilia VIII*, 1, [całość:] PG 13, 1799-1902; *Homilia na temat hymnu «Magnificat»*, tłum. W. Kania, w: tamże, t. 1, *Ojcowie Kościoła greccy...*, s. 30.

¹⁴ EPIFANIUSZ, *Panarion LXXVIII*, 18-19, PG 42, 727 – cyt. za G.A. MALONEY, dz. cyt., s. 68-69. Por. G. SÖLL, *Mariologie*, w: M. SCHMAUS, A. GRILLMEIER, L. SCHEFFCZYK, M. SEYBOLD (red.), *Handbuch der Dogmengeschichte*, t. 3, cz. 4, Freiburg-Basel-Wien 1978, s. 63.

¹⁵ SOFRONIUSZ, *Homilia in annuntiationem*, 13, [całość:] PG 87, 3217-3288; *Mowa na Zwiastowanie Bogarodzicy*, tłum. W. Kania, w: S.C. NAPIÓRKOWSKI (red.), *Teksty o Matce Bożej...*, t. 1, *Ojcowie Kościoła greccy...*, s. 120-121.

poznania tajemnicy, że świat jest oświecony światłem; wiedział, że usunięta zostaje ciemność błędu; wiedział, że łamie się moc zepsucia; wiedział, że zbawienie świta upadłemu człowiekowi. [...] Stąd początek poselstwa rozpoczyna anioł od radości: [...] Wesel się, nadziemska Rodzicielko radości! [...] Ty przewyższyłaś wszystkie stworzenia, gdyż bardziej od nich czystością zajaśniałaś i przyjęłaś ich Stwórcę; Ty Go nosiłaś w swoim łonie i zrodziłaś, Ty jedna spośród wszystkich stworzeń zostałaś Matką Bożą. [...] Prawdziwie «błogosławionaś Ty pomiędzy niewiastami», bo przez Ciebie Twoi przodkowie dostępują zbawienia; Ty masz zrodzić Zbawcę, który im zgotuje zbawienie»¹⁶.

Zbliżone wypowiedzi można spotkać u innych pisarzy wczesnochrześcijańskich, np. Bazylego Wielkiego († 379) i Zenona z Werony († 371). Pierwszy w *Kazaniu na Boże Narodzenie* postawił pytanie: „Co było narzędziem zbawczego planu Boga?” i zaraz udzielił odpowiedzi: „Ciało świętej Dziewicy. [...] Dziewica i równocześnie zaślubiona mężowi wybrana została za odpowiednią dla posługi zbawienia, aby i dziewictwu cześć oddać i małżeństwa nie poniżyć. Dziewictwo posłużyło do uświęcenia, a zaślubiny dały początek małżeństwu. [...] Nadeszła mianowicie chwila wcielenia Pana, postanowiona i wyznaczona przed założeniem świata, chwila, w której Duch Święty i moc Najwyższego miały utworzyć bogonośne ciało. Ponieważ w tym czasie nikt z ludzi – oprócz Maryi – nie był tak czysty, aby mógł przyjąć moc Ducha. Ona właśnie, choć była już zamężna, ale mimo zaślubin nie utraciła dziewictwa, została wybrana na Matkę Syna Bożego»¹⁷. Drugi z kolei głosił, że „prawdziwe poznanie niedostępnej tajemnicy i godnego czci majestatu polega na tym, że Boga można pojąć tylko jako Boga i że już nic dalej o Nim się nie szuka, jak tylko Jego woli, bez której nie możemy Mu ani należycie służyć, ani się podobać. Chcieć snuć jeszcze argumentami przypuszczenia o przeznaczeniu, które w swej Opatrzności Bóg zarządził o Bogu, nie jest cziłą, lecz głupotą. [...] W postanowionym czasie ukrył Bóg, Syn Boży, na chwilę swój majestat, opuścił niebieski tron i uczynił sobie w podobnym do świątyni łonie wybranej na to Dziewicy miejsce, w które wstąpił w ukryty sposób, by się narodzić jako człowiek; tam zechciał stać się tym, czym nie był, a jednak pozostać tym, czym był. [...] Chciał Chrystus narodzić się jako człowiek w sposób, w jaki nie może się narodzić człowiek»¹⁸.

Równie przekonująco włączył osobę Dziewicy w zbawcze zamysły Boga Jan Damasceński († 749) w *Homilii na Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny*: „Ona to, od wieków wybrana dzięki uprzednio powziętej decyzji i upodoba-

¹⁶ Tamże, 17, 18, 22; *Mowa na Zwiastowanie...*, s. 123-125.

¹⁷ BAZYLI WIELKI, *In sanctam Christi generationem*, 3, [całość:] PG 31, 1460-1470; *Z kazania na Boże Narodzenie*, tłum. W. Kania, w: S.C. NAPIÓRKOWSKI (red.), *Teksty o Matce Bożej...*, t. 1, *Ojcowie Kościoła greccy...*, s. 76.

¹⁸ ZENON Z WERONY, *Sermones seu Tractatus*, II, 5, [całość:] w: Collana «Lo Scrigno», t. 4, Verona 1955, s. 77-82; *Kazanie o Narodzeniu Pana (2)*, tłum. W. Kania, w: tamże, t. 2, *Ojcowie Kościoła łacińscy...*, s. 39.

niu Boga Ojca, wydała Ciebie [Jezusa] na świat w czasach ostatecznych. [...] Ojciec Ją wybrał, prorocy poprzez Ducha Świętego przepowiedzieli, uświęcająca moc Ducha Ją nawiedziła, oczyściła, uświęciła i jak ziemię nawodniła. Wtedy Ty [Syn Boży], «granica i myśl Ojca», bez swojego ograniczenia w Niej zamieszkałeś, aby niskość naszej natury wynieść do największej wysokości niepojętego Bóstwa»¹⁹. Wątek ten rozwinął teologicznie Andrzej z Krety († ok. 740): „W posłudze tajemnicy podaje Gabriel Dziewicy «Witaj», aby radość, jaką straciła pierwsza matka, odzyskała córka Adama z domu Dawidowego. [...] Witaj, święty pałacu Króla, witaj komnato, w której Chrystus posłużył ludzką naturę, witaj, przed narodzeniem wybrana przez Boga, witaj, pojednanie Boga z ludzkością, witaj, skarbie nieśmiertelnego życia, witaj, niebie, witaj, od nieba wyższe mieszkanie chwały Słońca, witaj, miejsce nieogarnionego Boga, ogarnionego w Tobie, witaj, święta ziemi dziewicza, z której nowy Adam posłużył się niepojętym Bożym stworzeniem, aby zbawić starego, witaj, święty zaczyniec Boży, którym skropiona cała ludzkość i w nim z jednego ciała Chrystusa ukształtowana w chleby złączyła się w jedno cudowne ciało! [...] Prawdziwie błogosławiona jesteś. Ciebie Ezechiel nazwał «wschodem» i «bramą zamkniętą», przez którą ma wejść sam Bóg i która znów ma zostać zamknięta, Tyś jedna prawdziwie błogosławiona»²⁰.

Analogicznych sformułowań nie brakuje też u Ojców łacińskich. Augustyn († 430) zwiastował, że „sama Dziewica-Matka, stworzona przez Niewidzialnego, wydała Go na świat dla nas w postaci widzialnej z brzemennego żywota i czystego łona. [...] Bóg tak się urodził, skoro raczył stać się człowiekiem. Taką uczynił Maryję Ten, który sam z Niej powstał. Przedtem, zanim stał się, był. A ponieważ był wszechmogący, mógł stać się, pozostając tym, czym był. Uczynił dla siebie Matkę, gdy był u Ojca, i gdy stał się z Matki, pozostał u Ojca»²¹. Leon Wielki († 461) tłumaczył zaś, że w zapowiadanej przez Izajasza „różdźce” (Iz 11,1), a zatem Mesjaszu, „bez wątplenia przewidziana była błogosławiona Dziewica Maryja, która pochodząc od Jessego i Dawida, z Ducha Świętego poczęła i wydała nowy kwiat ludzkiego ciała z macierzyńskiego, choć dziewiczego łona»²².

Z powyższych względów Efrem Syryjczyk († 373) włożył w usta Maryi słowa skierowane do Jej Syna: „Dzięki Ci, żeś we mnie sobie upodobał, chcę być Twą Matką i śpiewać Ci pieśni. [...] Ty mnie podtrzymujesz, Ty rządzisz

¹⁹ JAN DAMASCEŃSKI, *Homilia I in dormitionem B. V. Mariae*, 3, [całość:] SCH 80, 80-121; *Homilia na Wniebowzięcie NMP (1)*, tłum. W. Kania, w: tamże, t. 1, *Ojcowie Kościoła greccy...*, s. 232-233.

²⁰ ANDRZEJ Z KRETY, *Homilia in annuntiationem B. Mariae*, 2, 5, 6, [całość:] PG 97, 881-914; *Homilia za Zwiastowanie Najświętszej Maryi Panny*, tłum. W. Kania, w: tamże, s. 144, 147-149.

²¹ AUGUSTYN, *Sermones. Sermo CLXXXVI*, 1, [całość:] PL 39, 999-1000; *Z kazania 186*, tłum. W. Eborowicz, w: tamże, t. 2, *Ojcowie Kościoła łacińscy...*, s. 116.

²² LEON WIELKI, *Sermones. Sermo XXIV*, 1, [całość:] PL 54, 203-207; *Homilia na Narodzenie Pańskie*, tłum. W. Kania, w: tamże, s. 149-150.

światem i wszystkim, co jest na nim. Rydwan na niebie Ciebie wiezie i ja Cię noszę, który mieszkasz we mnie”²³. Hymn *Akatyst* zawiera natomiast inwokację do Maryi: „Zdrowaś, Skarbnico Bożej Opatrzności”²⁴, a jego dość wierny, choć nieco późniejszy, odpowiednik na Zachodzie, *Psalterz z Pontigny* (XII wiek), zwraca się do Niej w modlitewnym uniesieniu: „Zdrowaś, którą przed wiekami przewidział sobie na mieszkanie Syn Boży. Przez Ciebie stał się On bliższy światu”²⁵. Na zakończenie wątku patrystycznego należy zauważyć, że większość przytoczonych tekstów posiada charakter pastoralny, pobożnościowy. Są one wyrazem rodzącego się a następnie powoli upowszechniającego i coraz czytelniejszego przekonania o odniesieniu Maryi do Bożej Opatrzności. Nie wskazują jednak jeszcze na usystematyzowaną naukę i utrwalony kult Matki Bożej Opatrzności ani nie używają tego maryjnego tytułu.

II. ŚREDNIOWIECZNE INSPIRACJE

Podobnie było w średniowieczu. Nauka o udziale Maryi w opatrznościowych planach Boga zyskała jednak na dalszej przejrzystości. Ponadto nie odnieszono Jej zasług tylko do tajemnicy Wcielenia, lecz również Kalwarii. Piotr Damiani († 1072) głosił, że „jak wszechmogący Bóg w swojej niepojętej Opatrzności, zanim stał się człowiekiem, przewidział upadek człowieka na skutek diabelskiej pokusy, tak też w swojej niezmierzonej łaskawości powziął przed wiekami myśl o jego odkupieniu. W swojej najgłębszej mądrości nie tylko ustanowił sposób i porządek odkupienia, lecz także wyznaczył czas odkupienia. Jak więc niemożliwe było odkupienie rodzaju ludzkiego bez narodzenia Syna Bożego z Dziewicy, tak też konieczne było narodzenie Dziewicy, z której Słowo miało stać się ciałem. Najpierw trzeba było zbudować dom, w którym by zstępujący Król Niebieski raczył znaleźć gościnę. [...] Mądrość odwieczna, «potężnie sięgająca od krańca do krańca i władająca wszystkim z dobrocią» (Mdr 8,1), taki dom zbudowała, który by był godny Go przyjąć i wewnątrzności swojego nieskalanego ciała zrodzić”²⁶. Wtórował mu Piotr Jan Olivi († 1298), gdy przekonywał, że „stan macierzyństwa Bożego, do którego Bóg wybrał Maryję, był zadaniem najważniejszym, do jakiego mogło być powołane stworzenie. Tak więc miłość Boga, dokonująca w sposób niepowtarzalny tego wyboru,

²³ EFREM SYRYJCZYK, *Carmina Sogayâtâ. Carmen II*, 12 i 15, [całość:] w: *Corpus scriptorum christianorum orientalem*, Louvain 1958, 186 (Syr. 82), 199-203; *Pieśń Maryi do Boskiego Dziecięcia*, tłum. W. Kania, w: tamże, t. 1, *Ojcowie Kościoła greccy...*, s. 46.

²⁴ *Hymn Akathistos*, 17, [całość:] PG 92, 1335-1398; *Hymn Akathistos*, tłum. W. Kania, w: tamże, s. 276.

²⁵ *Grusspsalter von Pontigny*, 32, w: G.G. MEERSSEMAN, *Der Hymnos Akathistos im Abendland*, t. 2, *Gruss-Psalter, Gruss-Orationen, Gaude-Andachten und Litaneien*, Freiburg 1960, s. 83.

²⁶ PIOTR DAMIANI, *In nativitate Beatissimae Virginis Marie*, 1, [całość:] PL 144, 740-748; *Homilia na Narodzenie Najświętszej Maryi Panny (2)*, tłum. W. Kania, w: S.C. NAPIÓRKOWSKI (red.), *Teksty o Matce Bożej...*, t. 3, *Ojcowie wspólnej wiary, Niepokalanów* 1986, s. 112.

uprzedziła i wpłynęła na serce Dziewicy, aby bez zastrzeżeń przyjęła ofiarowane Jej posłannictwo²⁷.

Inny autor franciszkański, Jakub z Mediolanu (XIII wiek) pytał wprost: „O Pani, dlaczego poszłaś ofiarować się za nas? Czyż nie wystarczyło nam męki Syna, czyż także Matka musiała być współukrzyżowana?”²⁸. Z odpowiedzią pospieszył, wspomniany już wyżej, Jan Piotr Olivi: „W akcie swojej zgody również Dziewica ofiarowała się na ową niewyraźną śmierć, [...] na ów niewypowiedziany żar, którym zapłonęła w momencie poczęcia Chrystusa. [...] Godząc się na poczęcie, wystawiła się na ową hańbę, straszniejszą dla Niej od jakiegokolwiek innego rodzaju hańby i śmierci. Temu, kto by powiedział, że przecież łatwo mogła uświadomić sobie, iż Bóg, przynajmniej dla uniknięcia zniesławienia własnego Syna, nie dopuściłby do wystawienia Jej na taką hańbę, odpowiadam, że jest wręcz odwrotnie. Ponieważ Maryja wiedziała, iż Syn, jako zadośćuczynienie, będzie musiał znieść hańbę i udękę odpowiednie dla tak wielkiego dzieła, nie miała zbyt wielkich podstaw do przypuszczenia, że Bóg nie dopuści do tego, aby nie tylko ta hańba, ale jeszcze i większe udęki spotkały Jego Syna”²⁹.

U kresu średniowiecza Bernardyn z Bustis († ok. 1514), jako kolejny już pisarz, uwydatnił więź Maryi z Bożą Opatrznością. Utrzymywał, że „błogosławiona Maryja Dziewica została od wieków wybrana przez Boga, aby była Matką Bożą. Sama bowiem mówi: – argumentuje – «Od początku i przed wiekami jestem stworzona» (Syr 24,9) i «Od wieków jestem ustanowiona i od dawna, pierwaj niż się ziemia stała» (Prz 8,23). [...] Tę prawdę potwierdza także powaga św. Ambrożego, który w «Kazaniu na święto Narodzenia Dziewicy» mówi: «[...] Błogosławione było najświętsze ciało Bożej Rodzicielki Maryi, przeznaczone od wieków dla zrodzenia Syna Bożego, który po wypełnieniu się czasu miał się narodzić ze wspomnianych owoców ziemi, co oczywiście jest obrazowym ujęciem rzeczywistości. [...] Dzięki Bożej łaskawości było przygotowane pokolenie żydowskie, z którego narodziła się Brama niebieskiego świata – Dziewica Maryja. Ona – wiemy to z całą pewnością – odwiecznym wyrokiem Bożym została przeznaczona na przyszłą Matkę jedyne go Syna Bożego»³⁰.

²⁷ PIOTR JAN OLIVI, *Quaestiones quatuor de Domina*, Ad Claras Aquas 1954, [całość:] s. 1-23; *Akt zgody Dziewicy Maryi wyrażony w czasie zwiastowania*, tłum. S. Kafel, w: tamże, t. 5, *Franciszkanie średniowieczni*, oprac. M.S. WSZOLEK, Niepokalanów 1992, s. 105.

²⁸ JAKUB Z MEDIOLANU, *Stimulus amoris*, Ad Claras Aquas 1948, s. 77-82; *Z dzielka «Bodziec miłości»*, tłum. W.S. WSZOLEK, w: tamże, s. 67.

²⁹ PIOTR JAN OLIVI, dz. cyt., s. 109.

³⁰ BERNARDYN Z BUSTIS, *Mariale*, pars I, sermo 2, Nuremberge 1503; *Z drugiej mowy o poczęciu Dziewicy*, tłum. S. Kafel, w: tamże, s. 165-166.

III. WKŁAD BARNABITÓW

Zasadniczy przełom w rozwoju nauki, a zwłaszcza kultu Matki Bożej Opatrzności dokonał się w XVII wieku za sprawą założonego wiek wcześniej przez A. M. Zaccarię Zgromadzenia Kleryków Regularnych św. Pawła (barnabitów), którego celem była praca nad odnowieniem moralnym społeczeństwa włoskiego poprzez przykład życia pokutniczego, prowadzenie misji ludowych i duszpasterstwo parafialne. Wszystko zaczęło się w pierwszym ich domu w Rzymie. Kiedy w 1611 roku brak funduszy wstrzymał wszelkie prace nad ukończeniem budowy kościoła pod wezwaniem św. Karola Boromeusza, ówczesny proboszcz, o. Palma, udał się na pielgrzymkę do sanktuarium maryjnego w Loreto, aby za pośrednictwem Maryi błagać o pomoc. Wierzył, że nie pozostanie Ona obojętna na jego prośbę. Jego ufność faktycznie zdziałała cuda. Po powrocie do parafii, ku swojej wielkiej radości i zdziwieniu, otrzymał potrzebną kwotę na dokończenie budowy. Żeby zachować w pamięci przyszłych pokoleń cudowną interwencję Maryi, postanowił dokładnie opisać ją w kronice parafialnej. Zachęcał też wszystkich, aby, gdy spotkają ich życiowe trudności i kłopoty, uciekali się z ufnością do Niej, Matki Bożej Opatrzności³¹.

Kolejne wydarzenie, który wpłynęło na rozkwit Jej kultu miało miejsce w 1659 roku, gdy barnabici zmuszeni byli opuścić swój drugi dom w Rzymie. Zapragnęli wtedy przenieść cudowny wizerunek Matki Bożej wykonany jako fresk. Aby tego dokonać, usunęli część ściany, na której był umieszczony. Nieco później, w roku 1663, kiedy chciano umieścić go w nowym klasztorze nad ołtarzem, nieszczęśliwie spadł, rozsypując się na drobne kawałki. Wtedy architekt prowadzący prace ofiarował im w zamian piękny obraz Maryi trzymającej w ramionach Dzieciątka Jezus. Było to płótno znanego malarza, Scipione Pulzone, znanego też jako Gaetano. Umieszczono je w ołtarzu kaplicy, tuż za głównym ołtarzem kościoła pw. św. Karola Boromeusza. Odtąd wspólnota barnabitów gromadziła się przed obrazem na modlitwę brewiarzową i medytację³².

Po upływie wielu dziesiątków lat o. G. Maffetti, barnabita, odnalazł w archiwum wspólnoty zapiski o. Palmy dotyczące historii Madonny. Analizując opisane zdarzenia, był pełen podziwu dla zaufania i żywej wiary swych współbraci oraz ich wdzięczności wobec Maryi. Postanowił też szerzyć Jej kult. W 1732 roku umieścił kopię Jej obrazu w korytarzu prowadzącym z plebanii

³¹ Por. L.M. COMINI, F.M. CICCIMARA, *Madonna barnabitów*, w: <http://www.barnabici.opoka.net.pl/mbo.html> [odczyt 4.05.2010].

³² „Wpatrując się w obraz Gaetana można zauważyć, że palce Dzieciątka, pełne zaufania, spoczywają w ręku Jego Matki. Barnabici, interpretując ten gest uchwycony przez artystę, tj. ułożenie rąk Dzieciątka i Maryi, dopatrują się symbolu źródła świętej władzy Matki Boga. Zdaje się, że Boże Dziecię szepcze do swej Matki: «Matko, w Twoje ręce składam władzę, abyś działała w moim imieniu. Obdarzaj dobrem wszystkich, którzy się do Ciebie uciekają, korzystając z mojego niezgłębionego skarbcza»” (Tamże).

do kościoła, a pod nim napis: *Mater Divinae Providentiae*. Owocem tego wydarzenia było także powstanie, sto lat później, Zgromadzenia Córek Matki Bożej Opatrzności, założonego przez o. T. Maniniego³³. Barnabici natomiast zobowiązali się szerzyć kult Matki Bożej Opatrzności. Wystawienie Jej wizerunku w kościele do publicznego kultu spotkało się z wielkim entuzjazmem mieszkańców Rzymu. W krótkim czasie kościół Karola Boromeusza *ai Catinari* przemienił się w sanktuarium. W 1744 roku Benedykt XIV ustanowił Bractwo Matki Bożej Opatrzności i zezwolił barnabitom na odprawianie Mszy św. ku Jej czci w sobotę przed trzecią niedzielą listopada. Wspomnienie to obchodzą także inne zgromadzenia (Siostry Anielanki św. Pawła i Siostry Opatrzności Bożej). W 1839 roku Grzegorz XVI podniósł Bractwo do rangi Arcybractwa, udzielając jednocześnie generałowi barnabitów prawa włączania wszystkich bractw powstałych z tym tytułem na całym świecie do rzymskiego Arcybractwa. Niestety, w 1859 roku skradziono obraz Matki Bożej Opatrzności z jej wszystkimi kosztownościami. Dzięki szczodrym darom, barnabici byli w stanie ponownie wyposażyć okradzioną kaplicę, przywracając jej pierwotne piękno. Leon XIII dokonał w 1888 roku uroczystego ukoronowania cudownej Madonny. Pius X okazał swe nabożeństwo do Niej przez udzielenie pozwolenia na celebrację Mszy wotywny ku Jej czci w każdą sobotę i zatwierdził Jej szkaplerz. Z kolei generał barnabitów, B. Nisser, polecił w 1896 roku, aby każdy członek zgromadzenia miał w pokoju kopię obrazu Matki Bożej Opatrzności³⁴. Nabożeństwo do Niej krzewili coraz prężniej także tam, gdzie mieli rozbudowane apostołstwo – zwłaszcza w Ameryce Północnej. Aktualnie pracują w szesnastu krajach – też w krajach misyjnych i Polsce. Ich parafie, szkoły, przedszkola i ośrodki duszpasterskie funkcjonują często pod Jej wezwaniem.

W tym samym czasie, gdy wśród barnabitów budził się kult Matki Bożej Opatrzności, żył i krzewił pobożność maryjną Ludwik M. Grignion de Montfort († 1716). W dziełku *Tajemnica Maryi* nie użył tytułu „Matka Bożej Opatrzności”, odniósł jednakże Ją do Bożej Opatrzności: „Według porządku ustalonego przez Mądrość Bożą, Bóg udziela się ludziom w porządku łaski zwykle przez Maryję – jak to mówi św. Tomasz. Aby wznieść się i zjednoczyć z Bogiem, trzeba posłużyć się tym samym sposobem, jakim On się posłużył, aby zstąpić do nas, stać się człowiekiem i udzielić nam swoich łask. A tym sposobem jest właśnie prawdziwe nabożeństwo do Najświętszej Dziewicy”³⁵. W *Traktacie o prawdziwym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny* przekonywał zaś, że „Maryja potrzebna jest Bogu, potrzebna na skutek zrządzenia Jego woli. Należy

³³ Tamże. *Ojcowie barnabici*, w: <http://www.przedszkole-barnabici.edu.pl/index.php?page=ojcowie-barnabici> [odczyt 4.05.2010].

³⁴ Por. L.M. COMINI, F. M. CICCIMARA, art. cyt.; J. ZÜRCHER, *Barnabiten*, w: R. BÄUMER, L. SCHEFFCZYK (red), *Marienlexikon*, t. 1, St. Ottilien 1988, s. 372; *Najświętsza Maryja Panna, Matka Bożej Opatrzności*, w: *Zbiór Mszy o Najświętszej Maryi Pannie*, Poznań 1998, s. 166.

³⁵ L. M. GRIGNION DE MONTFORT, *Tajemnica Maryi*, tłum. s. Maria Józefa od Wcielenia, Poznań 1982, s. 25.

wnioskować, iż jest Ona tym bardziej potrzebna ludziom do osiągnięcia zbawienia wiecznego³⁶. „Wola Boga jest, byśmy wszystko mieli przez Maryję³⁷. „Ponieważ Bóg od chwili, gdy ukształtował Najświętszą Pannę, przez Nią rozpoczął i wykończył największe swe dzieła, musimy wierzyć, iż nie zmieni On już swego postępowania aż do skończenia wieków, gdyż jest Bogiem niezmiennym w swych uczuciach i postępowaniu³⁸.

IV. WYPOWIEDZI MAGISTERIUM KOŚCIOŁA

Od drugiej połowy XIX stulecia mnożyły się wypowiedzi Magisterium Kościoła o Maryi. Były wśród nich takie, które łączyły Jej osobę i matczyne posłannictwo z Bożą Opatrznością, nie stosowały jednak tytułu „Matka Bożej Opatrzności”. Na przykład Pius IX we wprowadzeniu do bulli *Ineffabilis Deus*, dogmatyzującej niepokalane poczęcie Maryi, uczył, że „niewysłowny Bóg, którego drogami są miłosierdzie i prawda, a wola wszechmocna, i którego mądrość rozciąga się potężnie od krańca świata do krańca i wszystkim łagodnie zarządza, ponieważ od wieków już widział godny pożałowania upadek całego rodzaju ludzkiego, jaki miał powstać z przestępstwa Adama oraz w tajemnicy ukrytej od wieków, [...] od początku, już przed wiekami wybrał i przygotował swemu Jednorodzonemu Synowi Matkę, aby stawszy się z Niej człowiekiem, narodził się w błogosławionej pełni czasów³⁹.

Zbliżone tezy sformułowały encykliki: *Augustissimae Virginis* Leona XIII⁴⁰ i *Ad diem illum laetissimum* Piusa X⁴¹. Nadto pierwszy z nich, zaznaczając w encyklice *Octobri mensae*, że dziejami świata kieruje Boża Opatrzność, mówił o „pewnej jakby opatrności naszej Pani, która sprawi, że odnowią się i rozszerzą zwycięstwa Kościoła⁴². Pius XII zachęcał w konstytucji apostołskiej *Munificentissimus Deus*, definiującej dogmat wniebowzięcia Maryi, do kontemplowania przedziwnej jedności i licznych przywilejów, jakich Boża

³⁶ Tenże, *Traktat o prawdziwym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny*, wyd. 3 popraw. i uzupełn., oprac. A. Boniecki, Warszawa 1986, s. 27.

³⁷ Tamże, s. 20.

³⁸ Tamże, s. 16. Por. A. ROCCO, *Maria - Madre della Chiesa, Vita dell'anima*, Napoli 1965, s. 77-79.

³⁹ PIUS IX, *Encyklika «Ineffabilis Deus»* (8.12.1854), w: K. KOWALIK, K. PEK (red), *Niepokalana Matka Chrystusa. Materiały z sympozjum mariologicznego. Lublin, 23-24 kwietnia 2004 roku*, Częstochowa-Lublin 2004, s. 241.

⁴⁰ LEON XIII, *Epistula encyclica «Augustissimae Virginis»*. *Die Rosenkranzbruderschaft und die heiligen Engel im Rosenkranzgebet* (12.09.1897), w: R. GRABER, A. ZIEGENAUS (red.), *Die marianischen Weltrundschreiben der Päpste von Pius IX bis Johannes II (1849-1988)*, 3. Aufl., 3. erweiterte und überarbeitete, Regensburg 1997, s. 122.

⁴¹ PIUS X, *Epistula encyclica «Ad diem illum laetissimum»*. *Das Geheimnis und die Bedeutung der Unbefleckten Empfängnis Mariens (anlässlich der 50. Jubelfeier der Dogmaverkündigung)* (2.02.1904), w: tamże, s. 140.

⁴² LEON XIII, *Encyklika «Octobri mensae» o Matce Boskiej Różańcowej* (22.09.1891), Warszawa 2004, s. 13.

Opatrzność udzieliła „tej przedobrej Towarzyszce naszego Odkupiciela, a które sięgają tak wzniesłego szczytu, jakiego przed Nią, nikt stworzony przez Boga, za wyjątkiem ludzkiej natury Chrystusa, nigdy nie osiągnął”⁴³. Cztery lata później, w encyklice *Ad caeli reginam*, nawiązał do myśli Ireneusza z Lyonu, że „jeżeli w dziele zbawienia była Maryja z woli Bożej zjednoczona z Jezusem Chrystusem, samymże sprawcą zbawienia, i to bodaj w podobny sposób, jak Ewa z Adamem, sprawcą śmierci, tak że można określić nasze odkupienie jako dokonane przez pewnego rodzaju «odwrotność» (*per quamdam recapitulatiōnem*)”, aby dowodzić, że jak Chrystus, nowy Adam, jest zwany Królem, „tak drogą analogii Najświętsza Maryja Panna jest Królową”⁴⁴.

Sobór Watykański II nie przedłożył systematycznego ujęcia tajemnicy Bożej Opatrzności ani też nie poświęcił jej zbyt wiele uwagi. Posiada jednak kilka wyraźnych do niej odniesień. W konstytucji *Dei verbum* uczy, że dzięki Bożemu Objawieniu dowiadujemy się „o niewysłowionej dobroci Boga i o tym, jak bardzo dostosował się On w mowie, okazując przezorność i troskliwość względem naszej natury”⁴⁵. Deklaracja *Nostra aetate* podkreśla, że działanie Bożej Opatrzności zmierza do zbawienia człowieka: „Jedną bowiem społeczność stanowią wszystkie narody, jeden mają początek, ponieważ Bóg sprawił, że cały rodzaj ludzki zamieszkuje cały obszar ziemi, jeden także mają cel ostateczny, Boga, którego Opatrzność oraz świadectwo dobroci i zbawienne zamysły rozciągają się na wszystkich, dopóki wybrani nie zostaną zjednoczeni w Mieście Świętym”⁴⁶. Konstytucja *Lumen gentium* zapewnia, że Boża Opatrzność nie odmawia także „koniecznej do zbawienia pomocy takim, którzy bez własnej winy w ogóle nie doszli jeszcze do wyraźnego poznania Boga, ale usiłują, nie bez łaski Bożej, wieść uczciwe życie”⁴⁷. Ta sama konstytucja przypomina, że nie należy oddzielać Opatrzności Boga od realizacji Jego zbawczych zamiarów. Maryja posiada w nich szczególne miejsce i rolę, konkretniej mówiąc, w zbawczym dziele Chrystusa: „Przeznaczona od wieków łącznie z wcieleniem Słowa Bożego na Matkę Boga, stała się tu na ziemi, z postanowienia Opatrzności Bożej, Matką – Żywicielką Boskiego Odkupiciela, w sposób szczególnie przed innymi szlachetną Towarzyszką i pokorną Służebnicą Pana”⁴⁸.

⁴³ PIUS XII, *Konstytucja apostołska definiująca dogmat wiary o wzięciu Bogarodzicy Dziewicy Maryi z duszą i ciałem do chwały nieba* (1.11.1950), w: L. BALTER, P.M. LENART (red.), *Mariologia na przełomie wieków. Materiały z sympozjum zorganizowanego przez Polskie Towarzystwo Mariologiczne – Niepokalanów, 27-28 października 2000 roku*, Częstochowa-Niepokalanów 2001, s. 71.

⁴⁴ PIUS XII, *Encyklika «Ad caeli reginam» o królewskiej godności Najświętszej Maryi Panny* (11.10.1954), Warszawa 2002, s. 14-15.

⁴⁵ KO 13.

⁴⁶ DRN 1.

⁴⁷ KK 16.

⁴⁸ Tamże, 61. Por. J. D. SZCZUREK, *Opatrzność Boża w nauczaniu Soboru Watykańskiego II*, „*Analecta Cracoviensia*” 38-39(2006-2007), s. 342.

Nauka posoborowych Papieży utrzymana jest w tym samym tonie. Nie używają zazwyczaj tytułu „Matka Bożej Opatrzności”⁴⁹. Uwydatniają jednak jego teologiczną wymowę. Paweł VI w modlitwie skierowanej do Dziewicy precyzuje Jej opatrnościowe miejsce w zbawczych planach Trójcy Świętej: „Najbardziej umiłowana ze wszystkich stworzeń Córką Wszemocnego Boga Ojca, wyniesiona na szczyty Jego planów miłosierdzia dla całej ludzkości. Ty jesteś pokorną i przedziwną Matką Pana naszego Jezusa Chrystusa, a więc Matką Boga, jako Słowa Wcielonego, Syna Bożego i Syna Człowieczego, naszego Zbawiciela. Tyś najczystsza Oblubienicą niewysłowionej Miłości-Ducha Świętego, tajemniczego Początku Wcielenia dokonanego w Twoim nienaruszonym łonie. [...] On to bowiem [Bóg] wyznaczył Ci wyjątkowe i opatrnościowe miejsce w planie zbawczym ludzkości”⁵⁰. Z tej racji adhortacja apostołska *Mariialis cultus* zaleca, aby „w każdej formie kultu Dziewicy Maryi uwydatniało się odniesienie do zamysłu Bożego, w którym początki tej Dziewicy są postanowione wraz z wcieleniem Bożej Mądrości”⁵¹.

Znacznie częściej i w formie bardziej usystematyzowanej refleksji wskazuje na Maryję w kontekście Bożej Opatrzności Jan Paweł II. Głosi, że wyznaczyła ona Maryi matczyną rolę w tajemnicy Chrystusa i Kościoła⁵². Dzieje zbawienia posiadają trzy Adwenty Słowa⁵³. W każdym obecna jest Maryja. Wpierw, w odwiecznym Adwencie, wśród tych wszystkich, których Ojciec wybrał w Chrystusie (por. Ef 1,3-4), została Ona wybrana w sposób szczególny, żeby być Jego Matką. Ze względu na to macierzyństwo otrzymała też w Chrystusie łaskę niepokalanego poczęcia. Drugi Adwent miał charakter historyczny. Dokonał się w czasie pomiędzy upadkiem pierwszego człowieka i przyjściem Odkupiciela. Maryja była od początku w niego włączona. „Kiedy bowiem pojawił się pierwszy grzech, z nieoczekiwaną hańbą pierwszych rodziców, wtedy również Bóg objawił po raz pierwszy Odkupiciela świata, zapowiadając także Jego Matkę”⁵⁴. Była Ona także – wraz z Nim – oczekiwana. Opatrzność Boża przez proroków i misję wielu świętych kobiet przygotowywała ludzi na spotkanie z Tą, która zajmowała pierwsze miejsce pośród pokornych i ubogich Pana, którzy z ufnością oczekiwali od Niego zbawienia i dostąpili go. Gdy po długim oczekiwaniu spełnienia się tajemnicy, nadeszła pełnia czasu, posłał Bóg anioła Gabriela,

⁴⁹ Wyjątek stanowi np. JAN PAWEŁ II *Przyjęcie chrztu św. to zaledwie pierwszy rozdział dziejów osobistych i powszechnych*, (Homilia w San Juan, 12.10.1984), *OsRomPol* 5(1984), nr 11-12, s. 20-21.

⁵⁰ PAWEŁ VI, *Modlitwa do Maryi, Matki Kościoła* (8.12.1975), w: *Matka Odkupiciela Matką Kościoła. Dokumenty*, Warszawa 1990, s. 280.

⁵¹ MC 25.

⁵² Por. JAN PAWEŁ II, *Przesłanie na XII Międzynarodowy Kongres Mariologiczny na Jasnej Górze w Częstochowie* (15.08.1996), w: A. SZOSTEK (red.), *Jan Paweł II o Matce Bożej*, t. 3, Warszawa 1999, s. 232.

⁵³ Por. tenże, *Maryja, Matka naszego Adwentu: do prawdy, sprawiedliwości, pokoju* (Homilia w Bazylice Santa Maria Maggiore, 8.12.1979), w: tamże, t. 2, s. 107-110.

⁵⁴ Tamże, s. 108.

żeby objawił Maryi Jego odwieczny zamysł, powierzając Jej wolnej decyzji jego realizację⁵⁵. W posłuszeństwie wiary wypowiedziała swoje bezwarunkowe *fiat*, którym zgodziła się być Matką Chrystusa, „wyrażając tym samym «loco totius humanae naturae» – jak powiada św. Tomasz z Akwinu – chęć współpracy i współdziałania w tajemnicy zbawienia”⁵⁶. Przyjście Mesjasza stanowiło nie tylko zakończenie drugiego Adwentu, ale zarazem objawienie trzeciego, ostatecznego Adwentu. Maryja pozwoliła się odtąd „prowadzić za rękę przez tajemniczą Opatrzność”⁵⁷. „Tym, co najbardziej cechowało Jej wiarę, była stała ufność w Opatrzność Bożą. Całe Jej ziemskie życie – stwierdza Papież – było «pielgrzymką wiary» (KK 58). Także Ona, podobnie jak my, kroczyła w mroku spodziewając się rzeczy, których się nie widzi. Znała sprzeczności tego ziemskiego życia. Otrzymała obietnicę, że Jej Syn otrzyma tron Dawida, lecz w chwili Jego narodzenia nie było dla nich miejsca nawet w gospodzie. Pomimo tego, Maryja wierzyła. Anioł powiedział Jej, że Jej Dziecię będzie nazwane Synem Bożym; ale Ona widziała Go spotwarzanego, zdradzonego, skazanego, osamotnionego w śmierci jak łotra na krzyżu. Również wtedy wierzyła, «że spełnią się słowa powiedziane od Pana» (Łk 1,45) i że «dla Boga nie ma nic niemożliwego» (Łk 1,37)”⁵⁸. Nawet więcej, poszła duchowo za swym Synem, „stając się Jego pierwszą i doskonałą «uczennicą» i urzeczywistniając codziennie wymagania tego pójścia za Nim, wedle słów Jezusa: «Kto nie nosi swojego krzyża, a idzie za Mną, ten nie może być moim uczniem» (Łk 14,27)”⁵⁹. W końcu współcierpiąc ze swoim Synem umierającym na Kalwarii, „«w szczególny zaiste sposób współpracowała z dziełem Zbawiciela przez wiarę, nadzieję i miłość żarliwą dla odnowienia nadprzyrodzonego życia dusz ludzkich (*Lumen gentium*, 61)»”⁶⁰.

Trzeci Adwent, który ustawicznie trwa, nie oddala nas od Maryi, „lecz ciągle pozwala nam pozostawać w Jej obecności, blisko Niej. Ten Adwent jest oczekiwaniem na ostateczne dopełnienie się czasów”⁶¹. Pełni Ona wobec nas dwojaką rolę. W pierwszej kolejności jest duchową Matką, w porządku łaski. „Wszedłszy do wiekuistego Królestwa Ojca, jest bliżej swego Boskiego Syna, [...] może zatem sprawować w Duchu Świętym i w sposób bardziej skuteczny funkcję Matki-Orędowniczki, powierzoną Jej przez Opatrzność Bożą”⁶². Zosta-

⁵⁵ Por. JAN PAWEŁ II, *Przesłanie na XII Międzynarodowy Kongres Mariologiczny...*, s. 232.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ JAN PAWEŁ II, *Radosna tajemnica nawiedzenia Maryi* (Przemówienie na zakończenie miesiąca maryjnego w Watykanie, 31.05.1979), w: A. SZOSTEK (red.), *Jan Paweł II o Matce Bożej...*, t. 2, s. 39.

⁵⁸ Tenże, *Maryja wzorem naszego pielgrzymowania* (Homilia dla duchowieństwa w katedrze św. Mateusza w Waszyngtonie, 6.10.1979), w: tamże, s. 81.

⁵⁹ Tenże, *Radosna tajemnica...*, s. 39.

⁶⁰ Tenże, *Przesłanie na XII Międzynarodowy Kongres Mariologiczny...*, s. 231.

⁶¹ Tenże, *Maryja, Matka naszego Adwentu...*, s. 109.

⁶² Tenże, *Wstawiennictwo Matki Łaski Bożej* (Audiencja generalna, 24.09.1997), w: A. SZOSTEK (red.), *Jan Paweł II o Matce Bożej...*, t. 4, s. 301.

ła nam dana także jako wzór w naszym pielgrzymowaniu wiary. W Niej – uczy Papiież z Wadowic – jesteśmy „powołani do całkowitej ufności we wszechmoc Bożą, która przemienia serca, prowadząc je do pełnego posłannictwa wobec jej opatrznosciowego planu miłości”⁶³. Konkretniej mówiąc, „od Maryi uczymy się zdawać się na wolę Bożą we wszystkich sprawach. [...] Ufać także wtedy, kiedy wszelka nadzieja zdaje się próżna”⁶⁴. Wreszcie rozważając tajemnicę Jej wniebowzięcia „można zrozumieć plan Opatrzności wobec rodzaju ludzkiego: po Chrystusie, Wcielonym Słowie, Maryja jest pierwszym człowiekiem, który urzeczywistnia ideał eschatyczny, zapowiadając pełnię szczęśliwości, jakiej zgodnie z obietnicą zaznają wybrani poprzez zmartwychwstanie ciał”⁶⁵.

Obecny papież, Benedykt XVI, równie często odnosi Maryję do Bożej Opatrzności, z tym jednak, że nie tyle eksponuje postanowienia Opatrzności wobec Niej, ile raczej przyjęcie ich przez Nią i płynące z tego dla nas zbawcze owoce. Wychodzi ze słusznego założenia, że tytuł „Boża Rodzicielka” najlepiej wyraża posługę Maryi w dziejach zbawienia. Wszystkie pozostałe, także „Matka Bożej Opatrzności”, mają uzasadnienie w Jej byciu Matką Odkupiciela⁶⁶. W Niej spełniły się słowa Psalmu: „Ziemia wydała swój owoc” (Ps 67,7). Okazała się pędem, z którego wyrosło „drzewo odkupienia i odkupionych. Bóg nie przegrał – jak mogło się wydawać już na początku dziejów Adama i Ewy. [...] W ubóstwie nazaretańskiego domu żył święty Izrael, jego czysta «reszta». [...] Maryja była świętym Izraelem”⁶⁷. W scenie zwiastowania Bóg objawił Jej swoje opatrznosciowe zamysły i wezwał Ją, aby oddała Mu swe życie, swoją przyszłość kobiety i matki. „Stojąca w obliczu Boga Maryja reprezentowała całą ludzkość. Było to tak, jakby Bóg za pośrednictwem przesłania anielskiego oświadczył się ludziom. A Maryja w naszym imieniu powiedziała «tak». [...] Przyjęła «oświadczyzny» Boga w naszym imieniu”⁶⁸. „Oddała się całkowicie do Jego dyspozycji i stała się przez to żywą świątynią Boga”⁶⁹. „Przez swoje «tak», przez wielkoduszny dar z samej siebie otworzyła Bogu drzwi do naszego świata i do naszej historii”⁷⁰. „Począł się Jezus i wraz z Nim rozpoczęła się

⁶³ Tenże, *Maryja a wartość kobiety* (Audiencja generalna, 29.11.1995), w: tamże, s. 124.

⁶⁴ Tenże, *Maryja jest wzorem...*, s. 81-82.

⁶⁵ Tenże, *Wniebowzięcie Maryi w Tradycji Kościoła* (Audiencja generalna, 9.07.1997), w: A. SZOSTEK (red.), *Jan Paweł II o Matce Bożej...*, t. 4, s. 274-275.

⁶⁶ Por. BENEDYKT XVI, *Niech Maryja kieruje naszymi krokami w nowym roku* (Audiencja generalna, 2.01.2008), OsRomPol 29(2008), nr 2, s. 26-27.

⁶⁷ Tenże, *Niepokalana Matka pielgrzymującego Kościoła* (Homilia w uroczystość Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny, 8.12.2005), OsRomPol 27(2006), nr 2, s. 43.

⁶⁸ Tenże, *Maryja prowadzi nas drogą wierności* (Anioł Pański, 20.07.2008), OsRomPol 29(2008), nr 9, s. 32.

⁶⁹ Tenże, *Niepokalana Matka...*, s. 43.

⁷⁰ Tenże, *To sanktuarium jest miejscem modlitwy i służby braciom* (Homilia na zakończenie obchodów 150-lecia objawień Najświętszej Maryi Panny, 14.09.2008), OsRomPol 29(2008), nr 10-11, s. 30.

nowa epoka historii, co potwierdziły potem wydarzenia Paschy jako «nowe i wieczne Przymierze»⁷¹.

Papież Ratzinger wielokrotnie powraca do *fiat* Maryi, aby je możliwie jak najprecyzyjniej scharakteryzować. Podkreśla, że było ono wyrazem Jej wiary, która nie miała żadnego cienia. Nie poprzestając na pozorach, oczami wiary dostrzegała dzieła Boga w historii. Nie zabiegała o „własną wielkość, lecz Boga”⁷². Wiedziała, że „jest to pierwszy, niezbędny element wiary, który daje bezpieczeństwo ludzkiemu stworzeniu i uwalnia je od lęku”⁷³. Dała temu przekonaniu wyraz w kantyku *Magnificat*: „Wielbi dusza moja Pana”. Przez wiarę przyjęła słowa Pana i uznała z pokorą, jak niezbadane są Jego wyroki i niezgłębione Jego drogi. Wiara była obecna nie tylko w Jej przeżyciach religijnych, lecz szczególnie myśleniu i działaniu, w codziennym życiu. „Ona mówiła i myślała wedle słowa Bożego; słowo Boże stało się Jej słowem, a Jej słowo rodziło się ze słowa Bożego. W ten sposób objawiło się również, że Jej myśli pozostawały w syntonii z myślami Bożymi, że Jej wola szła w parze z wolą Boga”⁷⁴. Zresztą „w wydarzeniu wcielenia Jezusa – dopowiada Papież z Bawarii – spotykamy dwa dialogi występujące razem, przeplatające się i łączące w jedno. Przede wszystkim dialog Maryi z aniołem Gabrielem, w którym Ona mówi: «niech mi się stanie według słowa twego» (Łk 1,38). Ale istnieje także dialog paralelny, można powiedzieć wewnętrzny dialog samego Boga, który odtwarza *List do Hebrajczyków*, kiedy mówi, że słowa Psalmu 40 stały się niejako dialogiem między Ojcem i Synem – dialogiem rozpoczynającym wcielenie. Odwieczny Syn mówi do Ojca: «Ofiary ani daru nie chciałeś, ale Mi utworzyłeś ciało [...]. Oto idę [...], aby spełnić wolę Twoją» (Hbr 10,5-7; por. Ps 40,6-8). «Tak» Syna: «idę, aby spełnić wolę Twoją», oraz «tak» Maryi: «niech mi się stanie według słowa twego» – to podwójne «tak» stało się jednym «tak» i w ten sposób Słowo stało się ciałem w Maryi”⁷⁵. W ostateczności Jej „tak” było doskonałym odzwierciedleniem „tak” Chrystusa, Jego posłuszeństwo odzwierciedliło się w posłuszeństwie Matki. Po zwiastowaniu czekało Ją wiele trudnych prób, będących konsekwencją powiedzenia Bogu *fiat*. Symeon wypowiedział prorocstwo, że miecz boleści przeszyje Jej serce. Gdy Jezus miał dwanaście lat, przeżyła koszmar Jego zaginięcia. W trakcie publicznej działalności Jezusa uczestniczyła w Jego dramacie, kiedy czuł się niezrozumiany, a nawet odrzucony przez część narodu wybranego. Na Kalwarii przeżyła udrękę, jaką było patrzenie na Jego ukrzyżo-

⁷¹ Tenze, «Tak» Maryi odzwierciedla «tak» Chrystusa (Anioł Pański, 25.03.2007), OsRomPol 28(2007), nr 5, s. 55.

⁷² DCE 41.

⁷³ BENEDYKT XVI, «Magnificat» jest najgłębszą interpretacją dziejów (Przemówienie na zakończenie miesiąca maryjnego w Watykanie, 31.05.2008), OsRomPol 29(2008), nr 7-8, s. 17.

⁷⁴ DCE 41.

⁷⁵ BENEDYKT XVI, *Zawieramy się Maryi, Matce Łaskawej* (Homilia w sanktuarium maryjnym w Altötting, 11.09.2006), OsRomPol 27(2006), nr 11, s. 20. Por. tenże, *Budujmy Kościół – wspólną miłości* (Homilia w uroczystość Zwiastowania Pańskiego, 25.03.2006), OsRomPol 27(2006), nr 5, s. 33.

wanie i śmierć. W czasie tych wydarzeń, umocniona Duchem Świętym, pozostała wierna danej obietnicy. U stóp krzyża „przypeczowała «tak» wypowiedziane w Nazarecie”⁷⁶. Potwierdziła w ten sposób, że Boża Opatrzność się nigdy nie myli w swych zrzędzeniach, że nawet najbardziej dramatyczne okoliczności życia są częścią Bożego planu zbawienia. Zrozumiała, że jest on oparty na miłości Boga i zarazem ludzkiej wolności, gdyż realizuje się przy współdziałaniu człowieka.

Z podstawowego powołania do bycia Matką Odkupiciela wynika jedyne i niepowtarzalne miejsce Maryi we wspólnocie wierzących. Jest Ona Matką Mistycznego Ciała Chrystusa, którym jest Kościół. Dzięki temu jest nam bardzo bliska i wspomaga nas macierzyńskim wstawiennictwem u Boga. „Ileż osób w chwilach osobistych trudności – wspomina Papież – doświadczyło mocy Jej wstawiennictwa”⁷⁷, i zachęca: „Zwróćmy się do Niej i prosimy Ją, aby nas prowadziła, kiedy będziemy usiłowali dochować wierności życiodajnemu związkowi, jaki Bóg ustanowił z każdym z nas. [...] Ona wstawia się za nami przed swoim Synem i swoją matczyną miłością chroni nas przed niebezpieczeństwem”⁷⁸.

Duchowe macierzyństwo Maryi realizuje się również w Jej wzorczości. Wśród wielu cnót chrześcijańskich, których jest dla nas przykładem, wyróżnia się Jej wiara, a w niej to, co najbardziej ją cechowało, a mianowicie ufność w Bożą Opatrzność. Należy stąd wejść – zdaniem Benedykta XVI – „do szkoły Maryi, aby Ona nas pouczyła, jak żyć wiarą, jak w niej wzrastać, jak obcować z tajemnicą Boga w zwyczajnych, codziennych momentach naszego życia”, a następnie dodaje, że „sprawdzeniem autentyczności naszej wiary i naszej misji, która nie zwraca uwagi na siebie, ale realnie budzi wiarę i miłość, będzie porównanie z wiarą Maryi”⁷⁹. Wiara stanowi zasadnicze ukierunkowanie naszego życia, każe nam przyłgnąć do Boga, zjednoczyć się z Nim, czynić Go wielkim, czyli „zrobić Mu miejsce w świecie, we własnym życiu, pozwolić Mu być obecnym w naszym czasie i w naszym działaniu”⁸⁰. „Maryja na zawsze pozostanie Służebnicą Pańską, która nie stawia siebie na głównym miejscu, lecz chce nas uczyć takiego stylu życia, w którym uznaje się centralne miejsce Boga w rzeczywistości i naszym własnym życiu”⁸¹. Konkretniej mówiąc, „iść Jej drogą”, to oddawać się do dyspozycji Pana, „oddawać swoje życie, nie brać

⁷⁶ Tenże, *«Tak» Maryi...*, s. 55. Por. M. G. MASCIARELLI, *Znak niewiasty. Maryja w teologii Josepha Ratzingera*, Kraków 2008, s. 104-107.

⁷⁷ BENEDYKT XVI, *Maryja jest od zawsze znakiem nadziei* (Przemówienie przed kolumną Maryi na Placu „Am Hof” w Wiedniu, 7.09.2007), *OsRomPol* 28(2007), nr 10-11, s. 16.

⁷⁸ Tenże, *Maryja prowadzi nas...*, s. 32. Por. tenże, *Maria folgt unseren Schritten mit milder Sorge* (Generalaudienz, 16.08.2006), *OsRomD* 36(2006), nr 34, s. 2.

⁷⁹ Tenże, *Maryja uczy nas...*, s. 25-26.

⁸⁰ Tenże, *Zawieramy się Maryi...*, s. 19.

⁸¹ Tenże, *Zawsze pozostanie Służebnicą Pańską* (Aniół Pański, 10.09.2006), *OsRomPol* 27(2006), nr 11, s. 17.

życia”⁸². Wiara oznacza nie tylko sposób myślenia, lecz działanie, pewną formę życia. Wpatrywać się w Maryję „znaczy ulec fascynacji «tak», które w przedziwny sposób związało Ją z misją Chrystusa, Odkupiciela ludzkości; pozwolić, aby wzięła nas za rękę i nami pokierowała, abyśmy sami z kolei powiedzieli «fiat» woli Bożej całym życiem, na które składają się radości i smutki, nadzieje i rozczarowania, ze świadomością, że próby, ból i cierpienie wzbogacają sens naszego pielgrzymowania na ziemi”⁸³. Wierzyć to także „iść szlakiem wyznaczonym przez słowo Boże”⁸⁴. Ono jest wewnętrznym światłem i mądrością, które pozwalają, choć po części, odkryć ślady Boga w naszym życiu, mądrość Jego zrzążeń oraz nabywać ufności, że to, co dla nas wybrał, jest najlepszą drogą, która wiedzie ku wiecznemu szczęściu⁸⁵. Więcej, „im bliżej człowiek jest Boga, tym bliżej jest ludzi. Widzimy to u Maryi. Fakt, że jest Ona całkowicie przy Bogu, sprawia, że jest również tak bliska ludziom”⁸⁶. Dlatego Benedykt XVI postuluje: „Zawierzajmy Jej siebie, aby kierowała naszymi krokami w tym nowym czasie, który Pan nam daje, i aby pomagała nam być prawdziwymi przyjaciółmi Jej Syna, a tym samym również odważnymi budowniczymi Jego królestwa w świecie, królestwa światła i prawdy”⁸⁷.

V. POLSKIE PRZYCZYNKI

Przejawy nauki i kultu Matki Bożej Opatrzności są obecne także w dziejach Kościoła nad Wisłą. Analogicznie jak w Kościele powszechnym, częściej spotyka się odniesienie Maryi do zamysłów Bożej Opatrzności niż stosowanie wprost tego tytułu. Już średniowieczny dominikanin, Peregryn z Opola († ok. 1333), zinterpretował scenę zwiastowania przez pryzmat tekstu z *Księgi Izajasza*. Poselstwo Gabriela ukazał jako realizację zamysłu Trójjedynego Boga. Boski posłaniec odsłonił go przed Maryją: „Usłyszawszy to, stawili się królowie i książęta ziemi, zgromadzili się razem Książę Ojciec, Książę Syn i Książę Duch Święty, i rzekli przez usta Izajasza: «Kogo poślę i kto tam pójdzie?» (Iz 6,8). A odpowiadając, Syn rzekł: «Otom ja, poślij mię» (Iz 6,8). Ojciec rzekł na to: «Posyłam Cię do ludu osłabionego i rozbitego, abys budował i pielęgnował, aby nie zginęło nasze najgodniejsze stworzenie. Przygotuję do tego najczystsza Dziewicę, z której weźmiesz ciało, a wszystko, cokolwiek będziesz czynił, będzie się

⁸² Tenże, *«Niewiasta obleczona w słońce» znakiem zwycięstwa miłości* (Homilia w uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, 15.08.2007), OsRomPol 28(2007), nr 10-11, s. 39.

⁸³ Tenże, *Eucharystia, Lourdes i duszpasterstwo chorych* (Oreędzie na XVI Światowy Dzień Chorego, 11.01.2008), OsRomPol 29(2008), nr 3, s. 4.

⁸⁴ Tenże, *Zwycięza miłość, a nie nienawiść* (Homilia w uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, 15.08.2006), OsRomPol 27(2006), nr 12, s. 12.

⁸⁵ Tenże, *Wir können unser ganzes Leben immer Maria anvertrauen* (Predigt am Hochfest der Aufnahme Marias in den Himmel, 15.08.2005), OsRomD 35(2005), nr 35, s. 15.

⁸⁶ Tenże, *Niepokalana Matka...*, s. 44.

⁸⁷ Tenże, *Niech Maryja kieruje naszymi krokami...*, s. 27.

cieszyło pomyślnością z powodu mego imienia»⁸⁸. Autor, porównując następnie Ewę i Maryję, powołał się na znaną antytezę patrystyczną, zaznaczając, że o ile pierwsza z nich była posłuszna upadłemu aniołowi, stając się w ten sposób przyczyną upadku wszystkich ludzi, o tyle druga odegrała istotną rolę w Bożym planie zbawienia.

Teksty maryjne z XV i początku XVI wieku o wiele częściej ukazywały odwieczny wybór Maryi na Bożą Rodzicielkę jako kluczowy dla przyszłych losów świata plan Trójcy Świętej. Jan z Szamotuł († 1519) w *Kazaniu o narodzeniu Panny Maryjej* przypomniał, że możliwość zbawienia rodzaju ludzkiego zrodziła się w zamierzeniach Trójcy Świętej jeszcze przed stworzeniem świata. Przewidując upadek człowieka, „Pan Bóg w radzie Trojce Świętej pytał, jeśliby Bóg miał niewiastę stworzyć, która by miała upad świata naprawić”⁸⁹. W *Kazaniu o poczęciu Przenajczystszej Dziewicy Panny Maryjej* potwierdził, że wszystko to, co jako konsekwencja odwiecznego wyboru Dziewicy na Matkę Odkupiciela miało się spełnić w czasie, w postanowieniach Trójjedynego Boga urzeczywistniło się już „przed czasem: Ta miła Panna od wieków w Bostwie stworzona od najbłogosławniejszej Trojce Świętej i obrana ze wszego stworzenia Boskiego najszlachetniejsza, i poczęta trojako w Bostwie przed wszemi wieki”⁹⁰. O tej prawdzie traktują też anonimowe pieśni: „Ot wieku w radzie przejrzana, Bogiem Oćcem przeżegnana, aby Jego Syna Matką była, co by smutne ucieszyła adamowo plemię”⁹¹; „Którą wybrał Niebieski Ociec, Syn i Duch Święty, aby sama Matką była, iżby Krysta porodziła”⁹²; „O dziwne zrządzenie Boga wszechmocnego, jen jest Stworzyciel stworzenia wszelkiego; raczył ciało wzięci z ciebie, Panno czysta, któregoś była Bostwa jista”⁹³. Wątek ten był nadto składnikiem średniowiecznej katechezy: „O, jakoż to sławnie mamy ważyć, gdy sam Pan Bog w Trojce raczył radzić, jakoby miał odkupić człowieka, który był zginał prawie od wieka. [...] A Panna z dawna był przejrzana, od początku

⁸⁸ PEREGRYN z OPOLA, *Sermo in festo annuntiationis Beatae Mariae Virginis*, w: tenże, *Sermones de tempore et de sanctis*, wyd. R. Tatarzyński, Warszawa 1997, s. 396 – cyt. za B. KOCHANIEWICZ, *Średniowieczni dominikanie o Matce Bożej. Wybrane zagadnienia*, Kraków 2008, s. 133.

⁸⁹ Cyt. za R. MAZURKIEWICZ, *Świętej Trojce Miłośnica. Maryja a Trójca Święta w średniowiecznym piśmiennictwie polskim*, w: T. SIUDY, K. PEK (red.), *Trójca Święta a Maryja. Materiały z sympozjum mariologicznego zorganizowanego przez Polskie Towarzystwo Mariologiczne. Częstochowa, 6-8 września 1999 roku*, Częstochowa 2000, s. 320.

⁹⁰ Maryję w perspektywie Bożej Opatrzności rozważają też, po trosze, kazania Mikołaja z Błonia († ok. 1448) i Jakuba z Paradyża († 1464). Por. J. WOJTKOWSKI, *Maryja a Trójca Święta w kazaniach polskich autorów na Zwiastowanie Najświętszej Maryi Panny drukowanych w XV wieku*, w: tamże, s. 307, 311.

⁹¹ *Mocne boskie tajemności...* – cyt. za R. MAZURKIEWICZ, art. cyt., s. 321.

⁹² *Radości wam powiedam...* – cyt. za tamże, s. 322.

⁹³ *O przenajczystszej Panno czysta...*, w: S.C. NAPIÓRKOWSKI (red.), *Teksty o Matce Bożej...*, t. 12, *Polskie średniowiecze*, oprac. R. Mazurkiewicz, Niepokalanów 2000, s. 153.

świata od Boga wybrana, z której się miał Syn Boży narodzić, a tak nasze wszystkie występy nagrodzić”⁹⁴.

Warto przy tym zauważyć, że odwieczny wybór dotyczył nie tylko przyszłego macierzyństwa, ale też trwałego dziewictwa Maryi: „Zdrowaś Maryja, któraś od Świętej Trojce od wieku wybrana Panną i Matką Bożą”⁹⁵. Innym razem objawiał zaś troiste działanie Boga: moc Ojca, mądrość Syna i miłość Ducha: „Maryja, światłość Świętej Trojce, ta wiecznie w Bostwie zrzadzona, aby Bożą Matką była. Jaśniejsza tysiąc nad słońce. Tam ukazał Bostwo swoje, wszystkie uczynki swoje, włożył w nie moc i swą mądrość, polecił jej wszystkę miłość”⁹⁶.

W tym samym duchu wypowiadają się o Maryi pieśni adwentowe – powstałe w wiekach XVI-XVIII – używane po dzień dzisiejszy w rodzimej pobożności. Jedną z nich stwierdza, że z „woli Boga wszechmocnego” Maryja znalazła „łaskę u Pana swego i stała się Matką Syna Jego”⁹⁷. W drugiej jawi się Ona jako „od wieków przejrzana, którą Pan Bóg w Trójcy Świętej radził”⁹⁸. Następna głosi, że „Panna przeczysta w pokorze wyrokom się poddaje; iszczą się wyroki Boże”⁹⁹.

Pozytywnie zaskakuje maryjny motyw z XVIII stulecia, jaki wprowadziły toruńskie zakonnice. Konkretniej mówiąc, wspólnota dam, które prowadziły życie na wzór niderlandzkich beginek. Napis na srebrnej plakiecie wykonanej i umieszczonej przez Jana Letyńskiego w ich domu nazywa Maryję Matką Opatrzności. Na Jej piersiach złotnik umieścił symbol Opatrzności, a dedykacyjny napis na kartuszu głosi: „Przenajświętszey Opatrzności Boskiej nayniegodniejsze służebnice toruńskie ofiarują y rzucają się w przepaść miłosierdzia nieprzebranego. Roku 1748, dnia 14 lipca”. Wokół głowy Maryi znajduje się zaś inskrypcja o treści: „Do Ciebie wdychamy, Matko Opatrzności Boskiej y Służebnico. Do Ciebie wołamy”¹⁰⁰.

Kult Matki Bożej Opatrzności, mimo przywołanych śladów, nie został dotąd szeroko rozpowszechniony ani w świecie, ani w naszej ojczyźnie. W ostatnich latach pojawiają się jednak obiecujące zwiastuny jego rozwoju. Ukazał się w 1986 roku *Zbiór Mszy o Najświętszej Maryi Pannie*, a jego przekład polski w 1998. Zawiera on formularz Mszy wotywniej o „Najświętszej Maryi Pannie, Matce Bożej Opatrzności”¹⁰¹. Większość jego tekstów pochodzi z „Mszy wła-

⁹⁴ *Zbawienie człowieka wszelkiego...* – cyt. za R. MAZURKIEWICZ, art. cyt., s. 323. „Ojciec niebieski, Syn i Duch Święty sobie w Radzie Trojce Świętej na Matuchnę wybrał, pierwej niżli niebo i ziemię stworzył” (*Z tzw. Modlitewnika Ptaszyckiego I*, w: S.C. NAPIÓRKOWSKI (red.), *Teksty o Matce Bożej...*, t. 12, *Polskie średniowiecze...*, s. 59).

⁹⁵ Cyt. za R. MAZURKIEWICZ, art. cyt., s. 323.

⁹⁶ *Jaśniejsza tysiąc nad słońce...*, w: tamże, s. 324.

⁹⁷ *Po upadku człowieka grzesznego*, w: K. MROWIEC (red.), *Śpiewnik kościelny*, wyd. 39, Kraków 1990, s. 14.

⁹⁸ *Urząd zbawienia ludzkiego*, w: tamże, s. 17-18.

⁹⁹ *Spuście nam na ziemskie niwy*, w: tamże, s. 16.

¹⁰⁰ R. KNAPIŃSKI, *Od «Pokrowy» do «płaszczka opieki». Przeobrażenia motywu ikonograficznego «Mater Misericordiae»*, „*Studia Warmińskie*” 39(2002), s. 148.

¹⁰¹ *Najświętsza Maryja Panna, Matka Bożej Opatrzności...*, s. 166-168.

snych” zgromadzenia barnabitów. Do niego został dołączony *Lekcjonarz* ze stosownymi tekstami biblijnymi¹⁰². Obie księgi liturgiczne znajdują zastosowanie zwłaszcza w sanktuariach i sobotnich Mszach maryjnych. Niedawno powstało w Niżankowicach (Ukraina) sanktuarium Matki Bożej Opatrzności, do którego pielgrzymują także wierni z coraz dalszych zakątków Podkarpacia, zwłaszcza z powiatów przeworskiego, jarosławskiego i przemyskiego. Powstało Stowarzyszenie Przyjaciół Sanktuarium¹⁰³. W Czulowie (archidiecezja krakowska) funkcjonuje od lat ośrodek duszpasterski pod wezwaniem „Matki Bożej Opatrzności”, który prowadzą orioniści¹⁰⁴. W Szkole Formacji Duchowej w archidiecezji lubelskiej prowadzone są medytacje poświęcone rodzinie chrześcijańskiej w kontekście prawdy o Niej¹⁰⁵. Jej kult krzewią barnabici, którzy przybyli do Polski w 1990 roku.

Wraz z rozwojem kultu intensyfikuje się w naszej rzeczywistości refleksja nad teologiczną wymową tego tytułu. Nie doczekał się on wprawdzie dotąd integralnego i pogłębionego opracowania, pojawiają się jednak artykuły, które wyjaśniają go aspektowo. Na przykład D. Dziadosz objaśnia w popularnonaukowej formie teksty biblijne i modlitwy liturgiczne Mszy św. o Matce Bożej Opatrzności oraz podaje dwie propozycje homiletyczne. Dowodzi, że aby właściwie zrozumieć tytuł, należy go interpretować w kontekście teologii Bożego zatroskania o człowieka¹⁰⁶. J. Lekan koncentruje się na duchowym macierzyństwie Maryi, aby wykazać, że jest ono przejawem działania Bożej Opatrzności. Jak jej wyrazem było zbawcze dzieło Chrystusa, tak też macierzyńska misja Maryi wobec ludzi jest skutkiem i elementem tego samego, jedyne zbawczego planu Boga Ojca¹⁰⁷. D. Mastalska nawiązuje natomiast do Jana Pawła II, który nazwał Maryję „Adwentem”. Wyjaśnia, że Papież widział adwent nie tylko jako „przyjście” albo „oczekiwanie”, lecz także jako „przeznaczenie” i w tej perspektywie dostrzegał Jej obecność w opatrznosciowych planach Boga wobec człowieka. „Ona we wszystkim i przez wszystko w swoim życiu oczekiwała na Pana i otwierała się na przyjęcie Go. Ale i to nie wszystko – Maryja, przyjmując Zbawiciela, przyjęła Go nie tylko dla siebie, ale dla innych, dla całej ludzkości. Jako Wniebowzięta nadal troszczy się o nasze otwarcie i przyji-

¹⁰² *Najświętsza Maryja Panna, Matka Bożej Opatrzności*, w: *Lekcjonarz Mszy o Najświętszej Maryi Pannie*, Poznań 1998, s. 164-166.

¹⁰³ <http://www.nowiny24.pl/apps/pbcs.dll/article?AID=/20090503/REGION00/2913988427> [odczyt 4.05.2010].

¹⁰⁴ <http://www.diecezja.pl/pl/parafie/680-czuow-orodek-duszpasterski-matki-boej-opatrznoci> [odczyt 4.05.2010].

¹⁰⁵ http://sfd.kuria.lublin.pl/index.php?option=com_content&task=view&id=1474&Itemid=1 [odczyt 4.05.2010].

¹⁰⁶ Por. D. DZIADOSZ, *Najświętsza Maryja Panna, Matka Bożej Opatrzności*, w: A. PACIOREK, H. WITCZYK (red.), *Nowe Msze o Najświętszej Maryi Pannie. Komentarze i homilie*, Kielce 2008, s. 437-438.

¹⁰⁷ Por. J. LEKAN, *Macierzyństwo duchowe Maryi w zbawczym planie Boga Ojca*, „*Salvatoris Mater*” 1(1999), nr 1, s.158-176.

mowanie Przychodzącego nieustannie do nas aż do kresu czasu. [...] W ten sposób stajemy się ludźmi adwentu i przekształcamy zwyczajną historię naszego życia w historię zbawienia”¹⁰⁸. H. Szmulewicz w książce pod tytułem *Boża Opatrzność jako tajemnica miłości* podnosi również kwestie maryjne. Podkreśla doskonałą uległość Dziewicy wobec pełnych dobroci i łaskawości planów Bożej Opatrzności, która objawiła się zwłaszcza w wydarzeniu zwiastowania i hymnie *Magnificat*. W tym sensie Maryja jest potwierdzeniem Ewangelii, wzywającej do całkowitego zawierzenia wszechmocy Bożej, która przemienia serca, prowadząc je do pełnego posłannictwa wobec jej opatrznościowego planu miłości¹⁰⁹.

* * *

Boża Opatrzność realizuje się w tajemnicy odkupienia, która mieści w sobie – jak zauważa Papież Polak – „miłość Ojca, posłannictwo Syna, dar Ducha Świętego, Niewiastę, z której narodził się Odkupiciel, oraz nasze Boże synostwo”¹¹⁰. Wynika z tego, że Maryja jest drogą, którą Bóg prowadzi zrządzenia swojej Opatrzności. Można Ją zatem nazywać „Matką Bożej Opatrzności”. Trudno jednak rozstrzygnąć czy w historii chrześcijaństwa wiodąca była nauka o Niej, czy raczej oddawana Jej cześć. Obie te rzeczywistości były przez całe wieki splecione ze sobą do tego stopnia, że refleksja teologiczna pogłębiała nabożeństwo do Matki Bożej Opatrzności, ono zaś inspirowało teologów do snucia refleksji na Jej temat. Zresztą większość ich pism posiadała charakter pastoralny (kazania, medytacje, katechezy, pieśni). Reguła ta ujawnia się też w czasach posoborowych. Dotyczy Magisterium Kościoła, które – z jednej strony – nauką Papieży pogłębia prawdę o Matce Bożej Opatrzności, z drugiej zaś – poprzez wydanie *mszału maryjnego* – promuje Jej kult. W tą opcję wchodzi powoli polscy teolodzy i duszpasterze, co pozwala mieć nadzieję, że w najbliższej przyszłości refleksja i cześć Matki Bożej Opatrzności zyskają na dalszej intensywności i przejrzystości.

¹⁰⁸ D. MASTALSKA, *Maryja Adwentem według Jana Pawła II*, „*Salvatoris Mater*” 5(2003), nr 4, s. 137.

¹⁰⁹ Por. H. SZMULEWICZ, *Boża Opatrzność jako tajemnica miłości*, Tarnów 2008, s. 72-74, 171-175.

¹¹⁰ RM 1. Por. też BENEDYKT XVI, *Tajemnica Boga w Trójcy Jedynej* (Anioł Pański, 11.06.2006), *OsRomPol* 27(2006), nr 9-10, s. 46.

SUMMARY

Development of “the Mother of Divine Providence” teaching and cult

The above title was not directly derived from the Holy Scripture. It is difficult to determine who first used it or which prevailed in the history of the Church: teaching about the Mother of Divine Providence or Her cult. These two realities have interwoven over the centuries to such a degree that theological reflection deepens the service of Mary, which in turn inspires theologians to reflect on Mary. The Fathers of the Church long ago pointed at Mary's participation in the plans of Divine Providence. They perceived Her as the Mother of Christ who completed the work of redemption. The Middle Ages emphasized Her providential participation in the Mystery of Christ's cross. The Barnabites contributed a great deal to the development of the cult of the Mother of Divine Providence. They have been spreading the cult, wherever they serve, since the 17th century under the influence of Mary's interventions in their lives and pastoral ministry. Since the turn of the 19th and 20th centuries the Magisterium of the Church has frequently referred to Mary. Although rarely making use of the title, post-counciliar popes explain its theological significance. John Paul II emphasized the judgments of the Divine Providence concerning Mary. Benedict XVI focuses on Mary's acceptance of those judgments and on the resulting salvific fruits for us. The symptoms of the teaching and cult of the Mother of Divine Providence are also evident in the Polish Church. Since the Middle Ages – within the universal Church alike – the references of Mary to the Divine Providence have been more often seen in sermons, songs and catecheses than in the use of the title itself. Over the last years, especially due to the introduction of the Mass formulary of the Mother of Divine Providence, Her cult has been steadily developing along with the intensifying theological reflection on the title.

Słowa kluczowe / Key words:

Mariologia, kult maryjny, tytuły maryjne, Boża Opatrzność
Mariology, Marian cult, Marian titles, Divine Providence

KS. TOMASZ ORŁOWSKI

TESTAMENT BIOLOGICZNY. JAKI SAMODETERMINIZM MAMY NA MYŚLI?

Dyskusja dotycząca testamentu biologicznego od jakiegoś czasu pojawia się ma łamach mediów, obecna jest w aulach akademickich, a niedługo zapewne zagości w sali parlamentarnej. Mówiąc najogólniej, próbuje się przedstawić testament biologiczny jako narzędzie, za pomocą którego zdrowy fizycznie i psychicznie człowiek mógłby wyrazić osobiste preferencje dotyczące terapii, jakiej ma być poddany i jakiej ewentualnie należy w stosunku do niego zaniechać, gdyby na skutek choroby czy nieszczęśliwego wypadku utracił świadomość lub zdolność podejmowania racjonalnych decyzji. Z pewnością minie sporo czasu, zanim kwestia ta zostanie uregulowana prawnie. Co więcej, jestem przekonany, że regulacje prawne dotyczące tej kwestii nie są potrzebne. W każdym razie jest absolutnie pewne, że dyskusja bioetyczna, prawnicza czy polityczna dotycząca testamentu biologicznego wydaje się nieodzowna, musi być podjęta i poważnie przeprowadzona. Nie da się bowiem ukryć, że staje się ona obok zapłodnienia *in vitro* zagadnieniem bioetycznym najczęściej dyskutowanym w politycznych kuluarach. Co ciekawe, do niedawna bioetyka była zagadnieniem mało znanym. Tym bardziej wydawała się obca polityce: identyfikowana bardziej z indywidualnymi przekonaniem i sumieniem, pozbawiona była wymiaru publicznego czy społecznego. Dziś pojawienie się niezwykle poważnych kwestii dotyczących życia ludzkiego, jego godności i ontologicznej jakości w początkowych (*in vitro*) czy końcowych (testament biologiczny) jego etapach absorbuje szerokie grono społeczne i staje się przedmiotem politycznej konfrontacji. Owe kwestie antropologiczne wyszły z ukrycia, zajęły należne im miejsce i stają się swego rodzaju pojedyńkiem o życie, jego godność i wartość. Trudno jest przewidzieć, jakie będą owoce owego pojedynku. Pozytywnym aspektem jest fakt, że zagadnienia te są przynajmniej szeroko dyskutowane, a problemy antropologiczne powoli stają się tematem dyskusji politycznej. Na-

turalnie są to przede wszystkim problemy filozoficzne i etyczne. I nawet gdyby nie zostały one prawnie uregulowane, dają nam wszystkim okazję zastanowienia się, czym jest życie ludzkie poważnie upośledzone lub nieodwracalnie niezdolne do typowo ludzkich zachowań. Dla wielu takie życie staje się okazją usprawiedliwiającą wprowadzenie eutanazji. Liczę, że znajdą się i ci, którzy tak jak ja będą się starali takiego życia bronić i chronić je przed wszelkiego rodzaju eutanazyjnymi zamachami.

Na temat testamentu biologicznego, zwłaszcza w literaturze zachodniej, napisano już bardzo wiele. Mam jednak nadzieję, że niektóre aspekty dotyczące tej kwestii uda mi się dodatkowo wyjaśnić. Moim zaś zamiarem jest zastanowienie się, czy rzeczywiście w imię niczym nieograniczonej wolności można dowolnie dysponować własnym życiem i wyrazić pisemne polecenie, aby to życie przez innych, zamiast ratowane, mogło być unicestwione. Bez wątpienia wolność, prawo do samostanowienia i autonomia osobowa zasługują na szacunek, muszą być respektowane i promowane. Mimo wszystko pragnę zapytać: jaką autonomię i samodeterminację chcemy promować? Tę niczym nieograniczoną, która pragnie jedynie afirmować samą siebie, czy tę, która rodzi się w kontekście dialogu autonomicznych podmiotów? Tę osób zdrowych czy tę poważnie chorych pacjentów? Autonomię, która realizuje się i urzeczywistnia w terapeutycznym przymierzu lekarza i pacjenta? Czy tę, jakościowo jakże inną, pozbawioną owego kontekstu, co więcej, manifestowaną poza chorobą, urazem czy jakąkolwiek patologią – a są to wszystko czynniki wywierające znaczący wpływ na podejmowane decyzje? Czy decyzja podjęta *pro futuro* dotycząca ewentualnej terapii może zwać się wolną tylko dlatego, że widnieje na niej podpis sygnatariusza? Jaki wpływ na taką autonomiczną decyzję ma mniej dostrzegana, przez co nie mniej determinująca mentalność społeczna, która umieranie i chorobę, degradację fizyczną i psychiczną traktuje jako zło konieczne wpisane w ludzką naturę, niepotrzebny ciężar niegodny człowieka albo zbyt duże obciążenie dla i tak skromnego budżetu służby zdrowia?

Mówiąc o testamencie biologicznym, nie pytamy zatem, czy człowiek ma prawo wyrazić pisemnie własną wolę co do rodzaju terapii, jakiej ma być poddany, na wypadek gdyby nieodwracalnie utracił świadomość. Pytamy natomiast, czy człowiek jest na tyle wolny, aby decydować o własnym życiu i śmierci oraz obarczać innych obowiązkiem, aby się do tej śmierci przyczynili. Czy jest on na tyle wolny, aby wybierając własną śmierć, zniewolić lekarza i sprawić, aby ten wbrew własnej woli, sumieniu, deontologii lekarskiej i medycznym wskazaniom nie podjął terapii ratującej życie? Zwolennicy testamentu biologicznego, odwołując się do wolnej woli pacjenta, całkowicie zapominają o równie wolnej woli lekarza i się z nią nie liczą. Czy tego rodzaju wybory istotnie są promocją ludzkiej autonomii, najdoskonalszym poszanowaniem ludzkiej wolności i najpełniejszym jej wykorzystaniem?

Zanim przystąpię do analizy tych kwestii, pragnę zwrócić uwagę na dwie istotne charakterystyki testamentów biologicznych.

Jeśli ma się zamiar testamentowi biologicznemu nadać moc wiążącą samego lekarza, należy pamiętać, że – poza przypadkami tzw. terapii uporczywej – zaniechanie ratowania życia pacjenta nosi w sobie znamiona eutanazji i promuje logikę eutanazyjną. Uważam za nieprawdziwe stwierdzenia, jakoby testament biologiczny nie miał nic wspólnego z eutanazją. Wręcz przeciwnie, testament biologiczny zawiera wskazania co do tego, jak i kiedy umrzeć, zakazuje ratowania życia, zakłada, że życie ludzkie jest dobrem, którym można dysponować, tym samym promuje „prawo do śmierci”. Innymi słowy, odrzucając eutanazję aktywną, uważa za dopuszczalną eutanazję pasywną¹.

Wyrażona pisemnie w testamencie biologicznym wola jest kierowana do lekarza i personelu medycznego. A podstawową charakterystyką owego dokumentu jest jego odrzeczywistnienie, czyli chronologiczna odległość – psychologiczna, ale także technologiczno-naukowa – pomiędzy momentem podpisania dokumentu a chwilą realizowania wskazań, jakie on zawiera. Dokument taki, wybierając czy odrzucając dane terapie, nie uwzględnia, ani nawet nie zna rzeczywistej i konkretnej sytuacji choroby i stanu psychologicznego chorego pacjenta (jest czystą hipotezą). Moment podpisania dokumentu (wyrażenie woli pacjenta) i moment jego realizacji (spełnienie woli pacjenta) mogą nie mieć ze sobą żadnego logicznego związku. Dla pacjenta podpisującego dokument sytuacja, w jakiej domaga się on dla siebie zaprzestania wysiłku leczniczego oraz ratowania jego życia, są abstrakcją i czystą teorią. Chociaż może on ogólnie wyobrazić sobie stan kliniczny, w jakim się znajdzie, to już jego sytuacja psychologiczna, stan wiedzy medycznej czy jakość terapii, z jakiej mógłby skorzystać, są czystą niewiadomą². A mimo to testament biologiczny domaga się, aby wskazania w nim zawarte były jedynym wyznacznikiem, jak w stosunku do pacjenta ma postępować lekarz i personel medyczny: jak i za pomocą jakich środków ma go leczyć, jakiego leczenia natomiast zaniechać.

¹ Rzeczywiście istnieje materialna różnica pomiędzy eutanazją aktywną a pasywną. Jednak ich moralna ocena jest taka sama. Niepodjęcie terapii ratującej życie jest ze strony lekarza aktywnym opowiedzeniem się za śmiercią pacjenta.

² Chronologiczna odległość dotyczy przede wszystkim stanu psychologicznego pacjenta (może on w międzyczasie zmienić zdanie, inaczej ocenić sytuację choroby czy wypadku, jakiemu uległ, mogą zmienić się warunki, jakie powodowały odrzucenie terapii) oraz obiektywnego stanu wiedzy naukowej (jakość i skuteczność samej terapii oraz rehabilitacji). A to wszystko ma przecież znaczący wpływ na decyzję pacjenta. Taka odległość w czasie powoduje, że pacjent podpisuje dokument, będąc w swego rodzaju stanie nieświadomości. Czy w takiej sytuacji można podejmować tak ważką decyzję, dotyczącą rezygnacji z terapii ratującej życie? I czy taka decyzja może mieć moc wiążącą? Oświadczenia składane na przyszłość, gdy choroba czy uraz jeszcze nie zaistniały, składane są przez pacjenta nie poinformowanego w takim stopniu, w jakim byłby poinformowany po rozmowie z lekarzem; zob. M. ŚLIWKA, *Testament życia i inne oświadczenia pro futuro – przyczynek do dyskusji*, http://ptb.org.pl/pdf/sliwka_testament_1.pdf [dostęp: 26 XI 2009]. Interesujące studium na temat zmian decyzji wyrażonych *pro futuro* znajduje się w: R. PUCCHETTI I IN., *Dichiarazioni anticipate di trattamento (DAT): revisione della letteratura*, *Medicina e Morale* 3(2009), s. 461-498.

Testament biologiczny, przedstawiany jako skuteczne narzędzie wykonywania przysługującego człowiekowi prawa do decydowania o własnym życiu, stawia wiele znaków zapytania, które nie mogą być uznane na mało ważne czy nieistotne i na które etyka, deontologia medyczna, prawo i polityka muszą poprawnie odpowiedzieć. I jeśli uregulowanie prawne tej kwestii jest najpilniej oczekiwane przez tych, którzy uważają, że życie ludzkie jest dobrem, którym można dowolnie dysponować, zwłaszcza w momencie gdy staje się ono najbardziej kruche, słabe czy chore – wszystko to w imię utraconej godności – nie sposób nie wspomnieć, że właśnie godność przysługująca każdemu człowiekowi, niezależnie od jego stanu zdrowia czy aktualnych zdolności, jest fundamentem prawa³.

DEFINICJE

Przez testament biologiczny (testament życia), dyrektywy (dyspozycje) wyrażające wolę czy antycypowane deklaracje o jakości terapii rozumie się, ogólnie mówiąc, dokument, w którym można wyrazić wolę dotyczącą procesu leczenia czy pożądaných terapii w końcowej fazie życia. Dokument taki zostaje zredagowany i podpisany przez zdrową i świadomą osobę (*competent person*). Zawiera on preferencje i wskazania tejże osoby co do wysiłku terapeutycznego: czemu zgadza się być poddana i na jakie terapie nie wyraża zgody, gdyby na skutek poważnej i nieuleczalnej choroby lub wypadku utraciła świadomość i zdolność samodecydowania (stała się *incompetent person*)⁴.

Z góry należy zaznaczyć, że definicja przywoływanej w tym wypadku kompetencji jest dość niejasna. Zazwyczaj ma się na myśli przypadki śpiączki lub

³ Nie jest tu moim zadaniem określenie statusu ontologicznego osoby. Dlaczego jednak uważać śmiertelność wpisaną w jej naturę, czasami manifestującą się tak dramatycznie, jak dzieje się to w przypadku nieświadomego pacjenta, za pozbawioną godności? Ludzka egzystencja podlega biologicznej degradacji i zmierza ku śmierci. Śmiertelność jest częścią ludzkiej egzystencji i dlatego uczestniczy w ludzkiej godności. Umieranie czy śmiertelność ludzkiej natury nie są sprzeczne z ludzką godnością; zob. L. EUSEBI, *Dignita umana e bioetica. Sui rischi correlati all'assertito „diritto” di morire*, *Medicina e Morale* 3(2009), s. 401. I tak jak może ogarnąć nas zachwyt podczas kontemplowania człowieka – najdoskonalszej istoty na ziemi, tak samo może nas przeszyć oścień cierpienia przy kontemplowaniu ran niedoskonałości, jakie egzystencji tej istoty mogą towarzyszyć. Rita Levi-Montalcini – lekarz, embriolog i neurolog, laureatka Nagrody Nobla w dziedzinie medycyny z 1986 r., widzi w ludzkiej niedoskonałości i ułomności cechę właściwą istnieniu *homo sapiens*; zob. R. LEVI-MONTALCINI, *Elogio dell'imperfezione*, Milano 2002, s. 9-10 i 279-280.

⁴ Dokumenty takie pojawiły się pod koniec lat 60. ubiegłego wieku. I pojmowane były od samego początku nie jako narzędzie skutecznej obrony przed inwazyjną i uporczywą terapią, ale jako postulat prymatu ludzkiej wolności i autodeterminacji. Odwołując się do idei „naturalnej śmierci”, to znaczy odrzucając możliwość użycia osiągnięć medycyny w celu ratowania życia czy nawet leczenia, domagały się „prawa do śmierci”. Por. L. KUTNER, *Due Process of Euthanasia: The Living Will, a Proposal*, *Indiana Law Journal* 44(1969), s. 539-554.

stanu wegetatywnego. Nie są to jednak określenia diagnostyczne. Mówią nam one jedynie o skutkach powstałych w organizmie w wyniku zmian patologicznych. Nic nam nie mówią natomiast o samej patologii (ta dotyczy zazwyczaj centralnego układu nerwowego), która spowodowała stan wegetatywny czy śpiączkę, ani o jej nieodwracalności. Poza tym trudno jest oba stany uznać za terminalne. Dlatego w obu przypadkach istnieje ryzyko pozbawienia pacjenta tych terapii (terapii proporcjonalnych), które mogłyby okazać się korzystne i pomocne w odzyskaniu świadomości i poprawie zdrowia.

Testament biologiczny (*living will*) to dosłownie tłumacząc: „testament życia”. Precyzyjnie rzecz ujmując, jest to dokument zawierający wolę sygnatariusza, aby na wypadek utraty świadomości zaniechać w stosunku do niego użycia środków podtrzymujących życie. Podpisująca go osoba wyraźnie odrzuca – i to bez względu na to, czy znajdzie się w stanie terminalnym, czy nie – jakąkolwiek terapię i nie wyraża zgody na poddanie się leczeniu. Innymi słowy, jest to dokument, w którym pacjent żąda dla siebie prawa do naturalnej śmierci. Samo słowo testament przywodzi na myśl akt dysponowania posiadanym dobrem, mający w stosunku do innych osób moc wiążącą. Tak jak testament cywilny określa sposób użycia dóbr po śmierci jego sygnatariusza, tak samo testament biologiczny traktuje życie jako dobro posiadane, którym można dowolnie dysponować. Z tą jednak różnicą, że testament cywilny wchodzi w życie po śmierci sygnatariusza, natomiast testament biologiczny tę śmierć powoduje. Inaczej mówiąc, obowiązuje już za życia, a samo życie traktuje jako dostępne dobro rzeczowe.

Dyspozycje wyrażające wolę (*advance health care directives*) to dokumenty określające wskazania i preferencje pacjenta co do terapii i sposobu leczenia, jakiemu chce on być poddany. Dokument ten niekoniecznie zakłada zaniechanie jakiegokolwiek leczenia i – w konsekwencji – śmierć pacjenta. Wyraźnie odrzuca niektóre tylko opcje terapeutyczne, a w stosunku do personelu medycznego ma moc wiążącą.

Tym dwóm rodzajom dokumentów włoski komitet bioetyczny próbuje przeciwstawić antycypowane deklaracje preferencji terapeutycznych (*dichiarazioni anticipate di trattamento*)⁵. A to przede wszystkim z dwóch powodów. Po pierwsze, próbuje się obalić ideę, jakoby życie ludzkie mogło być przedmiotem indywidualnej i dowolnej decyzji (dlatego mówi się o preferencjach terapeutycznych). Po drugie, pragnie się dowieść, że wola pacjenta nie może być automatycznie i bezwarunkowo wiążąca dla personelu sanitarnego (dlatego nie dyspozycje, a deklaracje). W takim dokumencie zdrowa i świadoma osoba wyraża swoje oczekiwania i pragnienia co do sposobu leczenia, jakiemu chciałaby być poddana, gdyby na wypadek utraty świadomości nie była już w stanie poinformować lekarza o osobistych oczekiwaniach.

⁵ COMITATO NAZIONALE PER LA BIOETICA, *Dichiarazioni anticipate di trattamento*, http://www.governo.it/bioetica/testi/Dichiarazioni_anticipate_trattamento.pdf [dostęp: 10 IX 2009].

Na koniec wspomnę o upoważnieniu (*durable power of attorney*), na podstawie którego można wyznaczyć osobę pełnomocnika – reprezentanta prawnego (*proxy decision maker*), podejmującą w imieniu sygnatariusza wiążące decyzje, gdyby ten nie był już w stanie zdecydować o sposobie leczenia, jakiemu ma być poddany. Takie upoważnienie może wchodzić w skład dokumentów, o których powyżej wspomniałem.

JAKI SAMODETERMINIZM?

Dyskusja dotycząca testamentu biologicznego, jakkolwiek złożona i absorbująca szeroko rozumiany świat filozofii, medycyny, polityki i prawa, jest budowana bez wątplenia na podstawowym założeniu: wolności rozumianej jako nieograniczona autonomia i zdolność do absolutnego samostanowienia. Każdy, kto domaga się prawnego uregulowania tej kwestii, wychodzi z założenia, że człowiek jest najdoskonalej wolny, kiedy może wybrać pomiędzy własnym życiem a śmiercią. Tym samym „prawo do śmierci” rozumiane jest jako niezbywalne prawo każdego człowieka. Właśnie takie pojmowanie wolności daje możliwość i rodzi potrzebę wpisania w ramy prawne kwestii testamentu biologicznego.

Czy rzeczywiście człowiek jest na tyle wolny, aby móc wybrać własną śmierć? Czy człowiek najdoskonalej realizuje siebie samego, decydując o zakończeniu własnego istnienia? – i zupełnie nie uważam tego pytania za retoryczne. I dalej: czy rzeczywiście mój szacunek względem drugiej osoby zostanie najpełniej okazany, kiedy pozwolę, aby na własną prośbę nie była ona leczona ani poddana terapii ratującej życie? I w końcu, czy człowiek, decydując się na śmierć i świadomie ją wybierając, może żądać, aby inni, powiewając dumnie sztandarami wolności, uszanowali jego wolność i zadali mu śmierć? Podejmując te kwestie, nie zamierzam prowadzić metafizycznej dyskusji na temat wolności ani analizować, jak jest ona ukazana w kodeksie prawa – brak mi w tym zakresie wystarczających kompetencji. Zastanawia mnie jednak, jak jest rozumiana i pojmowana wolność przez tych, którzy domagają się testamentu biologicznego. Jakie samostanowienie chcą oni promować? I czy aby na pewno testament biologiczny jest promocją wolności?

Już na pierwszy rzut oka nie tylko wytrawny filozof, ale także uważny obserwator powie, że życie ludzkie jest dobrem, którym nie możemy dysponować. Nie sprawia najmniejszych problemów udowodnienie takiego stwierdzenia, jeśli chodzi o życie innych. „Nie zabijaj” jest podstawą obowiązującego prawa. I mimo że historia, począwszy od Kaina, pełna jest morderców i ich mniej lub bardziej niewinnych ofiar, ludzkości przyświeca idea szacunku dla życia drugiej osoby. Aktualna dyskusja na temat kary śmierci czy pokoju na świecie jest tego dowodem. Nawet zasada obrony własnej nie zaprzecza tej idei.

Co jednak, jeśli zapytamy o możliwość dysponowania własnym życiem? Czy w imię wolności osobistej człowiek może zdecydować nie tylko, jak żyć,

ale jak i kiedy własne życie zakończyć? Zabójstwo osoby, nawet za jej zgodą, czy podżeganie do samobójstwa są prawnie sankcjonowane. A więc nie istnieje „prawo do śmierci” i żaden człowiek nie jest na tyle wolny, aby innych – nawet za ich zgodą – uśmiercać. Weźmy również pod uwagę przypadek osoby ratującej niedoszłego samobójcę: doświadczony pływak ratuje tonącego w nurcie rzeki, strażacy ratują osobę, która rzuciła się albo chce rzucić się z okna, płukaniu żołądka zostaje poddany ten, kto zażył garść środków nasennych, do szpitala natychmiast zostaje odwieziony ten, kto próbując popełnić samobójstwo, zadał sobie poważną ranę z broni palnej.

W tych i podobnych przypadkach ten, kto nie dopuścił, aby w imię wolności życie ludzkie zostało unicestwione, nie popełnił żadnego przestępstwa. Wręcz przeciwnie, kto ogranicza wolność samobójcy i uniemożliwia, aby ten w imię osobistej wolności odebrał sobie życie, uznany zostaje za bohatera. W każdym razie gest ratujący życie samobójcy zostanie uznany za godny pochwały. Czy ktoś z nas domagałby się kary dla człowieka, który używając siły albo wręcz przemocy, nie przyzwolił, aby prawo do samodeterminacji przeobraziło się w czyn i zaowocowało samobójstwem?

Co więcej, brak inicjatywy i pasywna postawa świadka w obliczu samobójstwa są często oceniane negatywnie i mogą być podstawą pociągnięcia go do odpowiedzialności karnej. Jak bowiem ocenimy lekarza, który zaniedbał obowiązku ratowania życia, czy – sytuacja dobrze nam znana – więziennego strażnika, który nie dopilnował skazanego i pozwolił, aby ten popełnił samobójstwo?

Wydawać by się więc mogło, że życie ludzkie, własne czy innej osoby, nie stanowi dobra, którym można dowolnie dysponować. Czy ktoś ośmieliłby się stwierdzić, że zapobieżenie samobójstwu młodej osoby stanowiłoby naruszenie jej wolności, rodzaj przemocy i nieposzanowanie prawa do samodeterminacji („prawa do śmierci”)? Dlaczego więc „prawo do śmierci” nie przysługuje młodemu, inteligentnemu, bogatemu człowiekowi, a o prawo takie postuluje się dla nieświadomego pacjenta, który podpisał testament biologiczny? Obaj optują za zakończeniem własnej egzystencji, lecz opcja pierwszego uważana jest za bezmyślne szaleństwo, chorego zaś za jak najbardziej usprawiedliwione żądanie. Czyli to nie wolność i prawo do samodeterminacji leżą u podstaw testamentu biologicznego i „prawa do śmierci”. Gdyby źródłem wprowadzenia tych rozwiązań miałyby być zasada absolutnej wolności w decydowaniu o własnym życiu i śmierci, należałoby w równym stopniu uszanować tak wolność młodego samobójcy, jak i schorowanego, nieświadomego starca.

A nawet bardziej młodzieńca niż starca. Bo to człowiek młody wydaje się bardziej wolny niż pacjent, którego wolność i zdolność do podejmowania racjonalnych decyzji mogą być przez chorobę, ból i cierpienie poważnie nadwężone. To właśnie gdy jest się u kresu życia, kiedy choroba i samotność stają się ciężarem nie do udźwignięcia, łatwiej jest o pochopną decyzję, a śmierć staje się bardziej pożądana. Młody człowiek, decydując się na samobójstwo, ma o wiele więcej możliwości, aby taką decyzję racjonalnie przeanalizować. To on

jest o wiele bardziej wolny niż zniewolony przez chorobę pacjent. A jednak to właśnie jego wolność i „prawo do śmierci” są podawane w wątpliwość. Realizacja tej wolności poprzez samobójstwo jest powszechnie nieakceptowana. Dziwne, że wręcz przeciwną postawę zajmuje się wobec nieświadomego pacjenta: jego wolność uważa się za niczym nieograniczoną i „prawo do śmierci” zostaje mu przyznane. Czyli to nie w imię wolności postuluje się „prawo do śmierci”. To nie samodeterminizm leży u podstaw testamentu biologicznego. Jeśli inaczej rozumie się wolność i wynikające z niej prawa przysługujące określonym grupom osób, logika wymaga, aby znaleźć inne kryterium niż samodeterminizm, w imię którego przyznaje się „prawo do śmierci” jedynie nieświadomemu pacjentowi, a zdrowego człowieka takiego prawa się pozbawia. Tylko temu pierwszemu, w imię wolności, chce się zagwarantować „prawo do śmierci”. Prawo drugiego jest negowane: uważa się, że nie jest on na tyle wolny, aby móc wybrać własną śmierć⁶.

Jeśli chodzi o wolność i wynikające z niej „prawo do śmierci”, ciekaw jestem, jak zostałyby rozwiązany przez zwolenników testamentu biologicznego problem pacjenta, który w imię osobistej wolności nie tylko nie odrzuca terapii ratującej życie, ale wręcz przeciwnie, bezwarunkowo się jej domaga. Skoro uważa się, że człowiek jest na tyle wolny, aby w testamencie biologicznym wybrać własną śmierć, jak ustosunkować się do postawy tego, kto za wszelką cenę wybiera życie i żąda, aby pozostać podłączonym do maszyn podtrzymujących je, nawet jeśli nosiłoby to znamiona uporeczywej terapii? Czy wolność, skoro służy wyborowi śmierci, służyć też może wyborowi życia? A może jesteśmy wolni tylko w wyborze śmierci, ale już nie życia? I dalej, czy w rozważanym przez nas przypadku lekarz musi bezwzględnie uszanować pisemnie wyrażoną dyspozycję pacjenta ratowania życia za wszelką cenę, to znaczy nawet wtedy, gdy według jego oceny pozbawione by to było jakiegokolwiek sensu?⁷

⁶ Czy obowiązek zakładania kasku i zapinania pasów bezpieczeństwa jest ograniczeniem wolności osobistej? Dlaczego zabrania się użytkownikowi dróg publicznych wolnego podjęcia ryzyka utraty życia? Dlaczego usiłuje się chronić jego życie nawet wbrew jemu samemu? Czy ktoś uznałby za etycznie godne i dopuszczalne zadanie śmierci ojcu, który – w pełni świadomy – wyraziłby pisemną zgodę na przeszczep jego organów choremu synowi? Prof. Eusebi zauważa, że zasada autonomii i prawo do samodeterminacji nie pozwalają i nie usprawiedliwiają wyboru zakończenia własnej egzystencji czy to w sposób aktywny (przez podjęcie odpowiednich kroków ku temu), czy pasywny (przez zakazanie interwencji ratującej życie); zob. L. EUSEBI, *Il principio di autonomia. prospettive di una ricostruzione non orientata in senso eutanastico*, *Medicina e Morale* 6(2006), s. 1147-1161.

⁷ Wyrażenie preferencji co do dalszej terapii może sprawić bezwarunkowe związanie lekarza decyzyjną czy wolą pacjenta. Art. 4 *Ustawy o zawodach lekarza i lekarza dentysty* nakłada na lekarza obowiązek wykonywania zawodu „zgodnie ze wskazaniami aktualnej wiedzy medycznej, dostępnymi mu metodami i środkami zapobiegania, rozpoznawania i leczenia chorób, zgodnie z zasadami etyki zawodowej oraz z należytą starannością”.

«QUALITY OF LIFE»

Trudno nie zauważyć – mam nadzieję, że udało mi się to ukazać – że żądanie wprowadzenia testamentu biologicznego, poprzez który w imię wolności osobowej ma się zamiar egzekwować „prawo do śmierci”, ogranicza się tylko do przypadków nieświadomych osób i obowiązywać miałyby wyłącznie w kontekście szpitalnego łóżka czy umierającego pacjenta. Poza nim tracą sens i nie obowiązują już slogany typu: „nie ja pchałem się na ten świat, niech mi przynajmniej będzie można zdecydować o jego opuszczeniu”, „jeśli istnieje prawo do życia, istnieć też musi prawo do śmierci”, „prawo do życia nie może zmuszać do życia wbrew własnej woli”. Slogany, które robią wrażenie na oddziale intensywnej terapii, ale których nikt nie odważyłby się postulować w innych sytuacjach. Obawiam się, że to nie wolność osobowa, ale kryterium jakości życia leży u podstaw żądania wprowadzenia instytucji testamentu biologicznego. Bo jak próbowałem wykazać, kryterium wolności, zasada samodeterminacji i wynikające z nich „prawo do śmierci” dotyczą nie wszystkich ludzi, a tylko nieświadomych pacjentów.

W imię wolności „prawo do śmierci” powinno być przyznane tak młodemu człowiekowi, jak i schorowanemu pacjentowi. Ale skoro temu pierwszemu prawa tego się odmawia, musi istnieć inna podstawa ograniczająca „prawo do śmierci” tylko do przypadków nieświadomego pacjenta. Ewidentnie dzieje się tak dlatego, że życie ludzkie w końcowych jego fazach uznawane jest za życie mało wartościowe i dlatego niegodne, aby je ratować. Kryterium jakości życia mówi: życie młodej osoby uważane jest za życie wartościowe – należy je chronić i szanować, życie nieświadomego starca nie ma już takiej wartości – można je zakończyć. Być może to właśnie ocena jakości życia i uznanie go za niegodne, aby je kontynuować, bo chore czy poważnie upośledzone, leży u podstaw żądań wprowadzenia testamentu biologicznego i usankcjonowania „prawa do śmierci”.

Należy przy czym zauważyć, że wartość tego życia nie jest oceniana przez samych zainteresowanych. Za mało wartościowe uznaje swoje życie schorowany starzec podpisujący testament biologiczny. Ale i niedoszły samobójca tak samo musi oceniać własną egzystencję, skoro chce ją zakończyć. Także i on uważa swoje życie za niegodne, aby je kontynuować. Z osądem pierwszego zwolennicy testamentu się zgadzają. Osąd drugiego odrzucają i uważają za błędny: jego wolność podlega ocenie społecznej i jest przez nią ograniczana. A więc zdrowy, młody człowiek nie jest na tyle wolny, aby własne życie uznać za mało wartościowe i domagać się dla siebie „prawa do śmierci”. Jego ocena jest konfrontowana z oceną społeczną i musi się z nią pogodzić. Tak więc to ocena społeczna, nawet nie osobista, co do jakości danego życia rodzi rozszczenia testamentu biologicznego. To nie osobowa wolność, ale uznanie życia za bezwartościowe i pozbawione godności prowadzi do postulatu wprowadzenia testamentu biologicznego. Dlaczego życie, którym wcześniej nie można dysponować, nagle staje się dobrem dysponowalnym? Właśnie dlatego, że zmieniła się radykalnie ocena jego wartości i godności. Wybór własnej śmierci, uważany

za absurd i tragedię w przypadku młodej osoby, staje staje czymś naturalnym i etycznie godnym, jeśli dotyczy nieświadomego pacjenta. Co więcej, żąda się, aby taki wybór stał się przysługującym mu prawem.

NATURA, ŻYCIE, WOLNOŚĆ

Pragnę na koniec wspomnieć o związku, jaki zachodzi między naturą, życiem a wolnością. Uważam za poprawną definicję, która widzi osobę jako substancjalną jedność duszy i ciała. Człowiek to jedność elementu materialnego i duchowego (element duchowy jest jego formą substancjalną)⁸. Człowiek, dopóki żyje, podlega nieustannemu procesowi stawania się, doskonalenia się, rozwoju i wzrostu. Celem tego procesu jest coraz pełniejsza manifestacja i realizacja ludzkiej natury. Jest to proces, w którym człowiek dąży w sposób aktywny do coraz pełniejszego spełniania się: stawania się tym, do czego jest predysponowany ze swojej natury, czyli stawania się coraz bardziej człowiekiem. W tym procesie intelektualne poznanie, wola i wolność odgrywają istotną rolę. To właśnie te własności, mające swój substrat w duchowo-cieleśnym podmiocie, jakim jest człowiek, powinny umożliwić coraz doskonalszą aktualizację samego podmiotu.

Wolność ludzka to nie tylko zdolność wyboru określonego dobra czy sposobu postępowania, ale to przede wszystkim zdolność podjęcia decyzji dotyczącej siebie samego i własnej egzystencji. *Quam primum* wolność należy uznać za zdolność wyboru tych celów, które człowieka budują i najpełniej go realizują⁹. Takie pojmowanie wolności pozwala stwierdzić, że najdoskonalsze wykorzystanie ludzkiej wolności wiąże się z doskonaleniem człowieka.

W konsekwencji wolność może być dobra lub zła, a ocena wolności zależy od tego, czy respektuje ona ludzką naturę¹⁰. Człowiek jest ograniczony ludzką

⁸ Łatwo zauważyć, że wśród aktów, które wylaniają ludzkie „ja”, są także akty bezwzględnie duchowe. Ale chociaż są to akty typowe dla człowieka, bogactwo istnienia osobowego nie ogranicza się tylko do nich.

⁹ Wolność to nie tylko indyferentyzm w obliczu dwóch przeciwnych możliwości. To nie tylko warunek konieczny, aby stać się podmiotem moralnym, odpowiedzialnym za własne postępowanie, podlegającym moralnej ocenie, zasługującym na pochwałę czy naganę. Wolność nie tylko gwarantuje konotację etyczną ludzkiego postępowania. Wolność nie jest dana tylko po to, aby móc człowieka określić jako dobrego czy złego, sprawiedliwego czy niesprawiedliwego. Wolność to przede wszystkim zdolność ontologiczna i antropologiczna: wolność dana jest po to, aby człowiek mógł realizować siebie samego, doskonalic własną naturę, dokończyć to, co istnieje jeszcze w możliwości. To wolność pozwala człowiekowi stać się twórcą i sprawcą (choć nie stwórcą) siebie samego. Człowiek jest wolny, aby doskonale wybrać siebie samego i określić projekt na własną egzystencję. Stąd też ryzyko błędnego pojęcia i wykorzystania wolności.

¹⁰ Wybór własnej śmierci na pewno jest wyrazem ludzkiej wolności (dlatego podlega ocenie moralnej), ale nie jest wyborem najdoskonalszym. Kategoria „doskonałej wolności człowieka” wynika z doskonałego spełnienia ludzkiej natury. Celem ostatecznym każdego człowieka jest *suam perfectionem adimpleri*, czyli doskonała realizacja człowieczeństwa. Wszystkie cele po-

naturą i to natura określa jego wolność. Pytając o wolność człowieka, należy pytać o jego naturę, gdyż to natura definiuje i wyznacza ramy wolności danego bytu, a życie tego bytu jest nieodzownym warunkiem wolności. Dlatego tylko poprawna antropologia umożliwi poprawne pojęcie wolności¹¹.

Wypaczmy ludzką wolność, jeśli pojmiemy ją jako absolutną wolność do jakiegokolwiek wyboru. Tak bowiem jak człowiek ze swej natury jest bytem uwarunkowanym i ograniczonym, tak samo i jego wolność nie jest absolutna, ale ograniczona na wiele sposobów. Przede wszystkim zaś jest ograniczona ludzką naturą. Wolność człowieka zatem nie może być pojmowana jako kaprys pozabawiony sensu, ale jako rozumne realizowanie własnej natury, stopniowe doskonalenie tego dobra, jakim jest ludzka egzystencja, dążenie *at bonum*. To właśnie w tym sensie wolność jest ograniczona – tym, czym sam człowiek jest i czym ma się stawać. Tylko tak ograniczona wolność ludzka osiągnie swój cel i nie stanie się przyczyną deformacji samego człowieka. Takie ograniczenie nie anuluje wolności, ale doskonale odzwierciedla fakt, że jest określona przez przymiotnik „ludzka”¹².

Dlatego „testament biologiczny”, określenie czy wybór własnej śmierci, jest degeneracją ludzkiej wolności. Jest jej nadużyciem, gdyż wybierając własną śmierć, człowiek odrzuca i unicestwia własną naturę i nieodwracalnie przerywa proces doskonalenia się (bycia człowiekiem), któremu to właśnie wolność miała służyć. Testament biologiczny, w którym wybiera się własną śmierć, jest całkowitym przeciwieństwem ludzkiej wolności: w imię wolności zamiast doskonalić się, człowiek rezygnuje z bycia człowiekiem i unicestwia siebie samego.

Trudno jest mi się zgodzić ze stwierdzeniem, że najdoskonalszym wyrazem wolności jest wybór własnej śmierci poprzez odrzucenie terapii ratującej życie¹³. Dokonawszy bowiem takiego wyboru, przestaje się być człowiekiem i nie jest się już wolnym, aby ponownie wybrać życie. Śmierć, tak jak jest zaprzeczeniem samego życia, jest zaprzeczeniem i końcem samej wolności. Ratując niedoszłego samobójcę, nie tylko ratuję jego życie, ale przywracam mu wolność. Śmierć jest decyzją, która definitywnie uniemożliwia podjęcie jakiegokolwiek innej decyzji: skazuje człowieka na nie-wolę. Czyżby można było uznać, że wybierając własną śmierć, promuje się wolność? Wręcz przeciwnie, wybór

średnie są podporządkowane temu ostatecznemu celowi. Określa on granice wolności, która właśnie na niego jest ukierunkowana.

¹¹ Nie każdy projekt budowania człowieczeństwa podjęty w sposób wolny odpowiada potrzebom i wymogom ludzkiej natury, ale tylko taki, który uwzględnia ontologiczną prawdę o człowieku. W konsekwencji odpowiedź na pytanie, czym jest ludzka wolność, zakłada jakieś rozumienie ludzkiej natury.

¹² Wolność człowieka podlega ograniczeniom ludzkiej egzystencji, poznania, woli czy zdolności.

¹³ Bo choć można wybrać formę zejścia z tego świata, co także jest wyrazem wolności, pozostaje pytanie: czy forma śmierci, którą wybrano, respektuje naturę człowieka. Jeżeli nie, to wówczas zasługuje na ocenę negatywną i jest moralnie niedopuszczalna.

taki jest nieodwracalnym unicestwieniem wolności. Właśnie dlatego, że nieodwracalny, wybór śmierci jest radykalnym zaprzeczeniem wolności.

W związku z tym samodeterminizm, mimo że często postuluje się tezę wprost przeciwną, nie usprawiedliwia ani nie tłumaczy wyboru własnej śmierci¹⁴. Co więcej, taki wybór wydaje się czymś nielogicznym. Odwołując się bowiem do zasady autonomii, samego siebie identyfikuję jako podmiot wolny, zdolny racjonalnie poznać określone dobro, a następnie świadomie je wybrać. Taki wolny podmiot, wybierając własną śmierć, rezygnuje z bycia wolnym podmiotem¹⁵. W związku z tym uważam, że testament biologiczny kryje w sobie realne ryzyko negacji tej wolności i autonomii, którą na pierwszy rzut oka pragnie promować.

ZAKOŃCZENIE

Pacjent na prawo żądać dla siebie najbardziej odpowiedniej i skutecznej terapii. Lekarz ma obowiązek za pomocą takiej terapii ratować życie ludzkie. Pacjent ma też prawo terapię odrzucić czy domagać się jej zaprzestania, jeśli w dialogu z personelem leczącym oraz w zgodzie z własnym sumieniem i z przekonaniem uzna ją za uporczywą. Ale nie należy, akcentując unilateralnie autonomię pacjenta, zapominać, że prawem lekarza jest, aby i jego autonomia została przez pacjenta uszanowana. Lekarz nie może być widziany jako bierny wykonawca wyrażonej pisemnie woli pacjenta. Ten zaś nie może uważać siebie za osobę wydającą polecenia co do terapii czy medycznych praktyk, jakim chce, a jakim nie chce być poddany. Relacja lekarz – pacjent zakłada swego rodzaju równowagę i szacunek dla przekonań, sumienia, kwalifikacji i uprawnień obu zaangażowanych w nią osób. Tylko współpraca lekarza i pacjenta może dać medycznie i etycznie pożądane efekty.

Kiedy jedna ze stron wychodzi z bezwarunkowym i wyrażonym nie w terapeutycznym dialogu, ale we wcześniej zredagowanym dokumencie żądaniem śmierci i uważa nawet, że to żądanie nakłada na lekarza obowiązek zaniechania terapii ratującej życie (i tym samym przyczynienia się do śmierci chorego), zdajemy sobie sprawę, że medycyna, która jest służbą zdrowiu, legła w gruzach.

Pacjent żądający w imię własnej autonomii odrzucenia terapii ratującej życie nie może zapominać, że zasada autonomii nie anuluje obiektywnej prawdy

¹⁴ Co nie znaczy, że określone limity terapii nie mogą być uznane. Powstrzymując się od uporczywej terapii, lekarz nie wybiera śmierci pacjenta, ale akceptuje ograniczoność i kruchłość ludzkiej egzystencji i nieskuteczności wysiłku terapeutycznego. Jest to dowodem, że ludzka wolność nie jest absolutną samowolą, ale jest określana przez naturę.

¹⁵ Chcę tylko pokazać, do czego może prowadzić idea niczym nieograniczonej wolności: do negacji wolności w imię wolności! Wybór własnej śmierci, zamiast promować, niesie w sobie ryzyko destrukcji ludzkiej wolności. Tylko uznanie realnej, uniwersalnej i obiektywnej natury ludzkiej jest szansą na ocalenie człowieka i jego wolności.

o wartości jego istnienia, z którą lekarz musi się skonfrontować¹⁶. Personel sanitarny ma moralny obowiązek pytać nie tylko o wskazania zawarte w testamencie biologicznym, ale o terapię, która najpełniej uszanuje nie te wskazania, ale życie pacjenta¹⁷. Tak więc kwestia „kto decyduje” jest drugorzędna w stosunku do pytania o dobro pacjenta.

Wprowadźmy instytucje testamentu biologicznego, ale niech mi wówczas będzie wolno mówić o niej jako o eutanazji, już nie aktywnej czy pasywnej, ale medycznej. Złożymy w ręce lekarza ten zawsze tragiczny, nawet jeśli przez pacjenta pożądaný obowiązek zaprzestania ratowania życia ludzkiego, choć zwolennicy testamentu biologicznego nazwą go przywilejem uchronienia ludzkości od cierpienia, bólu i choroby. W przysiędze Hipokratesa uroczyste się ślubuje: nikomu, nawet na żądanie, nie podam śmiertelnej trucizny ani nikomu nie będę jej doradzał¹⁸. Czyż testament biologiczny nie jest radykalnym sprzeniewierzeniem się lekarskiemu powołaniu: ze strażnika życia i zdrowia w siewcę śmierci. Oczywiście w imię współczucia, aby uchronić od daremnego cierpienia i aby samemu nie być odpowiedzialnym za przedłużanie tego cierpienia. Uważam, że nie można tego zaakceptować, nawet jeśli czasami, na pewno nie często, a już na pewno nie zawsze pacjent się tego domaga.

Nie da się pogodzić testamentu biologicznego ani z szacunkiem dla chorego pacjenta i jego wolności, ani dla lekarskiego powołania. Wielowiekowa tradycja uczy nas, że lekarz zawsze stał po stronie zdrowia i życia. Przejście na stronę śmierci oznacza kres medycyny pojmowanej jako służba zdrowiu.

Choć nie da się ukryć, że to właśnie postęp medyczny przyczynił się do pojawienia problemów wcześniej nieznaných. Dziś medycyna musi zapłacić cenę

¹⁶ Negacja prawdy prowadzi do relatywizmu moralnego. A wtedy wola pacjenta staje się oczywiście walorem, jaki można bezwarunkowo promować. Rzykując, że albo wola słabszego zostanie nieusznanowana, albo relacja lekarz – pacjent stanie się czystym kontraktem. Ale – jak już wspominałem – odwołanie się do zasady autonomii zakłada, że uznaje się pacjenta za podmiot moralny. Przedmiotowe traktowanie go nie wchodzi w grę, wybór leczenia nie może być konsekwencją wskazań zawartych w testamencie biologicznym, ale musi się zrodzić w dialogu lekarz – pacjent, w którym obaj muszą się konfrontować i zdecydować o wyborze najodpowiedniejszej terapii. W przypadku nieświadomego pacjenta konfrontacja ta jest rzeczywiście utrudniona. Dlatego lekarz, znając i mogąc najtrafniej ocenić sytuację patologiczną pacjenta, zanim podejmie się leczenia czy zadecyduje o jego zaniechaniu, musi uwzględnić wskazania testamentu biologicznego, ale nie musi się im biernie poddać. Wtedy bowiem nie doszłoby do relacji międzyosobowej. Pacjent nie byłby podmiotem, z którym można wejść w relację, ale chorym ciałem, które traktuje się przedmiotowo, a lekarz i medycyna pojmowane byłyby tylko i wyłącznie jako zbiór czysto technicznych kompetencji i sztuka dokładnego wykonania wybranych przez pacjenta procedur.

¹⁷ Czysta kategoria wolności jest fikcją, bytem czysto intencjonalnym, który w rzeczywistości nie istnieje. Wolność jest zawsze czyjaś: jest wolnością człowieka, narodu czy Boga. Nie ma wolności jako takiej! Stąd człowiek jest wolny zawsze tylko jako człowiek, innymi słowy: na miarę człowieka. Respektując człowieka, tym samym wyrażam szacunek dla jego wolności.

¹⁸ W przyrzeczeniu lekarskim ślubuje się służyć życiu i zdrowiu ludzkiemu, według najlepszej wiedzy przeciwdziałać cierpieniu i zapobiegać chorobom, a chorym nieść pomoc bez żadnych różnic.

sukcesu: zaakceptować nawet negatywne skutki rozwoju i rozsądnie stawić im czoło. Ale nie eliminuje się choroby, do niedawna śmiertelnej, pozwalając, aby chory pacjent umarł jak najszybciej, nadając tym samym medycynie wątpliwy przywilej bycia „trybunałem śmierci”¹⁹. Byłoby to przerażającym oszczeniem ludzkiego oblicza medycyny. Niestety, muszę stwierdzić, że coraz częściej słyszy się głosy domagające się szybkiego pójścia właśnie w tym kierunku. Oby znalazł się ktoś, kto skutecznie powstrzyma te dążenia. Mam nadzieję, że nie jest za późno i stać nas jeszcze na chwilę poważnej refleksji nad medycyną – sztuką powstałą, aby służyć życiu.

RIASUNTO

Il testamento biologico. Di quale autodeterminismo si tratta?

Il principio dell'autodeterminazione ha una sua intrinseca forza espansiva: se posso autodeterminarmi nel dire di no a una terapia, perché non posso autodeterminarmi nel dire sì al suicidio assistito? E perché la mia autodeterminazione andrebbe riconosciuta valida solo in contesti patologici estremi e non in ogni qualsiasi situazione, in cui a mia discrezione io voglia porre fine alla mia vita? Non sono domande esagerate o provocatorie: se ne discute con tutta serietà in diversi Paesi europei.

Słowa kluczowe / Key words:

Bioetyka, autodeterminizm, testament biologiczny
Bioethics, self-determination, Biological Testament

¹⁹ Czy to tylko czarny scenariusz? Być może. Czyż aborcja nie jest formą eutanazji? A przyzywana już coraz częściej eutanazja niemowląt? Koło się zamyka, gdy żąda się przyznania „prawa do śmierci” nieświadomemu pacjentowi. Spartanie przynajmniej nie obarczali lekarza obowiązkiem przyspieszenia śmierci poważnie upośledzonych dzieci czy schorowanych starców.

SYLWIA POGODZIŃSKA

SPORT JAKO DROGA DOSKONALENIA CZŁOWIEKA

Niezbywalna godność i jedność psychofizyczna człowieka domagają się uznania również na terenie aktywności sportowej. Niedopuszczalne jest twierdzenie, że szacunek dla osoby ludzkiej jest uzależniony od jej wyników czy sukcesów sportowych. Takie ujęcie byłoby niczym innym jak tylko uprzedmiotowieniem człowieka z równoczesną absolutyzacją sportu jako dziedziny działalności, w ramach której człowiek może wypracować sobie godność¹. Jest to podstawowe niebezpieczeństwo sportu, który „może być zarówno obszarem realizacji najwyższych wartości humanistycznych i personalistycznych, ale też posiada wszelkie potencje ku temu, aby być skierowanym przeciwko dobru człowieka: jego godności, wolności, aby być zaprzeczeniem samego siebie”². Sport bowiem ma służyć człowiekowi – nie odwrotnie.

Tylko aktywność sportowa, której człowiek jest podmiotem – choć przedmiotowo poddany doskonaleniu sportowemu – służyć może chrześcijańskiemu zdążaniu ku świętości i doskonałości. Zadaniem bowiem człowieka jest, „aby poprzez zaangażowanie w realizację wartości tego świata dążyć do zbawienia”³. Życie chrześcijańskie jest więc ciągłym zabieganiem o świętość, również

¹ Por. A. GRYGLEWICZ, *Humanizm sportu – co to oznacza?*, w: M. BARLAK (red.), *Personalistyczna wizja sportu*, Warszawa 1994, s. 167.

² Z. DZIUBIŃSKI, *Kościół katolicki wobec współczesnego sportu wyczynowego*, w: tenże (red.), *Sacrum a sport*, Warszawa 1996, s. 63.

³ Tenże, *Kultura somatyczna w katolickim systemie wartości*, w: M. BARLAK, Z. DZIUBIŃSKI (red.), *Kościół a sport*, Warszawa 1995, s. 111.

na terenie sportu. Można bowiem dostrzec, że poprzez wysiłek sportowy- człowiek może pracować nad doskonałością nie tylko fizyczną, ale i duchową⁴.

Zostanie tutaj podjęta kwestia sportowej metaforyki zawartej w Piśmie Świętym w celu ukazania biblijnych podstaw mówienia o sporcie. Rozważony zostanie sposób ukazania aktywności sportowej w odniesieniu do życia chrześcijańskiego.

Świadomość powszechności sportu i kryzysu, jaki współcześnie go dotyka, zmusza do dokładniejszego przyjrzenia się współczesnej aktywności sportowej. Celem będzie dostrzeżenie tak pozytywnych, jak i negatywnych jej aspektów.

Rola, jaką sport odgrywa w życiu człowieka, umożliwiając jego integralny i harmonijny rozwój, popularność aktywności sportowej – tak czynnej, jak i biernej – ale także negatywne jej przejawy są impulsem do tego, by sport cieszył się dużym zainteresowaniem również ze strony Kościoła. Przedmiotem refleksji będzie zatem ukazanie wypowiedzi Kościoła na temat sportu, a także przedstawienie wniosków płynących z tego nauczania.

I. METAFORY SPORTOWE W PIŚMIE ŚWIĘTYM

Szukanie podstaw w Piśmie Świętym dla mówienia o sporcie nie jest rzeczą prostą. Nie można bowiem doszukiwać się w Biblii wypowiedzi wprost dotyczących sportu i mu poświęconych. Ścisła tematyka sportowa, a więc podnoszenie takich kwestii jak na przykład geneza sportu, jego rozwój, typologia, zagrożenia czy rola, jaką odgrywa w życiu człowieka, nie wchodzi w obszar problematyki biblijnej. Nawet jeśli w tekście Pisma Świętego można odnaleźć nawiązania do sportu, o czym będzie mowa później, to jednak zawsze są one próbą ukazania innej rzeczywistości lub ilustracją pouczeń moralnych. Wydaje się to naturalne – Biblia przecież nie miała być wykładnią nauki o kulturze fizycznej i taką nigdy nie była. Należy zauważyć, że tekst natchniony „wskazuje na cele religijno-eschatologiczne człowieka, które może on realizować w jedności z Bogiem”⁵, a wszelkie odwołania do sportu są temu podporządkowane.

Odwołując się w podejmowanych rozważaniach do Pisma Świętego, należy powrócić do omówionej już w poprzednim rozdziale godności człowieka, płynącej ze stworzenia go na obraz i podobieństwo Boga. Ujmowanie człowieka jako całości psychofizycznej oraz dostrzeżenie jego wyjątkowej i niezbywalnej wartości, a także wskazanie doskonalenia i dążenia do świętości jako jego powołania stanowi podstawę dla mówienia o sporcie w Piśmie Świętym. Można bowiem w kontekście omawianego tematu pokusić się o stwierdzenie, że biblij-

⁴ Por. M. GRACZYK, *Udział sportu w kształtowaniu moralnych doskonałości człowieka. Studium z teologii sportu*, w: M. BARLAK, Z. DZIUBIŃSKI (red.), *Kościół a sport*, dz. cyt., s. 77.

⁵ S. KOWALCZYK, *Elementy filozofii i teologii sportu*, Lublin 2002, s. 175; Z. DZIUBIŃSKI, *Kościół rzymskokatolicki a kultura fizyczna*, w: tenże (red.), *Drogi i bezdroża sportu i turystyki*, Warszawa 2007, s. 132.

ne początki historii człowieka są również początkiem refleksji nad kulturą fizyczną. Jako że w sporcie, „w którym chodzi o panowanie duszy nad ciałem”⁶, równie ważne jest integralne ujęcie ludzkiej natury jak i samo doskonalenie.

Biblijny opis stworzenia człowieka niesie ze sobą przesłanie dotyczące nie tylko szacunku należnego osobie ludzkiej, ale dotyka także sfery jego działania. Człowiek, stworzony na obraz Boga, otrzymał od Niego szczególne polecenie, by panował nad ziemią i czynił ją sobie poddaną (por. Rdz 1,28). Przez „ziemię” rozumie się głównie otaczający człowieka wszechświat, a dokładniej środowisko przyrodnicze, w którym żyje. Głębsza refleksja skłania jednak do stwierdzenia, że należy w niej widzieć także „cały świat widzialny, o ile może on znaleźć się w zasięgu wpływu człowieka i jego poszukiwań w celu zaspokojenia własnych potrzeb” (*Laborem exercens*, 4). Jeżeli przyjmuje się takie rozumienie, nie jest błędem twierdzenie, że również ludzka cielesność jest tym obszarem, nad którym człowiek powinien panować. Człowiek, stworzony z prochu ziemi (por. Rdz 2,7), jest powołany, by tą ziemią władać. Ma on za zadanie „uprawiać» swoje własne ciało, które jest częścią ziemi, a więc zajmować się kulturą fizyczną. Kultura, w tym kultura fizyczna została więc niejako zadana człowiekowi przez Boga już na początku stworzenia”⁷. Zgodnie z takim ujęciem doskonalenie człowieka, jego praca nad własnym ciałem i duchem, stanowi jego pierwsze zadanie. Błędne byłoby tutaj rozumienie tego jedynie jako nakazu. W istocie swojej wezwanie do czynienia sobie ziemi poddaną jest docenieniem człowieka i zaproszeniem go do kontynuowania dzieła stworzenia⁸.

Pytając o dalsze podstawy dla mówienia o sporcie w świetle Pisma Świętego, należy – pozostając jeszcze przy opisie stworzenia świata – odwołać się do ważnego dla podjętego tematu aspektu, a mianowicie odpoczynku (por. Rdz 2,2). W przesłaniu Pisma Świętego jest to czas szczególny. Dzień poświęcony na odpoczynek, związany z zakończeniem dzieła stworzenia, a jeszcze mocniej podkreślony poprzez zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa (Jan Paweł II, *Dies Domini*, 19 i 20), nabiera dla człowieka dużego znaczenia. „Skoro Bóg odpoczął po akcie stworzenia świata, to człowiek również powinien odpocząć po tygodniu pracy”⁹. Współcześnie jednak interpretacja odpoczynku nie jest jednoznaczna. Popularne jest rozumienie go jako niepodejmowanie żadnej aktywności, czyli przeciwstawienie go okresowi pracy. W innym ujęciu jest to „praktyka «weekendu», rozumianego jako cotygodniowy czas odpoczynku, przeżywanego nieraz z dala od stałego miejsca zamieszkania i związanego często z udziałem w różnych formach aktywności kulturalnej, politycznej lub sportowej” (*Dies Domini*, 4). Nie należy zapominać, że to, jak wygląda omawiany

⁶ Z. DZIUBIŃSKI, *Kościół rzymskokatolicki...*, art. cyt., s. 133.

⁷ A. SMOLEŃ, *O potrzebie odwoływania się do wiary rozumnej w naukowej refleksji o kulturze fizycznej*, w: Z. DZIUBIŃSKI (red.), *Wiara a sport*, Warszawa 1999, s. 144.

⁸ Por. Z. DZIUBIŃSKI, *Kościół rzymskokatolicki...*, art. cyt., s. 133.

⁹ S. KOWALCZYK, *Elementy filozofii...*, dz. cyt., s. 175.

wypoczynek, jaką przybiera formę i na ile angażuje człowieka, powinno być uzależnione przede wszystkim od wypełnienia nakazu świętowania, jaki spoczywa na wierzącym. „Nakaz świętowania nie wyklucza aktywnego odpoczynku, którym jest sport – pod warunkiem że nie narusza on swym charakterem podstawowego celu dni świątecznych”¹⁰.

W sferze samej aktywności sportowej wypoczynek stanowi jej nieodzowną część¹¹. Jest tym elementem, który pozwala zachować umiar i zapewnia równowagę pomiędzy wysiłkiem a regeneracją sił. Jako taki jest gwarantem prawidłowego podejścia do fizycznego doskonalenia, chroniąc człowieka przed przesadnym wysiłkiem i, co za tym idzie, wyniszczeniem organizmu.

Dla uzasadnienia kultury fizycznej w świetle Pisma Świętego wyjątkowe znaczenie mają wypowiedzi św. Pawła. Istotne dla rozważań o sporcie jest jego wezwanie do dbałości o ciało, które jest świątynią Boga (por. 1 Kor 3,16; 6,19). Zobowiązanie to domaga się nie tylko zaniechania czynienia zła w stosunku do ciała, ale wzywa także do takiego działania, które by to ciało chroniło, pielęgnowało i doskonaliło. Choć w Piśmie Świętym można znaleźć nawiązania do metafor sportowych, chociażby świadectwo tradycji organizowania igrzysk (por. 2 Mch 4,18) czy stosowanie nomenklatury sportowej (por. Mdr 4,2; por. Syr 4,28), to jednak dopiero św. Paweł dostrzega istotne rysy wysiłku sportowego i odnosi je do życia chrześcijańskiego. Sport staje się tym samym – obok pracy rolniczej i pasterskiej oraz działalności wojennej¹² – jedną z metafor, jakimi posługuje się Biblia. Walka, symbolizująca życie człowieka¹³, a także bieg, który – choć wcześniej pojawiał się na kartach Pisma Świętego, ale nie był jednak kojarzony z aktywnością sportową w ścisłym tego słowa znaczeniu¹⁴ – są tymi dwiema jej formami, do których Apostoł sięga najchętniej. Należy jednak zauważyć, że jego odwołanie do sportu nie ma charakteru zgłębiania jego natury czy analizy samej czynności sportowej. Uprzedzając dalsze rozważania, należy jedynie wyjaśnić, że w wypowiedziach Pawłowych każde nawiązanie do sportu nieodłącznie wiąże się z wiarą i życiem człowieka wierzącego. Jako takie ma ono zabarwienie głęboko religijne¹⁵.

W powszechnym rozumieniu sport w stosunku do religii czy wiary stanowi raczej temat peryferyjny. W bardziej radykalnym przekonaniu jest on tak daleki od obszaru, jakim powinna się zajmować refleksja chrześcijańska, że bez zbyt-niej przesady można by zaryzykować stwierdzenie, iż powinien być i jest jej

¹⁰ Tamże.

¹¹ Por. Z. DZIUBIŃSKI, *Kościół rzymskokatolicki...*, art. cyt., s. 133.

¹² Por. M.H. CONGOURDEAU, *O właściwe posługiwanie się metaforami sportowymi*, *Communio* 4(2006), s. 12.

¹³ Por. P. KASIŁOWSKI, art. cyt., s. 40; por. M.F. BASLEZ, *Antyczne chrześcijaństwo wobec kultury sportowej świata grecko-rzymskiego*, *Communio* 4(2006), s. 5.

¹⁴ Por. D. MOREAU, „*Biegnijcie, aby zwyciężyć*”. *Bieg wytrzymałościowy a życie chrześcijańskie*, *Communio* 4(2006), s. 24-25.

¹⁵ Por. P. KASIŁOWSKI, art. cyt., s. 40.

obcy. Takim przeświadczeniem przeczy św. Paweł, dla którego sport jest bardzo ważnym aspektem działalności człowieka. Warto zatem rozważyć okoliczności i motywację, dla której Apostoł używa metafor sportowych. Pozwoli to lepiej zrozumieć kontekst jego wypowiedzi, a w konsekwencji ukazać głęboki sens odwołania św. Pawła do sportu.

Fakt, że dla św. Pawła najważniejszym był Chrystus, a także wiara i życie prawdziwie chrześcijańskie, znajduje swoje odbicie również w jego wypowiedziach. W takim świetle nietrudno się domyślić, że także te jego słowa, które wiążą się ze sportem, w ostateczności wskazują na wymienione rzeczywistości. Nie zawsze będą one nazwane tak wyraźnie: metafora sportowa pojawi się zarówno w kontekście obrony przed atakiem na autorytet św. Pawła (por. Ga 2,1-2)¹⁶, jak i na przykład w perspektywie jego zbliżającej się śmierci (por. 2 Tm 4,6-8)¹⁷. Również uzasadnienie zastosowania właśnie takiej metaforyki odsłania jej zasadniczy i prawdziwy cel, jakim jest uwrażliwienie i ukierunkowanie człowieka ku innej rzeczywistości – bez wątplenia odmiennej od samego sportu.

Sens zastosowania przez św. Pawła metafor sportowych jest przedmiotem dyskusji. O ile wiadomo, że „każde porównanie nieuchronnie «kuleje», tzn. ma pewne ograniczenia, albowiem zestawia na podstawie punktów wspólnych elementy skądinąd niepodobne”¹⁸, o tyle próba porównania sportu z wiarą czy życiem chrześcijańskim odczucie to jeszcze potęguje. Idąc tym śladem, należałoby stwierdzić, że wszelkie obrazy zaczerpnięte przez św. Pawła z obszaru sportu miałyby „służyć czemuś w rodzaju *captatio benevolentiae*, czyli być sztuczną budową retoryczną, mającą przyciągnąć uwagę słuchaczy”¹⁹. Nie można bowiem ulec przekonaniu, że porównania te same w sobie, oderwane od kontekstu, posiadałyby wielką wagę. Jednak, broniąc się przed skrajnością tego poglądu, warto zauważyć, że nie są one zupełnie bezwartościowe. Obraz sportu służy Apostołowi do wyrażenia istotnej zasady jego duchowości²⁰, której wyraz daje w słowach: „Chwalcie więc Boga w waszym ciele!” (1 Kor 6,20). Nie bez przyczyny używa on właśnie sportu jako metaforycznego terenu dla kwestii wiary i życia człowieka. Podjęty przez niego wysiłek głoszenia Jezusa Chrystusa powodował konieczność doboru takich środków, które gwarantowałyby jego skuteczność. To dążenie z pewnością kierowało Apostołem w ten sposób, że „oddał się na służbę wszystkim ludziom, a także dostosował się do wszystkich zwyczajów ludów, by tym łatwiej pozyskać ich dla Ewangelii”²¹. Czerpanie porównań z obszaru aktywności sportowej człowieka miało więc zapewnić powodzenie dzieła ewangelizacji. Wydaje się, że fakt, iż w wielu miejscach, do których św. Paweł kierował swoje słowa, sport był dziedziną aktywności bardzo popularną, rozpowszechnioną, a

¹⁶ Por. tamże, s. 36.

¹⁷ Por. tamże, s. 40.

¹⁸ D. MOREAU, „*Biegnijcie, aby zwyciężyć*” ..., art. cyt., s. 29-30.

¹⁹ Tamże, s. 28.

²⁰ Por. R.E. ROGOWSKI, *Chrystus we mnie – ja w Chrystusie*, Warszawa 2008, s. 80.

²¹ P. KASIŁOWSKI, art. cyt., s. 38.

dziną aktywności bardzo popularną, rozpowszechnioną, a przede wszystkim budzącą zainteresowanie, miał duże znaczenie dla sposobu wypowiedzi Apostoła. „Dostrzegał on, że sport jest ważnym sektorem współczesnej mu kultury, dlatego w swych listach często używał porównań z dziedziny sportu”²². Należy dodać, że metafora sportowa nie była jedynie koloryzującym elementem Pawłowej retoryki, ale – dotykając terenów aktywności sportowej, tak dobrze znanej ówczesnemu człowiekowi – stała się bardzo celnym i jasnym dla adresatów sposobem wyrażenia natury życia chrześcijańskiego²³.

Dostrzeżenie sensu odwołań św. Pawła do sportu w metaforycznym ukazaniu życia człowieka wierzącego skłania do głębszej refleksji nad obrazem życia, który z takiego ujęcia się wyłania. Św. Paweł, wkomponowując w swoje wypowiedzi metafory sportowe, odnosi je niekiedy do konkretnych aspektów życia człowieka. Nie jest więc niczym zaskakującym, że Apostoł „stosuje metaforę «biegu» na oznaczenie misji przepowiadania słowa Bożego”²⁴ (por. Ga 2,1-2) czy też, poprzez nią, uwidacznia możliwe „zerwanie wspólnoty z nauczaniem pierwszych Apostołów, nieposiadanie Boga po swojej stronie”²⁵. Rodzi się także pytanie, czy w sformułowaniu „metafora życia”, słowo „życie” należy odnosić do własnego życia Pawła, czy też należałoby widzieć w nim życie chrześcijańskie w ogóle, rezygnując z jego jednostkowego rozumienia. Chociaż św. Paweł stosuje metaforę sportową również w refleksji nad swoim własnym losem (por. Flp 3,12-14)²⁶, to jednak na potrzeby tej pracy dalsze rozważania skoncentrowane będą na wydobyciu obrazu życia człowieka w ogóle.

Analiza licznych metafor sportowych, stosowanych przez św. Pawła, pozwala dostrzec pewną strukturę podejmowanej aktywności fizycznej, której przykładem jest przytoczona walka czy bieg²⁷. Wyróżnić zatem można: podjęcie wysiłku sportowego, a więc jego początek, okres trwania i zakończenie, którym jest zwycięstwo lub nie. Znaczący jest zarysowujący się tutaj sens sportu, a mianowicie dążenie do zwycięstwa, osiągnięcie zamierzonego celu. Analogiczne odniesienie tego do życia człowieka wierzącego umożliwia jego podobny, trójstopniowy podział, a odpowiednik dążenia do zwycięstwa i doskonalenia sportowego upatruje w postępowaniu człowieka ku świętości i doskonałości.

Przyjęty podział życia człowieka na wzór struktury podejmowanego przez niego wysiłku sportowego skłania, by najpierw zwrócić się ku rozpoczęciu aktywności sportowej, a więc – w analogicznym odniesieniu – do początku życia chrześcijanina. W zawodach, walce czy biegu początkowym etapem jest zdecy-

²² S. KOWALCZYK, *Sport a religia: opozycja czy komplementarność*, w: Z. DZIUBIŃSKI (red.), *Sacrum a sport*, dz. cyt., s. 144.

²³ Por. Z. DZIUBIŃSKI, *Wprowadzenie*, w: tenże (red.), *Wiara a sport*, dz. cyt., s. 15.

²⁴ P. KASIŁOWSKI, art. cyt., s. 35.

²⁵ Tamże, s. 36.

²⁶ Por. M.H. CONGOURDEAU, *O właściwe posługiwanie się...*, art. cyt., s. 12.

²⁷ Metaforę biegu szerzej omawia artykuł: D. MOREAU, „*Biegnijcie, aby zwyciężyć*”..., art. cyt., s. 24-38.

dowanie się na udział w nich, pragnienie poprawienia swojego własnego wyniku, chęć zwycięstwa i zdobycia nagrody. Nie jest to jednak równoznaczne z wygraniem i tego nie gwarantuje. „Podobnie stanie się chrześcijaninem przez chrzest nie oznacza automatycznego otrzymania nagrody, lecz domaga się odpowiedniego życia”²⁸, a więc dążenia do osiągnięcia najważniejszego dla człowieka celu, jakim jest komunია z Bogiem i zbawienie.

Również okres, w którym człowiek sportowo zмага się z przeciwnikiem lub własnymi słabościami, a więc czas trwania wysiłku sportowego, rozumiany jako mieszczący się w przedziale rozpoczęcie – koniec, można odnieść do życia człowieka. Należy bowiem stwierdzić, że w swoim życiu „chrześcijanin znajduje się w jakimś punkcie między początkiem i końcem dystansu do przebiegnięcia” (por. Flp 3,12-14)²⁹. Choć oponenti św. Pawła byli przekonani, że doskonałym można być już na ziemi, chociażby poprzez wypełnianie Prawa i powrót do praktyk judaistycznych, on sam temu przeczy. Poprzez zastosowanie metafory sportowej „wyraża prawdę o życiu chrześcijańskim, które jeszcze nie osiągnęło pełni” (por. Flp 3,12-14)³⁰. Takie ujęcie pozwala wysunąć wniosek, płynący z przyjętego porównania. O ile trwanie w wysiłku sportowym domaga się od człowieka determinacji i samozaparcia, a często także wyrzeczeń, które są nieodłącznym sposobem walki ze słabością własnego ciała i ducha, o tyle życie chrześcijańskie wymaga od niego wytrwałości w powołaniu. Nie neguje to oczywiście potrzeby wyrzeczenia również w codziennym życiu. Jest to jednak ukazanie kluczowego dla osiągnięcia zamierzonego i upragnionego celu działania, na którym opierają się inne, takie jak rezygnacja z dóbr czy niezłomność podczas doznawanych prób. Wierność powołaniu jest zatem gwarancją sukcesu w dobrych zawodach, dobrego przeżycia własnego życia (por. 2 Tm 4,6-8).

To właśnie wierność powołaniu w życiu chrześcijanina nie pozwala zatracić z pola widzenia głównego celu, ku któremu zdąża. Koncentrację na nim św. Paweł wyraża w słowach: „pędzę ku wyznaczonej mecie, ku nagrodzie, do jakiej Bóg wzywa w górę w Chrystusie Jezusie” (Flp 3,14). Celem chrześcijańskiego życia jest zatem sam Jezus Chrystus. Na płaszczyźnie aktywności sportowej kres wysiłku i jego cel stanowi zdobycie nagrody, przewyżczenie słabości. Na terenie wiary i życia chrześcijańskiego ukończenie zawodów i zwycięstwo są Pawłowym zjednoczeniem z Chrystusem (por. Ga 2,20). On bowiem „przez swą Mękę odbył cały bieg i zdobył złoty medal”³¹, wskazując tym samym człowiekowi kierunek biegu, jaki musi przyjąć. Dla człowieka Jezus Chrystus jest wzorem zwycięzcy, zmagającego się zarówno ze słabościami ciała w swoim umęczeniu, jak i wykazującym się siłą ducha w walce ze złem. Figurę zwycięzcy, znaczącą dla metaforycznego ujmowania sportu,

²⁸ P. KASIŁOWSKI, art. cyt., s. 38.

²⁹ Tamże, s. 35.

³⁰ Tamże, s. 34.

³¹ M.H. CONGOURDEAU, *O właściwe posługiwanie się...*, art. cyt., s. 23.

przedstawia Apokalipsa św. Jana. Treść umieszczonych tam listów do siedmiu Kościołów w Azji odsłania obraz zwycięzcy, który otrzymuje nagrodę za swoją wierność (por. Ap 2,10c). Tytuł ten przysługuje więc „nie tylko męczennikom za wiarę, lecz również tym chrześcijanom, którzy są jeszcze w drodze swojego biegu”³². Wytrwanie bowiem w wierności – tak Bożemu Objawieniu³³, jak i przyjętej nauce (por. Ap 2,25.26; 3,10.11) – jest, jak już wcześniej wspomniano, gwarancją dobrego życia. Wydawać by się jednak mogło, że samo zachowywanie nauki wystarcza, by osiągnąć zbawienie. Rodzi to niepokój, by w takim ujęciu człowiek nie popadł w legalizm i nie pokładał ufności w samym tylko wypełnianiu zapisanych zobowiązań. Dlatego warto zwrócić uwagę na to, że jeden z listów – list do Kościoła w Sardes – „jako zwycięzcę określa tego, który zachował w sobie życie Boże i stara się o czyny doskonałe przed Bogiem”³⁴. Wskazuje to wyraźnie na potrzebę ustawicznego doskonalenia w życiu chrześcijańskim, tak że również ono staje się warunkiem osiągnięcia nagrody w postaci zbawienia i życia wiecznego.

Powyższe rozważania zdają się w zadowalającym stopniu odpowiadać na pytanie o usytuowanie sportu w Piśmie Świętym. Refleksja, ukazująca najpierw biblijne podstawy mówienia o aktywności sportowej, a następnie zgłębiająca sportowe odwołania św. Pawła, pozwala dostrzec zasadnicze podobieństwa i różnice między życiem człowieka a zawodami czy po prostu wysiłkiem sportowym w ich metaforycznym zestawieniu. Reasumując, należy zatem stwierdzić, że wyższość życia chrześcijańskiego nad sportem nie ogranicza się jedynie do trwałości jego nagrody względem trofeów, jakie proponuje się w czasie zawodów sportowych³⁵. „W życiu należy włożyć maksimum wysiłku, tak jakbyśmy walczyli o jedną nagrodę, którą w sporcie otrzymuje zwycięzca. W życiu chrześcijańskim każdy może być zwycięzcą i otrzymać nagrodę w postaci zbawienia. W sporcie mamy do czynienia z wysiłkiem fizycznym, w życiu ten wysiłek ma charakter duchowy, a walka toczy się o życie wieczne. Tak w sporcie, jak i w życiu o mistrzostwie świadczy umiejętność wykorzystania swoich zdolności i talentu” (por. 1 Kor 9,24-27)³⁶. Możliwość analogicznego odniesienia sportu do życia człowieka stanowi uzasadnienie używania przez św. Pawła metaforyki sportowej. Idąc jego śladem, „większość autorów chrześcijańskich będzie widziała w metaforze sportowej środek odpowiedni do uwypuklenia konieczności podejmowania wysiłku w odniesieniu do siebie samego oraz ascetyczny wymiar życia chrześcijańskiego”³⁷.

³² F. SIEG, *Warunki osiągnięcia nagród obiecanych zwycięzcom*, w: Z. DZIUBIŃSKI (red.), *Sa-
lezjanie a sport*, Warszawa 1998, s. 30.

³³ Tamże, s. 31.

³⁴ Tamże.

³⁵ Por. M.H. CONGOURDEAU, *O właściwe posługiwanie się...*, art. cyt., s. 13.

³⁶ Z. DZIUBIŃSKI, *Kościół rzymskokatolicki...*, art. cyt., s. 135.

³⁷ M.H. CONGOURDEAU, *O właściwe posługiwanie się...*, art. cyt., s. 21.

Sport zatem, znajdując swoje podstawy i uzasadnienie w Piśmie Świętym, jest bardzo trafną metaforą ludzkiego doskonalenia się, jego zdążania ku Bogu. Nic tak jak sportowe przewyciężanie słabości fizycznych oraz wzmacnianie ducha, a więc całe sportowe doskonalenie, nie byłoby w stanie oddać głębi zawodów, które toczą się co dzień i w których nagrodą dla człowieka jest sam Bóg. „«Walka», «bieg», «nagroda» to metafory z życia sportowego, które chrześcijaninowi przypominają o potrzebie przewyciężania siebie na drodze do Boga – pełni ludzkiego życia”³⁸.

Całość poczynionych rozważań skłania do podjęcia w dalszej części pracy próby odpowiedzi na pytanie o aktualny status sportu. Gdyż należy się zastanowić, czy historia stosunku do sportu była i jest drogą aprobaty św. Pawła, czy może dochodzi współcześnie do splotenia jego rozumienia i czy można jeszcze obecnie traktować sport jako metaforę chrześcijańskiego doskonalenia się.

II. WSPÓŁCZESNE OBLICZE SPORTU

Zaakceptowanie fenomenu sportu przez św. Pawła, wyrażające się w jego sportowych metaforach, nie powinno być zaskoczeniem. Należy však pamiętać o jednej z podstawowych zasad hermeneutyki biblijnej: uwzględnieniu w poszukiwaniu sensu wypowiedzi Pisma Świętego wszelkich uwarunkowań właściwych dla okresu jego powstawania, a więc tzw. *Sitz im Leben*. Dla św. Pawła takimi okolicznościami były między innymi właśnie przejawy aktywności sportowej. Apostoł, przejmując obraz sportowego zmagania, ukazuje nie tylko naturę życia chrześcijańskiego. Pośrednio daje również świadectwo sportowemu zamiłowaniu ówczesnego człowieka i dużemu znaczeniu, jakie sport miał wówczas w jego życiu.

Również współcześnie aktywność sportowa odgrywa niemałą rolę. Przejawem tego są chociażby masowe imprezy sportowe, których celem jest także – obok umożliwienia zawodnikom sportowych zmagania – stworzenie widzom sposobności do ich współprzeżywania. W życiu współczesnego człowieka „sport stał się dziedziną tak powszechną, że przez wielu nazywany jest największym teatrem świata”³⁹. Należy jednak zapytać – w ramach podjętej teologicznej i religijnej refleksji nad sportem – czy dzisiejsze oblicze sportu bliskie jest temu, które znał św. Paweł, i czy również obecnie może on posłużyć nie tylko jako metafora chrześcijańskiego doskonalenia, ale również je umożliwiać.

Problem przyjrzenia się obliczu współczesnego sportu rodzi pokusę, by w rozważaniach ograniczyć się do jego zewnętrznych przejawów, pomijając kwestię istoty sportu, próby jego zdefiniowania. „Albowiem tak w naukach szczegółowych, jak i w humanistycznych, oprócz filozofii (metafizyki), zakłada

³⁸ S. KOWALCZYK, *Elementy filozofii...*, dz. cyt., s. 178.

³⁹ Z. DZIUBIŃSKI, *Kościół katolicki wobec współczesnego sportu wyczynowego*, art. cyt., s. 56.

się milcząco, przyjmuje jakby wcześniej samo (intuicyjne często wzięte) rozumienie sportu, by następnie skupić swoją uwagę na jego najrozmaitszych objawach⁴⁰. Taka optyka redukowałaby zjawisko, jakim jest sport. Dla jego całościowego oglądu warto zatem przytoczyć choćby niektóre definicje sportu, próbujące ukazać jego istotę. Dopiero w takiej perspektywie analiza jego przejawów, tak negatywnych, jak i pozytywnych, będzie kompletna. Będzie to również stanowiło fundament dla rozważenia kwestii relacji pomiędzy sportem a wiarą.

Istnieje wiele definicji sportu. Jedna z nich określa sport jako „z założenia pokojowe współzawodnictwo, którego istotę stanowi indywidualna bądź zespołowa rywalizacja (wg określonych reguł) prowadzona zgodnie z zasadami *fair play* oraz dążenie do osiągania jak najlepszych wyników, podejmowane także m.in. w celu rekreacji i doskonalenia własnych cech fizycznych⁴¹. Jest ona całościową próbą określenia istoty sportu, uwzględniającą różne aspekty podejścia do aktywności fizycznej. Jednym z nich jest ujmowanie sportu jako walki, a więc podkreślanie jego agonistycznego charakteru. Istotę tak rozumianej aktywności sportowej stanowi rozmaicie rozumiane zmaganie – tak z ograniczeniami własnego organizmu, jak i z otaczającym środowiskiem czy innym człowiekiem, postrzeganym jako rywal w prowadzonej walce. Takie spojrzenie pozbawia sport jego wartości rekreacyjnej, a także wymiaru społecznego. Było ono charakterystyczne dla starożytnej Grecji, gdzie wywalczenie zwycięstwa cenione było nawet bardziej niż uzyskanie dobrego rezultatu czy pobicie rekordu⁴².

Kontrastowe względem tego ujęcia jest ludyczne spojrzenie na aktywność sportową. W tym rozumieniu sport „polegać ma na tym, że uczestniczące w nim czynnie osoby doznają swoistej przyjemności z osiągniętej przewagi nad konkurentem, przeciwnikiem, i satysfakcji z uzyskanego ostatecznie (różnie zdefiniowanego przez reguły konkretnej dyscypliny) zwycięstwa⁴³”.

Można dostrzec, że przytoczone sposoby traktowania sportu nie są względem siebie zupełnie antagonistyczne, gdyż oba zakładają istnienie elementu rywalizacji, choć w różnym stopniu. W agonistycznej interpretacji jest on dominującym aspektem, stanowiącym kryterium wyróżnienia sportu spośród innych dziedzin działalności człowieka. Spojrzenie ludyczne – chociaż dostrzega potrzebę zmagania i współzawodnictwa – zasadniczą rolę przyznaje jednak radości, płynącej zarówno z przewyciężenia własnych słabości ciała i woli, jak i z przewagi posiadanej nad przeciwnikiem⁴⁴.

Trzeci rodzaj postawy wobec sportu charakteryzuje podkreślenie jego roli wychowawczej. Wartością staną się tu zatem takie działania, które – zmierzając

⁴⁰ M. MYLIK, *Czy sportowiec może zostać świętym?*, w: Z. DZIUBIŃSKI (red.), *Sacrum a sport*, dz. cyt., s. 172.

⁴¹ D. MATYJA, *Sport* (hasło), w: J. WOJNOWSKI (red.), *Wielka encyklopedia PWN*, Warszawa 2004, t. 25, s. 454.

⁴² *Sport w starożytnej Grecji* (hasło), w: tamże, s. 456.

⁴³ J. GRAD, art. cyt., s. 135.

⁴⁴ Por. Z. DZIUBIŃSKI, *Kościół rzymskokatolicki...*, art. cyt., s. 133.

do fizycznego doskonalenia – będą rozwijać również sferę duchowo-wolitywną, kształtując charakter człowieka. W związku z tym zostanie również podkreślona etyczna strona aktywności sportowej. Jeśli zatem w sporcie upatruje się środek wychowawczy, nie jest niczym zaskakującym, że wszedł on również do obszaru szkolnictwa, stając się ważnym i respektowanym elementem programu edukacji.

Rozpatrując jednak fenomen sportu jako drogi doskonalenia człowieka, zauważyć należy, iż dopiero kolejne, perfekcjonistyczne jego ujęcie trafnie wpisuje się w podjęty temat. Dochodzi tu bowiem do głosu dążenie do doskonałości poprzez rozwijanie – również w zmaganiu z innymi – całej psychofizycznej natury człowieka, nie negując przy tym wspólnotowego charakteru sportu. Wydaje się, że właśnie w taki sposób sport rozumiał św. Tomasz, choć nie znał jeszcze tego terminu w sensie ścisłym. Definiował on aktywność sportową jako „*stricte* ludzką przypadłość, pewnego rodzaju sprawność (łac. *habitus*), rozumianą jako zespół czynności typowo ludzkich wynikających z samych pierwoćin natury ludzkiej, uporządkowanych przez rozum i skierowanych przez wolę, czasem nawet z wydatną pomocą uczuć, do określonego celu zgodnego z naturą człowieka”⁴⁵. Choć św. Tomasz dostrzegał w naturze człowieka głęboko zakorzeniony popęd do walki, to jednak odcinał się od jedynie agonistycznego rozumienia sportu. Priorytetowe jest dla niego nie tyle zmaganie samo w sobie, co raczej integralne doskonalenie, a przekonanie to można streścić w słowach, że „istotne i zasadnicze dla każdego rodzaju sportu jest zdobycie jak najlepszych wyników usprawnienia nie tylko cielesnego, ale i duchowego”⁴⁶.

Również współcześnie sport definiuje się przez pryzmat doskonalenia psychofizycznej natury człowieka. Ustawa o kulturze fizycznej nazywa sport „formą aktywności człowieka, mającą na celu doskonalenie jego sił psychofizycznych, indywidualnie lub zbiorowo, według reguł umownych”⁴⁷. Obok podkreślenia integralnego rozwoju człowieka w podejmowanej aktywności fizycznej, w omawianej definicji należy dostrzec także zaakcentowanie potrzeby etycznego zaplecza sportu, ustalonych zasad i norm postępowania. W wypowiedziach św. Pawła zachowywanie przepisów, a więc wcielanie w czyn ukonkretnionych i wykrystalizowanych zasad moralnych jest warunkiem otrzymania nagrody za podejmowany wysiłek (por. 2 Tm 2,5). Cytowany akt prawny, zestawiając obok siebie integralne doskonalenie człowieka z potrzebą regulacji sportu także w zakresie moralnym, nie pozwala traktować aktywności sportowej jedynie jako poprawy fizycznej natury człowieka. Stosowanie się do reguł czy też zaznaczony w ustawie, możliwy do zaistnienia społeczny, wspólnotowy charakter sportu wskazują na inny niż fizyczny, a mianowicie duchowy wymiar sportu.

⁴⁵ M. MYLIK, *Czy sportowiec...*, art. cyt., s. 174.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Ustawa o kulturze fizycznej z 18 I 1996 r. (Dz.U. 1996 nr 25, poz. 113, art. 3), za: <http://isip.sejm.gov.pl/> [16 X 2009].

Przywołanie niektórych określeń sportu doprowadziło do wydobywania z nich elementów istotnych, a w konsekwencji do ujęcia sportu jako drogi doskonalenia człowieka, zarówno w jego wymiarze cielesnym, jak i duchowym. W dalszej części pracy należy podjąć próbę oceny współczesnego sportu, dostrzegając w nim stronę pozytywną, jak również wskazując negatywne przejawy dostrzeżone w tej dziedzinie aktywności człowieka. W toku tych rozważań wyłoni się bardziej precyzyjny obraz sportu jako możliwości doskonalenia człowieka. To z kolei będzie podstawą podjęcia zagadnienia relacji pomiędzy tak rozumianym sportem a religią czy wiarą.

Wpisane w człowieka dążenie do świętości i doskonałości, omówione w poprzednim rozdziale tej pracy, może być realizowane poprzez podejmowaną aktywność sportową, o ile nosi ona rysy personalistyczne. Wówczas aktywność ta oddziałuje nie tylko na sferę fizyczną człowieka, lecz ponadto angażuje jego ducha, a więc integralnie wiąże w czynności sportowej cielesność i duchowość⁴⁸. Tylko tak pojmowany sport może służyć nie tylko jako metafora chrześcijańskiego doskonalenia, ale być także jego drogą. Dlatego warto pytać o to, jaki sport jest i do czego powinien prowadzić, nie pomijając przy tym kwestii jego zagrożeń i błędnego rozumienia.

Sport, będąc istotną dziedziną działalności człowieka, zostaje wkomponowany w cały jego dorobek kulturowy. To właśnie kultura, rozumiana jako proces tworzenia – również samego siebie⁴⁹ – zakłada psychofizyczną jedność człowieka⁵⁰. Pamiętając, że „kultura to także stosunek człowieka do siebie”⁵¹, można bez wątpliwości przyznać, że sport jest odniesieniem się człowieka do niego samego, wyrazem jego myśli o samym sobie. Jeśli zatem zakłada się, że koncepcja człowieka istotnie wpływa na obraz sportu – jak to zostało wcześniej zauważone – to sport nie może być niczym innym jak tylko ucieleśnieniem myśli o człowieku. Wysiłek sportowy, podobnie jak i jego rezultat, jest bowiem zmaganiem się całego człowieka⁵². W nim właśnie duch objawia się niejako poprzez działanie, a więc przenika i jednocześnie przerasta całą sportową aktywność.

Sport jednak w pierwszym doświadczeniu narzuca się człowiekowi przede wszystkim jako miernik i wskaźnik jego ograniczeń⁵³, szczególnie mocno wtedy, gdy motto: *Citius, altius, fortius*⁵⁴ („Szybciej, wyżej, mocniej”) stale towarzyszy mu w podejmowanym wysiłku. Jednocześnie wykazywana przez człowieka aktywność sportowa jest świadectwem jego zmagania się ze słabościami,

⁴⁸ Por. S. KOWALCZYK, *Założenia chrześcijańskiego personalizmu*, w: M. BARLAK (red.), *Personalistyczna wizja sportu*, dz. cyt., s. 14.

⁴⁹ Por. H. SKOROWSKI, *Sport a zbawienie*, w: Z. DZIUBIŃSKI (red.), *Wiara a sport*, dz. cyt., s. 33.

⁵⁰ Por. M.A. KRĄPIEC, art. cyt., s. 107.

⁵¹ H. SKOROWSKI, *Sport a zbawienie*, art. cyt., s. 33.

⁵² Por. H. BENISZ, art. cyt., s. 155.

⁵³ Por. J.C. DUARTE, *Poetyka gry*, *Communio* 4(2006), s. 76-77.

⁵⁴ MIĘDZYNARODOWY KOMITET OLIMPIJSKI, *Karta Olimpijska*, http://olimpijski.pl/pl/files/Download/KARTA_2010_PL.pdf [17 X 2009].

jest tą płaszczyzną, na której ujawniają się pokłady ludzkich możliwości, tak fizycznych, jak i duchowych⁵⁵. W odniesieniu do fizycznej sfery człowieka należy zauważyć, że „to poprzez sport człowiek daje wyraz troski o ciało”⁵⁶. Nie jest to jednak – wbrew popularnemu rozumieniu – dbałość, opierająca się wyłącznie na pielęgnowaniu ciała i ograniczaniu jakichkolwiek działań, które zmuszałyby je do wysiłku czy zadawałyby choćby chwilowy ból. Tendencje do unikania bólu, cierpienia czy nakładanych na ciało ograniczeń stają się zatem przejawem obecnego i – zdaje się – akceptowanego współcześnie poglądu. O ile można takiemu rozumowaniu przyznać status rozpowszechnionego, o tyle nie można się zgodzić, by miał on cokolwiek wspólnego z działaniem mającym na celu doskonalenie. Człowiek odrzuca niejako z zasady dyscyplinę jako coś, co zastąpiło dawną ascezę⁵⁷, dziś kojarzoną z surowością, rygiorem i zgnębieniem podejmującego ją człowieka⁵⁸. Dyscyplina, podobnie jak asceza, nie może być celem sama w sobie, ale jedynie środkiem do jego osiągnięcia, „nie posiada wartości sama w sobie, lecz czerpie ją z celu, do którego prowadzi”⁵⁹.

Błędem byłoby twierdzenie, że celem doskonalenia ciała jest jedynie uzyskanie perfekcji, abstrahując zupełnie od możliwości jej obiektywnego zdefiniowania. Właściwie pojęta doskonałość będzie raczej osiągnięciem takiego stopnia rozwoju fizycznego, który sprzyja rozwojowi duchowemu człowieka⁶⁰. Sport bowiem „jest przede wszystkim uznaniem wartości ludzkiego ciała, wysiłkiem zmierzającym do osiągnięcia najlepszej kondycji fizycznej, która w istotny sposób wpływa na dobrą formę psychiczną”⁶¹. Sport, rozpatrywany jako droga doskonalenia człowieka, musi angażować człowieka w jego psychofizycznej jedności. Chociaż spotyka się przekonania negujące możliwość pozytywnego, wzbogacającego wpływu aktywności sportowej na życie duchowe⁶², trudno przyznać im zupełną słuszność. Sport bowiem prowadzi nie tylko do poprawy kondycji fizycznej człowieka, ale oddziałuje także na jego sferę duchowo-psychiczną. W tym wypadku dążenie do doskonałości będzie miało aspekt kształtowania charakteru i rozwijania właściwych cech osobowościowych poprzez wskazywanie wartości czy moralnych postaw. Będzie to zatem proces rozwoju moralnego, którego zaniechanie przez sportowca jest jego dramatem jako człowieka⁶³. W sporcie nie wystarczy jednak zachowywanie przepisów – tak ogólnych, jak i właściwych konkretnej dyscyplinie. Warunkiem spor-

⁵⁵ Por. JAN PAWEŁ II, *Oblicze i dusza sportu*, w: Z. DZIUBIŃSKI (red.), *Spoleczny wymiar sportu*, Warszawa 2003, s. 6.

⁵⁶ M. GRACZYK, *Udział sportu...*, art. cyt., s. 75.

⁵⁷ Por. J. PETRY-MROCZKOWSKA, art. cyt., s. 151.

⁵⁸ Por. A. CENCINI, dz. cyt., s. 94.

⁵⁹ Por. tamże, s. 49.

⁶⁰ Por. M.A. KRAPIEC, art. cyt., s. 105.

⁶¹ M. GRACZYK, *Udział sportu...*, art. cyt., s. 75.

⁶² Por. J. MARSAUX, art. cyt., s. 50.

⁶³ Por. S. KOWALCZYK, *Sport a religia...*, art. cyt., s. 152.

tu na rzeczywiście dobrym poziomie jest posiadanie przez uprawiających go zawodników zinterioryzowanego, obiektywnego wzoru moralnego i postępowanie według tego wzoru⁶⁴. Potrzeba etycznego zaplecza sportu jest współcześnie potrzebą priorytetową.

Powyższe rozważania ukazały pozytywną stronę sportu, który prowadzi może do integralnej doskonałości chrześcijańskiej. W tym świetle sport rysuje się jako specyficzny sposób realizacji powołania do świętości. Zgodnie z tą myślą aktywność sportowa jawi się jako możliwość realizacji tego powołania poprzez transcendencję siebie⁶⁵ i swoich możliwości. Niebezpieczeństwem dla właściwego rozumienia sportu staje się jednak sytuacja, gdy chęć przekroczenia siebie zaczyna w nim dominować. „Samo takie nastawienie, sama chęć przewyższania siebie jest już ideałem niebezpiecznym i błędnym. Albowiem odrzucanie ograniczeń swego organizmu prowadzi siłą rzeczy do zachowań i postaw patologicznych, choćby takich jak stosowanie dopingu lub – co znacznie gorsze – poważne uszkodzenia ciała”⁶⁶.

Nie tylko błędne rozumienie idei przekraczania siebie stanowi ryzyko wypaczenia prawidłowego pojmowania sportu. Wśród wielości podobnych negatywnych przejawów można dostrzec także i takie, których istotą jest pozbawienie sportu jego zasad etycznych. Nie można wówczas mówić już o sporcie rozumianym personalistycznie, staje się on bowiem niczym innym jak tylko Kolo-seum, ukierunkowanym na zwycięstwo za wszelką cenę⁶⁷. Zjawisko to jest o tyle zatrważające, że nie ogranicza się tylko do teoretycznych rozważań, ale dotyczy konkretnych ludzi, biorących udział w działalności sportowej⁶⁸. To właśnie uderzenie w człowieka albo jego zupełne pomijanie w sferze aktywności sportowej, rozumiane jako pozbawienie wrodzonej godności, jest największym zagrożeniem dla współczesnego sportu. Przejawia się to między innymi w instrumentalnym traktowaniu człowieka, a w szczególności jego ciała. Osoba nie jest już celem, jak to zakłada personalistyczna etyka. Człowiek, odarty z godności i pozbawiony szacunku, może stać się jedynie częścią krwawego widowiska, co miało już miejsce w starożytności⁶⁹. W myśl tego nic nie stoi również na przeszkodzie, by przyzwalać na ekspansyjną dehumanizację sportu. Zdaje się, że to właśnie ona, będąc wynikiem obniżenia wartości samego człowieka, jest dziś palącym problemem. Dehumanizacja ta toruje drogę takim zjawiskom, jak doping, komercjalizacja czy pomijanie rzeczywistych możliwości ludzkiego organizmu, poddając go wysiłkowi ponad siły⁷⁰.

⁶⁴ Por. Z. DZIUBIŃSKI, *Wprowadzenie*, w: tenże (red.), *Wiara a sport*, dz. cyt., s. 20.

⁶⁵ Por. A. ECKMANN, dz. cyt., s. 24.

⁶⁶ J. MARSAUX, art. cyt., s. 49.

⁶⁷ Por. Z. DZIUBIŃSKI, art. cyt., s. 13.

⁶⁸ Por. tamże, s. 10.

⁶⁹ Por. M.A. KRĄPIEC, art. cyt., s. 102.

⁷⁰ Por. Z. DZIUBIŃSKI, *Kościół katolicki wobec współczesnego sportu wyczynowego*, art. cyt., s. 58-59.

Jan Paweł II, świadomy wielkiego zagrożenia, jakim jest dehumanizacja sportu, mówił do sportowców: „Obok sportu, który pomaga człowiekowi, istnieje bowiem inny sport, który mu szkodzi; obok sportu, który uszlachetnia ciało, istnieje sport, który je poniża i zdradza; obok sportu, który służy wzniosłemu ideałom, jest też sport, który zabiega wyłącznie o zysk; obok sportu, który jednoczy, jest też taki, który dzieli”⁷¹. Nie bez powodu słowa te wypowiedział właśnie Ojciec Święty. Postępująca redukcja sportu jedynie do sposobu zaspokajania popędu do walki czy chęci wywyższenia się domaga się głębszego odniesienia – takiego, które pomogłoby przywrócić mu jego prawdziwe oblicze. Odwołanie do religii i wiary budzi więc nadzieję na nowe, rehabilitujące spojrzenie na sport.

Należy zaznaczyć, że próba takiego odniesienia nie jest działaniem, zmierzającym do powiązania sportu z jakąś ideologią czy nadania mu pewnej waloryzacji światopoglądowej. Ujmując sport jako możliwość chrześcijańskiego doskonalenia się, należy odwołać się także do religii i wiary człowieka. Dziś trudno szybko i jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie o związek sportu z wiarą czy wpływ wiary na sport. Powszechnie bowiem te dziedziny życia są rozgraniczane. Ujawnia się to zwłaszcza na polu moralnej oceny działania człowieka. Taka fragmentaryzacja ludzkiej aktywności, rozpatrywanie jej jedynie w konkretnych, poszczególnych perspektywach otwiera drogę wszelkiemu moralnie złemu postępowaniu w sferze sportu. Jeżeli wiara – wraz z niesionym przez siebie systemem wartości i normami postępowania – koliduje ze sportem, zostaje wówczas zagłuszana czy wręcz marginalizowana. Niedorzecznością tym samym zdaje się jakiegokolwiek rozważanie ich powiązania. Czy jednak separacja tych dwóch dziedzin działalności człowieka jest jedynie słuszna? Czy może, wręcz przeciwnie, stwierdzenie ich wzajemnego oddziaływania na siebie stanowi prawidłowe podejście do całości życia człowieka?

Pierwszą refleksją na tym gruncie, potwierdzającą konieczność komplementarnego ujęcia tych dwóch dziedzin, bez wątpienia może być zobowiązanie chrześcijanina, by świadectwo wierze dawał w każdej dziedzinie swojego życia, a więc także na płaszczyźnie aktywności sportowej. Powiązanie wiary i sportu może się ponadto wyrażać w przekonaniu, że z pomocą łaski Bożej „zbawienie trzeba osiągać własnym wysiłkiem”⁷², a samo życie człowieka jest nieustannym zmaganiem i walką o świętość. Pozostając w obszarze podjętej refleksji nad statusem współczesnego sportu jako drogi doskonalenia człowieka, należy bardzo wyraźnie zaznaczyć, że w chrześcijańskim rozumieniu sport nigdy nie może przesłonić Boga, który w życiu człowieka posiada wartość najwyższą, czy być namiastką życia religijnego. Wskazanie to dotyczy tak samego Boga, jak i praktyk religijnych, gdyż „sport, rozwijając tężyznę fizyczną i hartując charakter, nie powinien nigdy odwracać uwagi tych, którzy go praktykują i ce-

⁷¹ JAN PAWEŁ II, *Oblicze i dusza sportu*, art. cyt., s. 7.

⁷² H. SKOROWSKI, *Sport a zbawienie*, art. cyt., s. 30.

nią, od obowiązków duchowych”⁷³. Bardzo często zdarza się jednak, że sport wkrada się w sferę *sacrum*. Pamiętać jednak należy, że „religijnego *sacrum* nie da się zastąpić misteryjnym traktowaniem sportu”⁷⁴. Sport może, doskonalać człowieka, zbliżać go ku świętości, stanowić drogę do Boga, nigdy jednak nie powinien zajmować Jego miejsca.

Całość poczynionych rozważań ukazuje obraz współczesnego sportu w aspekcie dążenia człowieka do doskonałości. Podjęta refleksja wyłania szczególne rysy sportu, który nie może niszczyć człowieka, ale powinien afirmować godność oraz uznawać jego jedność psychofizyczną. Tylko taki sport może być drogą prawdziwie integralnego rozwoju człowieka, jego chrześcijańskiego doskonalenia się. Poruszony aspekt religijny motywuje natomiast, by dodatkowo zgłębić stanowisko Kościoła w dziedzinie sportu, co będzie przedmiotem dalszej części pracy.

III. STANOWISKO KOŚCIOŁA WOBEC SPORTU

„Kościół zмага się o duszę świata”⁷⁵. Tymi słowami, powtórzonymi za Janem Pawłem II, członkowie Konferencji Episkopatu Polski dają wyraz zaangażowaniu Kościoła w życie człowieka. Przywołanie obrazu zmagania, w świetle poczynionych wcześniej rozważań, słusznie kierującego myśli ku św. Pawłowi i jego metaforom walki, uwydatnia dodatkowo szczególny charakter tego działania. „Kościół – jak stwierdzają biskupi – to jedyna w całym świecie instytucja z tak olbrzymim doświadczeniem w sprawach ludzkich, która towarzyszy człowiekowi w jego radościach i nadziejach, smutkach i lękach od ponad dwóch tysięcy lat!”⁷⁶ Jest to nie tylko oznaka troski, jaką Kościół w całej swojej historii otaczał człowieka, podkreślając jego godność. W szerszym znaczeniu jest to także wołanie o takie kształtowanie wszelkiej działalności człowieka, by wspomnianą godność honorowała. Bardzo wyraźnie ujmują to słowa dostrzegające wyjątkowe znaczenie, jakie człowiek ma dla Kościoła: „Człowiek jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swojego posłannictwa, jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła” (*Redemptor hominis*, 14). Życie ludzkie, będące wachlarzem różnych, podejmowanych przez niego aktywności, staje się więc wyznacznikiem działania Kościoła. Takie ujęcie niesie ze sobą konkretne wyzwania. „Ponieważ więc ten człowiek jest drogą Kościoła, drogą jego codziennego życia i doświadczenia, posłannictwa i trudów – Kościół naszej epoki musi być wciąż na nowo świadomy jego «sytuacji»”.

⁷³ JAN PAWEŁ II, *Oblicze i dusza sportu*, art. cyt., s. 7.

⁷⁴ S. KOWALCZYK, *Założenia chrześcijańskiego personalizmu*, art. cyt., s. 24.

⁷⁵ KONFERENCJA EPISKOPATU POLSKI, *Służyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie*, Warszawa 2009, nr 3.

⁷⁶ Tamże.

Przez ową sytuację, należy rozumieć tak możliwości, jak i zagrożenia człowieka (por. *Redemptor hominis*, 14).

Właśnie dla tej podstawowej racji, jaką jest człowiek, Kościół podejmuje temat sportu. Stanowi to zaprzeczenie popularnego poglądu, zawężającego obszar refleksji Kościoła jedynie do życia duchowego człowieka. Jeśli bowiem zostało wykazane, że w istocie swojej jest on jednością, łączącą w sobie cielesność ze sferą psychiczno-duchową, twierdzenie takie wydaje się co najmniej bezzasadne. Nauczanie Kościoła, podkreślające i uwypuklające potrzebę integralnego pojmowania człowieka (por. *Gaudium et spes*, 82), nie mogłoby jednocześnie ograniczać swojej optyki tylko do życia duchowego. To właśnie całościowe ujmowanie natury człowieka i takie zaakcentowanie jego rozwoju zmusza niejako Kościół, by wnikliwie przyjrzał się aktywności sportowej, która w współczesnym świecie i obszarze zainteresowań człowieka jawi się jako bardzo popularna i zawiera w sobie potencjał prawdziwej wartości⁷⁷. Sport zawsze stanowił przedmiot zainteresowania Kościoła, „ponieważ leży mu na sercu to wszystko, co konstruktywnie przyczynia się do harmonijnego i integralnego rozwoju człowieka, duszy i ciała”⁷⁸.

Magisterium dostrzega dobroczynny wpływ, jaki sport wywiera na ludzkie ciało. Idąc za słowami św. Pawła: „Chwalcie więc Boga w waszym ciele!” (1 Kor 6,20), Kościół uwidacznia potrzebę dbałości o ten element konstytuujący osobę ludzką⁷⁹. Podjęcie aktywności sportowej może być tutaj sposobnością nie tylko do zadośćuczynienia poleceniu troski o ciało, ale także przyczynić się do lepszego jego poznania – przede wszystkim możliwości i ograniczeń – i w konsekwencji umożliwić prawidłowy rozwój⁸⁰.

Odwołując się natomiast do podstaw religijnych uznania wartości ciała, a co za tym idzie, również i aktywności sportowej, należy wskazać przede wszystkim dwa doniosłe dla chrześcijańskiej wiary momenty. Tak pierwszy z nich: akt stworzenia, jak i drugi: akt Wcielenia, nakładają na człowieka obowiązek dbałości o własne ciało, będące obrazem Boga, i są istotnym wskazaniem do integralnego pojmowania własnego rozwoju, drogą wskazaną przez Jezusa Chrystusa⁸¹. Ponadto znaczenie ciała podkreśla jego służebna rola względem nieśmiertelnej duszy⁸².

Należy zauważyć, że pomimo słusznego zainteresowania ludzkim ciałem w rozpatrywaniu problemu sportu, sama sfera fizyczna człowieka nie czyni go

⁷⁷ Por. W. RUDOLF, *Etyka sportu w chrześcijańskim ujęciu*, w: M. BARLAK (red.), *Personalistyczna wizja sportu*, dz. cyt., s. 75-76.

⁷⁸ JAN PAWEŁ II, *Sport jako szkoła dzielności i narzędzie zjednoczenia między narodami* (20 XII 1979), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, II/2 (1979), Poznań 1992, s. 710.

⁷⁹ Por. tamże, s. 711.

⁸⁰ Por. tenże, *Audycja dla międzynarodowej grupy sportowców* (20 III 1982), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, V/1 (1982), Poznań 1993, s. 422.

⁸¹ Por. EPISKOPAT POLSKI, *List pasterski Episkopatu Polski o zagrożeniach dla zdrowia i sportu*, w: *Listy pasterskie Episkopatu Polski (1945-2000)*, t. 2, Marki 2003, s. 1690.

⁸² Por. JAN PAWEŁ II, *Uprawianie sportu niech będzie zawsze czynnikiem pokoju* (11 X 1981), 2, w: tenże, *Nauczanie papieskie*, IV/2 (1981), Poznań 1989, s. 166.

osobą. Konieczność integralnego ujmowania człowieka – ciała i duszy – tak by można było mówić o osobie ludzkiej, Kościół wyraża również na polu dyskusji o aktywności sportowej. „Sport ujawnia bowiem nie tylko bogate możliwości fizyczne człowieka, ale także jego zdolności intelektualne i duchowe”⁸³. Z równo „słabość” ciała, często podporządkowywanego ambicjom sportowym, jak i cel, czyli Bóg, do którego dąży chrześcijanin, domagają się, by w obrębie uznania jedności psychofizycznej człowieka swoisty prymat przyznać duszy⁸⁴. Nie jest to absolutna spirytualizacja człowieka i jednoczesna deprecjacja jego cielesności. Jest to jedynie wyraz przekonania, że nieśmiertelna dusza jest w stanie niejako zapanować nad śmiertelnym ciałem, wskazywać człowiekowi te dążenia, które są rzeczywiście dla niego istotne, i prowadzić słuszną drogą ich realizacji. Jan Paweł II, mówiąc o wymaganiach duchowych w sporcie, zaznaczał: „walka sportowa, chociaż tak szlachetna sama w sobie, nie powinna być celem dla siebie, lecz musi być podporządkowana najszlachetniejszym wymaganiom ducha”⁸⁵.

Rozumiejąc potrzebę pomocy współczesnemu człowiekowi w jego doskonaleniu, a także w chrześcijańskiej interpretacji świata (por. *Gravissimum educationis*, 3), Kościół, idąc drogą św. Pawła, akceptuje sport⁸⁶. Trzeba bowiem dodać, że obok bezpośrednich sposobów przedstawiania nauki chrześcijańskiej, takich jak chociażby katechizacja, „Kościół wysoko ceni i stara się duchem swoim przepoić oraz udoskonalić także inne pomoce, które należą do wspólnego dziedzictwa ludzkości i które bardzo przyczyniają się do rozwijania umysłów i kształtowania ludzi, środki społecznego porozumiewania się, rozmaite zrzeszenia, których celem są ćwiczenia duchowe i cielesne” (*Gravissimum educationis*, 4). Sport staje się w chrześcijańskiej optyce widzenia nie tylko środkiem rozwoju cielesnego, ale także odzwierciedleniem duchowego bogactwa człowieka⁸⁷. Dostrzeżenie w sporcie ponadto popularnej dziedziny działalności człowieka, wywierającej na niego niewątpliwie duży wpływ⁸⁸, skłania Kościół do wnikliwej analizy zjawiska sportu – jego zagrożeń i deformacji oraz drogi wyjścia z tego kryzysu. Uniwersalność sportu jest także powodem, by zgłębić jego charakter, nie tylko indywidualny, ale także społeczny, oraz ocenić wpływ moralny i rolę, jaką odgrywać może w wychowaniu.

Wielu papieży pozytywnie odnosiło się do aktywności sportowej. Przykład może stanowić uznanie rekreacyjnej i moralno-społecznej roli sportu przez

⁸³ Tenże, *Oblicze i dusza sportu*, art. cyt., s. 6.

⁸⁴ Por. tenże, *Sport jako szkoła dzielności...*, art. cyt., s. 711.

⁸⁵ Tenże, *Wymagania duchowe w zawodach sportowych* (9 XII 1978), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, I (1978), Poznań – Warszawa 1987, s. 144.

⁸⁶ Por. tenże, *Tak biegnijcie, abyście otrzymali nagrodę* (12 IV 1984), nr 1-2, w: tenże, *Nauczanie papieskie*, VII/1 (1984), Poznań 2001, s. 468-469.

⁸⁷ Por. tenże, *Uprawianie sportu...*, art. cyt., s. 166.

⁸⁸ Por. tenże, *Kościół broni wartości sportu*, nr 2, *L'Osservatore Romano* 6(1990); por. tenże, *Tak biegnijcie...*, art. cyt., s. 468.

św. Piusa X czy poparcie, jakie wobec aktywności sportowej w swojej encyklice o chrześcijańskim wychowaniu młodzieży wyrażał Pius XI, sam zafascynowany górską wspinaczką⁸⁹. Podobnie jak św. Pius X na moralną stronę sportu wskazywał również Pius XII. Ponadto podkreślał on wartość ciała, a także wychowawcze znaczenie sportu⁹⁰. „Kolejny papież, Jan XXIII, przemówił do sportowców całego świata w przeddzień otwarcia XVII Olimpiady⁹¹. Według niego fizyczne „ćwiczenia nie tylko korzystnie wpływają na rozwój ciała, ale także w ich trakcie doskonala się liczne zalety i przymioty duchowe”⁹². Podobne stanowisko prezentował także Paweł VI. Jest to przekonanie kluczowe dla integralnego ujmowania procesu doskonalenia.

Należy pamiętać, że to decyzją Jana XXIII został zwołany II Sobór Watykański. Wśród soborowych dokumentów na szczególną uwagę w kontekście sportu zasługują: Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim, przyznająca sportowi ważne miejsce w procesie wychowania młodzieży, oraz Konstytucja dogmatyczna o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, dostrzegająca również jego wymiar społeczny⁹³. Można powiedzieć, że jedną z głównych idei przyświecających ojcom soborowym była idea *aggiornamento* – odnowy i unowocześnienia Kościoła. Wynikiem takiej postawy jest m.in. refleksja Kościoła nad ludzkim ciałem i zainteresowanie kulturą fizyczną⁹⁴.

Ogromne zasługi dla teologicznego zastanowienia nad sportem i jego chrześcijańskiej reinterpretacji położył Jan Paweł II, który zdecydowanie najobszerniej z wszystkich wspomnianych papieży wypowiadał się na temat aktywności sportowej. Znajdzie to swoje odzwierciedlenie w dalszej części rozważań. Ich zaś podstawą będą w głównej mierze słowa, jakie właśnie Jan Paweł II wypowiadał na temat sportu. Swoje nauczanie wcielał on niejako w czyn, powołując w obrębie Papieskiej Rady do spraw Laikatu sekcję „Kościół i sport”, której zadaniem jest szeroko pojęte zainteresowanie i opieka duszpasterska nad światem sportu. Również Benedykt XVI podejmuje temat sportu. Błogosławiąc ogień olimpijski przed Igrzyskami Olimpijskimi w Turynie, wyraził życzenie: „Oby ten płomień przypominał wszystkim o pokoju i braterstwie – wartościach stanowiących podstawę olimpiad”⁹⁵. Ta jedna z wielu już wypowiedzi Benedykta XVI na temat sportu pośrednio ukazuje, że Papież jest świadomy nie-

⁸⁹ Por. Z. DZIUBIŃSKI, *Kościół rzymskokatolicki...*, art. cyt., s. 140-141.

⁹⁰ Por. S. KOWALCZYK, *Teologiczne uwarunkowania sportu*, w: Z. DZIUBIŃSKI (red.), *Sacrum a sport*, dz. cyt., s. 146.

⁹¹ Tamże.

⁹² Z. DZIUBIŃSKI, art. cyt., s. 142.

⁹³ Por. tamże, s. 143.

⁹⁴ Por. K. PIŁAT, *Kościół wobec paradygmatu kultury fizycznej – perspektywa konserwatywno-liberalna*, w: M. BARLAK, Z. DZIUBIŃSKI (red.), *Kościół a sport*, dz. cyt., s. 175.

⁹⁵ BENEDYKT XVI, *Maryja prowadzi nas do Boga. Rozważanie przed modlitwą Anioł Pański* (8 XII 2005), za: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/modlitwy/ap_08122005.html [23 X 2009].

bezpieczeństw grożących sportowi, co w dzisiejszej refleksji nad nim odgrywa niemałą rolę.

Współcześnie sport niewątpliwie przeżywa kryzys. „Nie da się ukryć – mówił Jan Paweł II – że również w tej dziedzinie nie brak, niestety, aspektów negatywnych lub co najmniej dyskusyjnych, które słusznie poddaje się analizie i które spotykają się z potępieniem specjalistów badających obyczaje i zachowania”⁹⁶. Należy bowiem sobie uświadomić, że wizerunek sportu jest uzależniony od postępowania człowieka – sam sport, jako taki, nie może być przecież ani dobry, ani zły. Jest neutralny moralnie do momentu, w którym człowiek – poprzez swoje działanie – nadaje mu zabarwienie pozytywne lub negatywne.

Kościół w swoim nauczaniu dotyczącym sportu przede wszystkim zdecydowanie „przeciwstawia się takim jego formom, w których człowiek jest przedmiotem w służbie sportu”⁹⁷. Można pokusić się nawet o stwierdzenie, że wszelkie deformacje sportu sprowadzają się do poniżenia człowieka, podporządkowania jego godności wynikom sportowym, żądzy pieniądza czy spektakularności widowiska, jakim niewątpliwie stają się imprezy sportowe⁹⁸. Kościół, stojąc na straży poszanowania godności osoby ludzkiej, nie może godzić się na takie zjawiska jak uprzedmiotowienie człowieka, traktowanie go jako „materiału”, który można ulepszyć poprzez stosowanie dopingiu, komercjalizacja czy łamanie podstawowych zasad etycznych⁹⁹. Chrześcijańska refleksja nad sportem dostrzega również niebezpieczeństwo złe pojmowanego doskonalenia, przybierającego postać „desperackiej pogoni za profesjonalną i techniczną perfekcją”¹⁰⁰.

W swoich wypowiedziach Kościół nie poprzestaje jedynie na wskazaniu negatywnych stron aktywności sportowej i niebezpieczeństw, jakie jej zagrażają. Wskazuje również drogę wyjścia z kryzysu, jaki dotyka sportu. Pamiętając o tym, że to, jaki sport współcześnie jest, zależy tylko i wyłącznie od samego człowieka, drogę jego poprawy widzi w ludzkim działaniu. Do kapłanów, wychowawców i nauczycieli oraz ludzi zaangażowanych w organizacjach sportowych Kościół kieruje zachętę do zainteresowania się sportem i do jego wsparcia poprzez oddziaływanie wychowawcze i mobilizowanie do jego uprawiania¹⁰¹. Administracja państwowa i służba zdrowia mogą budować nowe warunki dla rozpowszechnienia idei sportu, rozbudowując potrzebną infrastrukturę i szerząc zasady wychowania zdrowotnego¹⁰². Wreszcie sami sportowcy i kibice, czyli ci, którzy w aktywności sportowej uczestniczą niejako biernie, mogą

⁹⁶ JAN PAWEŁ II, *Tak biegnijcie...*, art. cyt., s. 469.

⁹⁷ EPISKOPAT POLSKI, *W obronie „dobrych zawodów”*. Słowo Episkopatu Polski o wychowawczych wartościach sportu (12 VI 2004), za: http://www.episkopat.pl/?a=dokumentyKEP&doc=2004622_0 [20 X 2009].

⁹⁸ Por. tenże, *List pasterski Episkopatu Polski o zagrożeniach...*, art. cyt., s. 1692.

⁹⁹ Por. tenże, *W obronie „dobrych zawodów”...*, dz. cyt.

¹⁰⁰ JAN PAWEŁ II, *Kościół broni wartości sportu*, nr 3, art. cyt.

¹⁰¹ Por. EPISKOPAT POLSKI, *List pasterski Episkopatu Polski o zagrożeniach...*, art. cyt.; por. tenże, *W obronie „dobrych zawodów”...*, dz. cyt.

¹⁰² Por. tenże, *List pasterski Episkopatu Polski o zagrożeniach...*, art. cyt., s. 1693.

przyczyniać się do poprawy sportu poprzez świadectwo własnego zachowania, wierność ideałom i szeroko pojętą kulturę osobistą¹⁰³. Przywrócenie sportowi jego prawdziwego oblicza zależy zatem od zaangażowania wielu ludzi.

„Sport jest radością życia, zabawą, świętem i jako taki winien być doceniony, a dziś być może także uwolniony od nadmiaru techniki i profesjonalizmu. Dokona się to poprzez przywrócenie mu ducha bezinteresowności, zdolności do tworzenia przyjacielskich więzi, sprzyjania dialogowi i szczerości jednych wobec drugich, czyli tego wszystkiego, co jest przejawem bogactwa «być», cenniejszego i bardziej godnego szacunku aniżeli «mieć», tego, co wykracza poza twarde prawa produkcji i konsumpcji i wszelkie, czysto utylitarystyczne oraz hedonistyczne pojmowanie życia»¹⁰⁴. Słowa te są wskazaniem działania, jakie należy podjąć, by sport był rzeczywiście sportem. Pośrednio więc, wskazując na jego negatywne przejawy, ukazują obraz sportu, który Kościół popiera, sportu, który może prowadzić do doskonalenia człowieka, nie zaś jego zrujnowania. Dalsze rozważania zostaną poświęcone pozytywnym wartościom, jakie niesie ze sobą podejmowanie aktywności sportowej, a które – również w przekonaniu Kościoła – mogą prowadzić człowieka ku doskonałości.

Nie ulega wątpliwości, że podejmowanie wysiłku fizycznego, ukierunkowane na doskonalenie tak fizyczne, jak i duchowe, w pierwszej kolejności wpływa na konkretnego, jednostkowego człowieka. Jednak Kościół dostrzega w sporcie również narzędzie wprowadzania społecznego porządku¹⁰⁵ poprzez wcielanie w życie idei braterstwa i solidarności, kierowanych miłością¹⁰⁶. W takim świetle wszelka aktywność sportowa, jeśli jest podejmowana we wspólnocie, staje się sposobnością do respektowania godności¹⁰⁷ i okazywania szacunku należnego każdej osobie ludzkiej, nawet jeśli chwilowo jest ona przeciwnikiem w rywalizacji. W ten sposób współzawodnictwo sportowe może jednoczyć ludzi we wzajemnym poszanowaniu siebie¹⁰⁸. Jan Paweł II dostrzegał, że „poczucie braterstwa, wielkoduszność, uczciwość i szacunek dla ciała – stanowiące z pewnością niezbędne cnoty każdego sportowca – przyczyniają się do budowy społeczeństwa, gdzie miejsce antagonizmów zajmuje sportowa rywalizacja, gdzie wyżej ceni się spotkanie niż konflikt, uczciwe współzawodnictwo niż zawziętą konfrontację»¹⁰⁹. Sport zatem, będąc obszarem doskonalenia konkretnego człowieka, staje się jednocześnie tym sposobem działania, taką dziedziną aktywności, która zbliża go do innych ludzi.

¹⁰³ Por. tamże; por. tenże, *W obronie „dobrych zawodów”*..., dz. cyt.

¹⁰⁴ JAN PAWEŁ II, *Tak biegnijcie*..., art. cyt., s. 470.

¹⁰⁵ Por. tenże, *Uprawianie sportu*..., art. cyt., s. 166; por. tenże, *Sport jako szkoła dzielności*..., art. cyt., s. 711.

¹⁰⁶ Por. tenże, *Tak biegnijcie*..., art. cyt., s. 469.

¹⁰⁷ Por. KONFERENCJA EPISKOPATU POLSKI, *Służyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie*, dz. cyt., 16.

¹⁰⁸ Por. JAN PAWEŁ II, *Audycja dla międzynarodowej*..., art. cyt., s. 422.

¹⁰⁹ Tenże, *Oblicze i dusza sportu*, art. cyt., s. 7.

Rozważanie społecznego wymiaru sportu warto uzupełnić o jeszcze jeden aspekt. Jest nim niewątpliwie, dopełniające dokonane już rozważania, podkreślenie znaczenia sportu dla rozwoju i poprawy stosunków międzynarodowych. Kościół, świadomy różnorodności kultur, religii i języków, nakłania, by w sporcie widzieć szansę dialogu nie tylko międzyosobowego, ale – w szerszej perspektywie – także międzynarodowego¹¹⁰. Jak stwierdza II Sobór Watykański, podejmowanie wysiłku fizycznego oraz widowiska sportowe „także w społeczeństwie przyczyniają się do utrzymywania równowagi ducha, jak i do braterskich stosunków między ludźmi wszelkiego stanu, narodowości i różnych ras” (*Gaudium et spes*, 61). Aktywność sportowa jest zatem w stanie przezwyciężyć to, co dzieli ludzi odmiennych narodowości, wywodzących się z różnych środowisk kulturowych, łącząc ich w sportowym zmaganiu. To właśnie zamiłowanie do sportu, „sportowa pasja jest dla nich płaszczyzną porozumienia, tym, co ich wzajemnie zbliża i pozwala nawiązać więzi oparte na lojalnym współzawodnictwie i szczerzej przyjaźni”¹¹¹, oraz we wspólnym działaniu dążyć również do przepojenia sportu chrześcijańską myślą o człowieku, jego godności i działaniu w świecie (por. *Gaudium et spes*, 61).

Spółeczeństwo jednak budują konkretni ludzie i to do nich jest skierowane wezwanie do uświadomienia sobie, jaki sport powinien być, i takiego jego uprawiania, by przyczyniało się ono tak do jednostkowego doskonalenia człowieka, jak i do budowania społeczności opartej na zasadach wzajemnego szacunku, braterstwa i pokoju. Sport daje człowiekowi możliwość takiego rozwijania swojej osobowości i kształtowania moralności, żeby rozwój – zarówno indywidualny, jak i społeczny – odpowiadał ich chrześcijańskiej wizji. Prawdziwym bowiem zwycięzcą „jest nie tylko ten, kto zwycięża na stadionie, ale człowiek w pełnym wymiarze swojej osobowości”¹¹², a każde działanie podejmowane przez człowieka – w tym także zaangażowanie sportowe – w ostateczności sprowadza się do walki o nieprzemijającą nagrodę (por. 1 Kor 9,24-25)¹¹³, o życie wieczne.

Magisterium Kościoła upatruje w sporcie narzędzie rozwoju moralnego człowieka. Gotowość do walki, stawanie do zawodów i uczestniczenie w sportowej rywalizacji zakłada konieczność posiadania wielu cnót i określonych postaw. Sport natomiast, chociaż ich wymaga, poprzez trening prowadzi również do ich wykształcenia i wypracowania. Można zatem powiedzieć, że aktywność sportowa – obok rywalizacji i walki o jak najlepsze wyniki – jest także pojedynkiem człowieka z samym sobą, mającym na celu jego udoskonalenie moralne.

Wśród wachlarza wartości moralnych i postaw, jakie zakłada i niesie ze sobą podejmowanie aktywności sportowej, należy wyróżnić te, które odnoszą się do człowieka jako jej podmiotu. Stanowią je: rzetelność, prawość, dyscyplina

¹¹⁰ Por. tenże, *Do włoskiej narodowej drużyny piłkarskiej* (25 X 1982), 2, w: tenże, *Nauczanie papieskie*, V/2 (1982), Poznań 1993, s. 593.

¹¹¹ Tenże, *Kościół broni wartości sportu*, nr 2, art. cyt.

¹¹² Tenże, dz. cyt.; por. tenże, *Audienceja dla międzynarodowej...*, art. cyt., s. 422.

¹¹³ Por. tenże, *Tak biegnijcie...*, art. cyt., s. 470.

i panowanie nad sobą, porządek czy honor¹¹⁴. Można do nich zaliczyć także trzy cnoty kardynalne, a więc męstwo, wstrzemięźliwość i roztropność¹¹⁵. Jeśli jednak patrzy się na sport z perspektywy społecznej, trzeba podkreślić takie postawy, jak: poszanowanie drugiego człowieka, solidarność, przyjaźń i czwartą z cnot kardynalnych: sprawiedliwość¹¹⁶. Warto zauważyć, że zachowanie i podejście typowo sportowe, wyrażające się w wytrwałości, podejmowaniu trudu treningu, zaufaniu do przeciwnika czy kierowaniu się ustalonymi zasadami, właściwe jest także życiu chrześcijańskiemu¹¹⁷.

Obok znaczenia dla rozwoju moralnego Kościół dostrzega również wychowawczą wartość sportu¹¹⁸. Dodatkowo taki wymiar sportu wpisuje niejako w jego istotę, twierdząc, że „każdy rodzaj sportu może i powinien mieć znaczenie wychowawcze, to znaczy że powinien się przyczyniać do integralnego rozwoju ludzkiej osoby”¹¹⁹. Człowiek zatem może poprzez własne zaangażowanie w sport ukazywać konieczność podejmowania wysiłku, mobilizować do dyscypliny czy też polecać takie działanie, które jest źródłem radości¹²⁰. W nauczaniu Kościoła nie należy poprzestawać na tak pojętym dawaniu przykładu, ale angażować także ludzi, zwłaszcza młodych, do podjęcia trudu sportu, aby w ten sposób oddziaływać na nich wychowawczo¹²¹.

Stanowisko Kościoła wobec sportu w świetle powyższych rozważań jest zdecydowanie pozytywne. Świadczy o tym nie tylko dostrzeżenie w nim przez Kościół wartości ważnych dla człowieka dążącego do doskonałości, ale także zagrożeń i niebezpieczeństw. Jest to wyraz szczególnej troski, jaką Kościół otacza świat sportu.

Właściwie pojmowany sport to dziedzina aktywności człowieka, w której jest on podmiotem działania mającego na celu doskonalenie fizyczne i duchowe. W błędnym rozumieniu dochodzi do uprzedmiotowienia osoby ludzkiej, sprowadzenia jej do płaszczyzny rzeczy. To właśnie zreifikowanie człowieka, traktowanie jako biernej materii wyzbytej z duchowości, stanowi główne zagrożenie dla sportu. Droga jego poprawy jest natomiast najpierw drogą interioryzacji

¹¹⁴ Por. tenże, *Pozdrowienie dla sportowców* (6 II 1982), nr 1, w: tenże, *Nauczanie papieskie*, V/1 (1982), dz. cyt., s. 153; por. tenże, *Wymagania duchowe w zawodach sportowych*, art. cyt., s. 143; por. tenże, *Tak biegnijcie...*, art. cyt., s. 469; por. tenże, *Sport szkołą życia* (4 IV 1981), 2, w: tenże, *Nauczanie papieskie*, IV/1 (1981), Poznań 1989, s. 422.

¹¹⁵ Por. tenże, *Do Rady Międzynarodowej Federacji Narciarskiej*, w: tenże, *Nauczanie papieskie*, V/2 (1982), dz. cyt., s. 902.

¹¹⁶ Por. tenże, *Pozdrowienie dla sportowców*, art. cyt., s. 153; por. tenże, *Wymagania duchowe w zawodach sportowych*, art. cyt., s. 143; por. tenże, *Do włoskiej narodowej drużyny piłkarskiej*, art. cyt., s. 593; por. tenże, *Do Rady Międzynarodowej Federacji Narciarskiej*, art. cyt., s. 902.

¹¹⁷ Por. tenże, *Kościół broni wartości sportu*, nr 5, art. cyt.

¹¹⁸ Por. tenże, *Sport szkołą życia*, art. cyt., s. 422; por. tenże, *Sport jako szkoła dzielności...*, art. cyt., s. 711.

¹¹⁹ Tenże, *Do Rady Międzynarodowej Federacji Narciarskiej*, art. cyt., s. 902.

¹²⁰ Por. tenże, *Kościół broni wartości sportu*, nr 5, art. cyt.

¹²¹ EPISKOPAT POLSKI, *W obronie „dobrych zawodów”...*, dz. cyt.

cji wartości – w tym przede wszystkim godności człowieka – a następnie aktualizacji ich w konkretnym działaniu.

Tylko sport oparty na przekonaniu o niezbywalnej godności każdego człowieka może służyć jego doskonaleniu. Przedstawione w powyższych rozważaniach podejście Kościoła do sportu wpisuje się w Pawłowe rozumienie aktywności sportowej. Właściwie pojmowany i należycie przeżywany sport stanowi możliwość doskonalenia człowieka, wykraczającego jednak poza ramy doczesnego świata. Chrześcijańska wizja sportu słusznie widzi w nim sposobność integralnego rozwoju, doskonalenia się w zmierzaniu do świętości.

Wykazując rolę, jaką sport odgrywa w rozwoju moralnym człowieka, a także jego wkład, jaki może wnieść w porozumienie między narodami, Kościół dostrzega w sporcie drogę doskonalenia tak indywidualnego, jak i społecznego. Człowiek bowiem, będąc obrazem Boga, komunii Osób, nieustannie uczestniczy w życiu wspólnotowym i to w nim się doskonali. Społeczność, w której żyje, może oddziaływać na niego wychowawczo, również poprzez sport. Biorąc pod uwagę, że najbliższą człowiekowi, zwłaszcza młodemu, wspólnotą jest rodzina, należy uważniej przyjrzeć się jej wzajemnemu powiązaniu ze sportem.

RIASSUNTO

Lo sport come un cammino verso il perfezionamento della persona umana

Il contributo del magistero della Chiesa sullo sport inizia agli albori del '900 con Pio X. Al centro degli interventi dei Papi sullo sport, che sono oltre 200, c'è sempre l'uomo. Attraverso lo sport, che riguarda la persona umana e in particolare il corpo dell'uomo, si esprime la potenza, la bellezza, la gloria del Signore. Lo sport ha un valore per il corpo ma anche per lo spirito. Attraverso lo sport, l'uomo può crescere come persona. Lo sport ha delle grandi potenzialità: può far riscoprire il senso del sacrificio, il senso dell'impegno, della lealtà. Ma allo stesso tempo presenta anche vari rischi, quali l'ingerenza dell'economia e la ricerca della vittoria ad ogni costo. E' comunque importante dire che ci sono anche delle grandi risorse per promuovere una crescita integrale della persona umana attraverso lo sport.

Słowa kluczowe / Key words:

Sport, dojrzałość ludzka, duchowość

Sport, Human maturity, spirituality

KS. ANDRZEJ TOMKO

KAPŁAN W BLASKU I CIENIU WSPÓŁCZESNOŚCI

Temat postawiony w tytule nie należy do prostych ani łatwych, jako że wymaga przede wszystkim krytyki różnych głosów i oczekiwań współczesności. A ta współczesność to przede wszystkim radykalizacja ocen kapłaństwa i marginalizacja normalności. Widocznie takie jest zapotrzebowanie społeczne. To, co dobre, co zwykłe, powszechne, nie przyciąga naszej uwagi, lecz ciekawe wydaje się to, co stanowi sytuacje ekstremalne, co ma charakter skandalu czy zła. Zgodne jest to z metafizyczną zasadą, która uczy, że zło lubi się manifestować, jest dynamiczne i krzykliwe, natomiast dobro jest dyskretne, bierne i ciche¹. Jest jeszcze jeden problem współczesnego patrzenia na kapłaństwo, problem braku właściwych proporcji w ocenie zdarzenia: generalizacja. Jeden czy kilka przykładów skrajnych postaw negatywnych urasta do rangi całościowych sądów: „wszyscy księża są tacy”, przykłady zaś pozytywnej pracy kapłańskiej traktowane są jako przypadek, osobliwość, bycie samotną wyspą. To, co dobre, szybko zapominamy, co złe, będziemy długo pamiętać, co więcej, często będziemy powtarzać przy różnych okazjach. O kapłaństwie najwięcej chcą mówić ci, którzy z kapłaństwem nie mają nic wspólnego, którzy przyjmują postawę antyklerykalną, nie rozróżniając dwóch płaszczyzn: *sacrum* i *profanum*.

Kapłan jako człowiek powinien wzbudzać zwykłą ciekawością, od niej bowiem uzależniona jest nasza postawa wobec tych, których Jezus Chrystus wybrał i powołał, a także postawa wobec Chrystusowego Kościoła. Kapłan, człowiek wybrany przez Boga i poświęcony Bogu, powinien być znakiem sprzeci-

¹ Mądra zasada średniowieczna głosi: „Perfekcja tkwi w dyskrekcji”. Została ona wypracowana podczas teologicznej refleksji nad angelologią, ale odnosi się również do Boga, który dyskretnie uczestniczy w życiu człowieka i świata, a także do kapłanów, którzy dyskretnie uczestniczą w życiu innych ludzi. Dyskrekcja jest jednym z najważniejszych postulatów w rozwiązywaniu konfliktów. Współczesność jednak, wprost przeciwnie, domaga się niedyskrekcji, mówienia o wszystkich bez zachowania nawet odrobiny przyzwoitości. Por. H. OLESCHKO, *Aniółów dyskretny lot*, Kalwaria Zebrzydowska 1996.

wu wobec świata i żyjąc wśród ludzi, mniej lub bardziej, na ile potrafi, powiniennien ukazywać sferę nadprzyrodzoną.

W Liście do kapłanów na Wielki Czwartek 1986 roku papież Jan Paweł II napisał m.in.: „Kapłan żyje dla ludzi świeckich: ożywia ich i umacnia w wykonywaniu powszechnego kapłaństwa wiernych – tak bardzo uwydatnionego przez II Sobór Watykański – które polega na składaniu duchowej ofiary z życia, na dawaniu świadectwa zasadom chrześcijańskim w rodzinie, na podejmowaniu zadań w świecie i na uczestnictwie w ewangelizacji braci. Jednakże posługa kapłana ma inny charakter. Został on wyświęcony, by działał w imieniu Chrystusa-Głowy i by wprowadzał ludzi w nowe życie, zapoczątkowane przez Chrystusa, by czynił ich uczestnikami Jego tajemnic – Słowa, przebaczenia, Chleba życia, by jednoczył ich w Jego Ciało, by pomagał tworzyć się «od wewnątrz», pomagał im żyć i działać w wymiarze zbawczych Bożych zamierzeń. Słowem, nasza kapłańska tożsamość objawia się w «twórczym» rozwijaniu przejętej od Jezusa Chrystusa miłości dusz. Próby zeświecczenia kapłana są dla Kościoła szkodliwe. Nie oznacza to wcale, że kapłan miałby stać z dala od ludzkich problemów osób świeckich: przeciwnie, winien jak najlepiej je poznawać, tak jak Jan Maria Vianney, ale jako kapłan, zawsze w perspektywie zbawienia ludzi i rozszerzania królestwa Bożego. Jest świadkiem i szafarzem innego życia niż ziemskie»².

I. KAPŁAN W BLASKU

Warto zauważyć, że współczesność zbyt często ocenia kapłana nie według tego, kim on jest, lecz według tego, co wnosi w życie społeczne. Z tego to względu kapłan ma trudności w jasnym określeniu tego, co ma czynić i jakie są jego funkcje. Każdy zawód ma właściwe sobie zadania, tak że jego specyfika jest dobrze znana. Nie można natomiast odnosić tego do kapłana i jego funkcji, które już w jakiejś mierze wykonują dziś ludzie świeccy³. Jest rzeczą oczywistą, że bez kapłańskiej posługi sakramentalne życie Kościoła nie może być realizowane w całej pełni. A zatem kapłan stanowi dla nas wszystkich szansę osiągnięcia zbawienia. Należy podkreślić, że kapłani ustanowieni w Kościele i dla Kościoła służą ludowi Bożemu nie tylko poprzez przepowiadanie słowa Bożego i sprawowanie sakramentów świętych, jak głosił już Sobór Trydencki, ale będąc narzędziami Chrystusa Kapłana i przedstawicielami ludu kapłańskiego wobec Boga Ojca, także poprzez spełnianie dla dobra tego ludu innych czynności religijnych. To dzięki kapłańskiej posłudze, mającej na celu budowanie królestwa Bożego – Kościoła, lud Boży może w całej swej rozciągłości stawać się „wybranym plemieniem, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem [Bogu] na własność przeznaczonym”, który dostępuje miłosierdzia (por. 1 P 2,9-10). Tak

² JAN PAWEŁ II, List do kapłanów na Wielki Czwartek 1986 r., 10.

³ Por. S. VAN CALSTER, *Posługa apostolska w rozwijającym się społeczeństwie*, w: L. BALTER I IN. (red.), *Kapłaństwo*, tłum. L. Balter, Kolekcja Communio 3, Poznań – Warszawa 1988, s. 375.

więc poszczególni członkowie ludu Bożego dzięki słowu i sakramentom udzielanym przez kapłanów urzędowych mają szansę stawania się wciąż na nowo przybrnymi dziećmi Bożymi.

Do podstawowych zadań kapłanów urzędowych II Sobór Watykański zalicza przepowiadanie Ewangelii, gdyż przez zbawcze „słowo wiara powstaje w sercach niewierzących, a w sercach wierzących tym słowem się karmi; dzięki niej powstaje i wzrasta wspólnota wiernych” (DP⁴, 4). Nakaz przekazywania zbawienia ludziom wszystkich czasów Kościół otrzymał od Jezusa Chrystusa. I to zadanie wypełnia przez głoszenie, zwłaszcza przez kapłanów, niepojętej wprost miłości Boga do człowieka, przy równoczesnym przekazywaniu znaków tej miłości⁵. To zwłaszcza kapłani, jak dodaje sobór, „przez chrzest wprowadzają ludzi w Lud Boży; przez sakrament pokuty jedną grzeszników z Bogiem i Kościołem; przez olej chorych krzepią cierpiących; przede wszystkim zaś przez odprawianie Mszy św. sakramentalnie składają ofiarę Chrystusa [...]. Inne zaś sakramenty, tak jak wszystkie kościelne posługi i dzieła apostołskie, wiążą się ze świętą Eucharystią i do niej zierają. W najświętszej bowiem Eucharystii zawiera się całe duchowe dobro Kościoła, a mianowicie sam Chrystus, nasza Pascha i chleb żywy, który [...] daje życie ludziom, zapraszając ich i doprowadzając w ten sposób do ofiarowania razem z Nim samych siebie, swojej pracy i wszystkich rzeczy stworzonych. [...] Prezbiterzy zatem nauczają wiernych składać Bogu Ojcu w ofierze Mszy boską żertwę i z nią ofiarowywać swe życie” (DP 5). Dzięki kapłańskiej posłudze lud kapłański ma więc możliwość doskonalszego uczczenia Boga. Jednocześnie też kapłańska posługa daje każdemu szansę własnego duchowego udoskonalenia. Oczywiście zawsze musimy pamiętać, że wszelkie dobro, szczególnie duchowe, pochodzi od Boga. Kapłan jest jedynie narzędziem w rękę Boga, który chciał, by zbawienie było realizowane za pośrednictwem drugiego człowieka, wyposażonego we władzę święceń.

Cała kapłańska misja Kościoła i jego sług – kapłanów ma swe uzasadnienie w tym, że służy dobru ludu Bożego. Lud ten przez odnowę życia w Chrystusie ma przez wiarę i sakramenty dojść do domu Ojca. Stąd też kapłaństwo hierarchiczne nie jest osobistą łaską człowieka, który przyjął święcenia, ale ma charakter charyzmatyczny, a więc ze swej natury jest skierowane na posługę innym, na służenie ludowi kapłańskiemu w wypełnianiu jego religijnych zadań. Od momentu otrzymania święceń cała egzystencja kapłańska jest skierowana na dobrowolną służbę Kościołowi powszechnemu lub lokalnemu (DP 3; KK 28 i 37). Drugi Sobór Watykański stwierdza, że kapłan ustanowiony dla posługi ludowi Bożemu jest *segregatus sed non separatus* (DP 3). Poprzez swą konsekrację kapłan jest wydzielony z ludu Bożego, ale nie w celu odłączenia się i odizolowania od społeczności, lecz po to, by jeszcze ofiarniej mógł oddać się

⁴ SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Presbyterorum ordinis* [skrót: DP].

⁵ T. SCHNEIDER, *Znaki bliskości Boga*, tłum. J. Tyrawa, Wrocław 1990, s. 7-9; K. WIĘSYK, *Głoszenie prawdy o Chrystusie przez lud kapłański integralnym warunkiem dynamicznego rozwoju wspólnoty Kościoła*, w: L. BALTER I IN. (red.), *Kapłaństwo*, dz. cyt., s. 389.

służbie, do której został powołany. Realizacja tego postulatu napotyka w konkretnym życiu pewne trudności związane z psychologicznymi uwarunkowaniami, jak również z dotychczasową teologią kapłaństwa, która zagadnienie to ujmowała w duchu separatystycznej ascetyki potrydenckiej. W świetle II Soboru Watykańskiego wiemy, że mimo swego wybrania przez Boga kapłan nie jest człowiekiem uprzywilejowanym, ustanowionym do panowania nad wiernymi; powinien on zawsze uświadamiać sobie swoje własne miejsce i rolę w społeczności ludu kapłańskiego: z ludzi wzięty i dla nich ustanowiony. Otrzymując święcenia dla Kościoła i służby ludowi Bożemu (DP 3), kapłan jest przede wszystkim bratem wśród braci (DP 9); będąc zaś bratem, jest jednocześnie kierownikiem i przewodnikiem danej społeczności chrześcijańskiej, wykorzystując otrzymaną łaskę i władzę duchową dla realizacji zadań wspólnoty kościelnej (DP 6). Jeśli kapłan pragnie rzeczywiście zaakceptowania przez ludzi, którym ma służyć, powinien być – zgodnie z zaleceniami soboru – stale wśród nich obecny (por. DP 10)⁶, czyli powinien wyczuwać problemy nurtujące gminę chrześcijańską i reagować na wszystkie żywotne sprawy, które mogą zadecydować o budowaniu wspólnoty Chrystusowej. Z nauki II Soboru Watykańskiego wynika, że cały Kościół, czyli duchowni i świeccy, jest podmiotem i jednocześnie przedmiotem duszpasterzowania. W tym wszystkim uwidacznia się ogromna szansa rozwoju życia duchowego ludu Bożego, jaką niesie ze sobą posługa kapłańska. Jakkolwiek kapłan służy przede wszystkim Kościołowi lokalnemu, to jednak nie może zapominać, że każda jego posługa przyczynia się w jakiś sposób do dobra Kościoła powszechnego.

Kapłan stanowi dla ludu dużą szansę refleksji i przemiany. Szansa ta wpływa przede wszystkim z pełnionych przez niego zadań. W swej wychowawczej działalności duchowieństwo, wpajając w dzieci i młodzież zasady moralności chrześcijańskiej, kształci w nich te wartości, które mają decydujące znaczenie dla normalnego współżycia i współpracy ludzi wszystkich warstw i zawodów. Tak np. nauka Kościoła o pracy ludzkiej, przekazywana najczęściej przez kapłanów, wpaja w ludzi głęboką cześć dla człowieka pracującego, zobowiązuje go jednocześnie do osobistego wysiłku ku pełni wewnętrznego rozwoju i uwytatnia przy tym społeczne obowiązki pracy. Zgodnie z duchem encykliki *Laborem exercens* papieża Jana Pawła II każdy chrześcijanin powinien dostrzegać w pracowitości nie tylko obowiązek, ale i własną godność. Kapłani wzorem Mistrza przekazują naukę o wielkiej godności człowieka odkupionego Krwią Chrystusa, naukę o jego dzieciństwie, o prawie do lepszego, szlachetniejszego życia i w ogóle do życia od chwili poczęcia, oraz o potrzebie braterstwa pomiędzy wszystkimi ludźmi. Wszystko to nie jest bez znaczenia zarówno dla poszczególnych jednostek, jak i dla społeczeństw. Drugi Sobór Watykański przypomina kapłanom: „Ich zadaniem jest też w taki sposób godzić różne poglądy, aby nikt w społeczności wiernych nie czuł się obcym. Są obrońcami wspólnego dobra,

⁶ Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele, 30.

o które się troszczą w imieniu biskupa, a równocześnie gorliwymi obrońcami prawdy, by wierni nie byli ponoszeni każdym powiewem doktryny” (DP 9).

Warto zauważyć, że w najcięższych latach niewoli lud polski widział w kapłanach swoich obrońców i nauczycieli. Polscy kapłani budowali pierwsze szkoły, nauczali, zakładali biblioteki, szpitale, domy sierot, pierwsze szkółki i kasy spółdzielcze; oni pierwsi „uczyli z ambon zasad higieny [...], sprowadzali spracowany lud odświętnie ubrany przed ołtarze Pańskie. Oni to pierwsi głosili ludowi naukę o wolności synów Bożych i o wysokim dostojęństwie każdego robotnika i oracza”⁷. Wzywając do miłości Boga i ludzi, kapłani nie zapominali, by uczyć obowiązku miłości ziemi ojczyźnej. W jednym z listów pasterskich biskupi polscy przypomnieli, że zbyt „wielu kapłanów legło w tej ziemi dla Polski, byśmy mogli wątpić, czy serca ich kochają naród”⁸.

Warto podkreślić, że katolicyzm w naszym kraju jest ściśle powiązany tak z kulturą obyczajową, dzięki której kształtuje odpowiednie wzory zachowań moralno-obyczajowych, jak i z samym systemem wychowania młodego pokolenia⁹.

Wydawać by się mogło, że stosunkowo duża liczba kapłanów w Polsce – w porównaniu z krajami Europy Zachodniej – przemawiałaby za optymalnym rozwojem chrześcijaństwa i zasad moralnych, które ono głosi. Obserwujemy jednak przejawy dechrystianizacji i obojętności religijnej, a także zanik moralności, polskiego etosu. Wiąże się to niewątpliwie z sytuacją gospodarczo-polityczną kraju. Toteż obecna sytuacja religijno-moralna w naszej ojczyźnie jest wielkim wyzwaniem, ale jednocześnie i szansą dla kapłanów urzędowych, jak również dla całego ludu kapłańskiego. Potrzeba, abyśmy ten niepokojący znak czasu jak najszybciej, i to w sposób trafny mogli odczytać i wyciągnąć odpowiednie wnioski. Wiadomo, że obecnie, zwłaszcza w środowisku miejskim, rodzina jest zagrożona poprzez dający się zauważyć zanik wartości moralnych, głównie zaś brak poświęcenia i oddania oraz pracy dla innych; w życiu małżeńskim i rodzinnym daje się zauważyć zjawisko poszukiwania siebie i własnych wygod. Kościół w Polsce, głównie kapłani, ma obowiązek za pośrednictwem przepowiadania, ale też i osobistych kontaktów docierać nie tylko do dzieci i młodzieży, ale i do ich rodziców, kadry wychowawczej, robotników, chłopów i twórców kultury¹⁰.

Aby rzeczywiście przepowiadanie i w ogóle posługa kapłańska stały się owocne, niezbędna jest ustawiczna praca nad odnową życia religijno-moralnego zarówno kapłanów, jak i całego ludu kapłańskiego, aby wszyscy mogli być czytelnymi znakami obecności Chrystusa w świecie. Przepowiadanie kapłańskie i działalność apostołska nie mogą pozostać tylko w sferze głoszonych idei i wartości bez pokrycia.

⁷ *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945-1974*, Paris 1975, s. 77.

⁸ Tamże s. 78.

⁹ Por. E. CIUPAK, *Religijność młodego Polaka*, Warszawa 1984, s. 48-60.

¹⁰ Por. K. WIĘSYK, *Głoszenie prawdy...*, art. cyt., s. 396.

Ks. Tomáš Halík z Pragi ukazał kiedyś historię swego trudnego życia kapłańskiego, poświęconego bez reszty Bogu i obronie ogólnoludzkich wartości duchowych. Mówił m.in.: „Kraj nasz został wybrany na teren totalnej ateizacji. [...] Spotkawszy w życiu wspaniałych kapłanów oraz poszukując wartości ówczesnie zakazanych, zdecydowałem się zostać kapłanem. Ukończywszy uniwersytet, nie mając szans być przyjętym na studia teologiczne, mogłem studiować teologię tylko potajemnie. Potajemnie też w 1976 roku zostałem wyświęcony na kapłana, o czym nie wiedziała nawet moja matka. Włączyłem się w pracę duszpasterską, zwłaszcza tam, gdzie praca księży była formalnie zakazana. Ci, wśród których pracowałem, nie wiedzieli, że psycholog, lekarz, dyplomowany inżynier jest potajemnie wyświęconym księdzem. Pracując w grupie, zabiegaliśmy głównie o przetrwanie, ale też o zachowanie łączności z Kościołem. Łącząc z konieczności pracę kapłańską z zawodem świeckim, uważaliśmy to za szczególną łaskę Bożą i szansę daną nam przez Boga. Byliśmy w stałych kontaktach z Ruchem Kapłanów Robotników, a zyskane doświadczenia uważaliśmy za pomocne w ewentualnej późniejszej normalnej pracy duszpasterskiej. Dwanaście lat takiej pracy traktuję nie jako czas stracony, jestem zań Bogu bardzo wdzięczny. W dzisiejszych nowych czasach, uwzględniając moje doświadczenie, widzę szansę Kościoła – zgodnie z programem Jana Pawła II – w odnowie relacji do całego społeczeństwa, świata kultury i wiary. Uważam za konieczne przeprowadzenie analizy terenu, gdzie przyszło nam pracować, jasne określenie obrazu Kościoła i jego stosunku do społeczeństwa, które podlega radykalnym zmianom, zmieniając także swój stosunek do Kościoła. Bądźmy wdzięczni za lata minione, nie zapominając własnych cierpień, ale i własnych błędów, pomyłek i zawodów”¹¹. Zwróćmy szczególną uwagę na zdanie, w którym ów kapłan mówi o „szansie Kościoła” we współczesnych czasach w odnowie relacji do społeczeństwa, do świata kultury i wiary. Jest to równocześnie szansa dla kapłana i ludu kapłańskiego.

Żałować jednak należy, że wiele środowisk nie uznaje wielkiego wkładu duchowieństwa w dobro społeczne, jakkolwiek, ściśle biorąc, wkład ten nie należy do istotnych funkcji kapłańskich. Ale nie docenia się dostatecznie także tego wszystkiego, co ma charakter ściśle religijny w działalności kapłańskiej; uważa się, że rzekomo nie wpływa to na pełny rozwój człowieka. Rzecz jasna, że w tego rodzaju środowiskach nie jest łatwe przypominanie, by w realizacji zadań kapłańskich dostrzegać realną misję mającą na celu dobro człowieka. A przecież istotną funkcją kapłana jest służba człowiekowi, służba oparta na wierze. Katolicka wizja człowieczeństwa ukazuje, że jest to służba temu, co jest najbardziej właściwe każdemu człowiekowi, a więc bierze pod uwagę jego pochodzenie, jego wiekuiste przeznaczenie i związaną z tym potrzebę wyzbywania się nędzy grzechu i zła¹². Dzięki temu można mówić, że kapłan kształtuje

¹¹ Por. J. BAGROWICZ, Z. PAWLAK, *Świadectwo Kościoła katolickiego w systemie totalitarnym Europy Środkowo-Wschodniej*, Ateneum Kapłańskie 118(1992), s. 10-11.

¹² Por. S. VAN CALSTER, *Postługa apostolska...*, art. cyt., s. 378n.

lud kapłański – Kościół Jezusa Chrystusa, Jego królestwo. Z tego też względu, opierając się na Ewangelii Jezusa Chrystusa i zgodnie z liturgią Kościoła, kapłan ma ukierunkowywać bliźnich i prowadzić ich do konkretnego działania. Na płaszczyźnie społecznej kapłan – zgodnie z nauką Chrystusowego Kościoła – przyczynia się do wyzwolenia człowieka. Poprzez swoje słowa i zachęty uwrażliwia wspólnotę, by była odpowiedzialna za ludzi z tzw. marginesu społecznego. Zawsze jednak ma pamiętać, że jego powołaniem jest zespałać, łączyć i jednoczyć ludzi tak z Bogiem, jak i między sobą. To jest podstawowy cel kapłańskiej misji.

II. KAPŁAN W CIENIU

Ten cień to przede wszystkim polski klerykalizm i antyklerykalizm. W nie-dalekiej przeszłości, związanej z marksistowską doktryną rugowania religii z życia społecznego w Polsce, pojawiały się lęki ideologiczne związane z rolą kapłana w życiu politycznym. Wypracowane wówczas pojęcie klerykalizmu oznaczało „całokształt postaw życiowych, poglądów i dążeń, mających na celu zapewnienie duchowieństwu decydującego wpływu na życie społeczne, polityczne i kulturalne”, oraz coś więcej: „zorganizowany i kierowany przez Rzym ruch polityczny, rozwijający się od połowy XIX wieku, dążący do obrony zagrożonych pozycji Kościoła na terenie laicyzujących się państw”¹³. Te określenia dziś wydają się prymitywne i nieaktualne, ale od czasu do czasu dziennikarze i internauci m.in. z kręgu „Gazety Wyborczej”, sprawiają wrażenie słuszności takich sformułowań. Chociaż marksizmu już nie ma, to jednak nadal niektórzy, wrogo nastawieni do Boga i religii, przeżywają lęki przed tzw. klerykalizacją życia społecznego, rozumianą nie tylko jako dążenie kapłanów do odgrywania kierowniczej roli w sprawowaniu bezpośrednich funkcji o charakterze polityczno-społecznym (a więc nienależących wprost do podstawowej misji wpływającej z sakramentu święceń), ale i faktyczne pełnienie tych funkcji. Obawy tego rodzaju ożyły w związku z przywróceniem po wielu latach nauki religii w szkołach, z umożliwieniem Kościołowi wypełniania – podobnie jak w latach przedwojennych – funkcji duszpasterskich w wojsku, szpitalach, więzieniach, a nawet z udostępnieniem Kościołowi w jakimś małym stopniu środków audio-wizualnych. Czy jednak to wszystko stanowi zagrożenie? Dla kogo i dla jakich wartości? Czy młodzież i dzieci, w większości z rodzin katolickich, nie mają prawa do pogłębiania wiedzy religijnej także w szkołach, które są przecież własnością całego społeczeństwa, w dużej mierze katolickiego? Czy ludzie młodzi przebywający w wojsku, indoktrynowani dotąd w duchu marksizmu-leninizmu, chorzy przebywający w szpitalach bądź też osoby odosobnione w zakładach karnych nie mają prawa do posług duszpasterskich ze strony kapłanów? Czyżby

¹³ *Wielka encyklopedia powszechna PWN*, t. 5, Warszawa 1965, s. 647.

kapłan nauczający w szkole religii albo zaangażowany w duszpasterstwo szpitalne lub wojskowe był dla kogokolwiek zagrożeniem? Czy wypowiedzi duchownych w telewizji lub w radiu są próbą przejęcia przez nich kierownictwa nad środkami społecznego przekazu lub nad państwem? Tak więc tego rodzaju obawy lub zarzuty są wprost śmieszne i nie należy ich traktować poważnie. Powiedzmy szczerze: są one wymysłem ludzi wrogo nastawionych do Chrystusowego Kościoła, a w szczególności do kapłanów.

Podobnie przedstawia się sprawa zaangażowania kapłanów w życie polityczne narodu. Jakkolwiek w latach minionych niektórzy kapłani z różnych względów, często na skutek zastraszenia, byli na usługach komunistycznego państwa, to jednak przeważająca większość pozostała wierna swoim przekonaniom i ideałom prawdziwego patriotyzmu. Co więcej, wielu kapłanów polskich musiało za to płacić więzieniem, ponieważ uważano wówczas, że stanowią oni realne zagrożenie dla panującego systemu. Skąd zatem dziś obawy o wpływ kleru na życie polityczne kraju? Czy nie wywodzą się one od tych, którzy do niedawna odgrywali decydującą rolę w ramach istniejącego systemu?

Wpływ na życie polityczne wyrażałby się przede wszystkim w udziale duchowieństwa w rządach krajem, w kierowaniu państwem, jego administracją albo też – z uwagi na to, że sprawowana władza winna mieć pomoc – w organizacjach ją wspomagających, a więc w partiach bądź też stowarzyszeniach mających za zadanie realizowanie przynajmniej w jakimś wymiarze programu politycznego.

W skierowanym do duchowieństwa *Pro memoria* z 15 marca 1951 roku biskupi przypomnieli duchowieństwu polskiemu obowiązek „trzymania się z dala od wszelkich knozań antypaństwowych”. Pisali m.in.: „Kapłani więc będą daleko od wszelkich działań o charakterze politycznym, unikać będą mieszania się w spory partyjne; wystrzegać się będą oceny ludzi pod kątem ich poglądów politycznych: usługi swej kapłańskiej nie będą uzależniać od tego, czy ktoś do takiej, czy innej orientacji politycznej należy. Nie do nas należy wartościowanie ludzi poprzez programy polityczne. Natomiast do nas należy wszystkim głosić prawdę Bożą i pomagać im w drodze do Boga”¹⁴. W specjalnej instrukcji *O duchowieństwie polskim w życiu własnego narodu* z 9 lutego 1953 roku biskupi zaznaczyli: „Społeczeństwo katolickie ma dobre wyczucie tego, co przystoi kapłanom: nie lubi ono polityków w sutannie, wywodów politycznych na ambonie; nie lubi księży zacierzwionych w sporach politycznych. Sprawy te zostawmy politykom zawodowym. Ograniczając się do wypełnienia naszych obowiązków obywatelskich wobec narodu i państwa, starajmy się służyć wszystkim obywatelom bez względu na ich postawę polityczną”¹⁵. Biorąc pod uwagę te apele, należy podkreślić, że kapłan posłuszny woli swoich bisku-

¹⁴ *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945-1974*, dz. cyt., s. 107.

¹⁵ Tamże, s. 135.

pów nie może stanowić i nie stanowi zagrożenia dla politycznego życia narodu i państwa.

Kierując się wskazaniem II Soboru Watykańskiego, kapłani powinni pamiętać, że „są postawieni wśród świeckich, by prowadzili wszystkich do jedności w miłości” (PD 9). *Dekret o posłudze i życiu kapłańskim* tego soboru przypomina również, że kapłani w budowaniu chrześcijańskiej wspólnoty „nie powinni nigdy służyć jakiegokolwiek ideologii czy stronnictwu ludzkiemu, lecz jako heroldowie Ewangelii i pasterze Kościoła winni użyć swych sił dla osiągnięcia duchowego wzrostu Ciała Chrystusowego” (PD 6). Tak więc kapłani, nie będąc bezpośrednio zaangażowani w działalność polityczną, mają jednak moralny obowiązek przestrzegania wiernych przed błędnymi poglądami i ideologiami.

Jest rzeczą charakterystyczną, że ateizm w Polsce przejawiał się jako swego rodzaju antyklerykalizm. W znaczeniu potocznym antyklerykalizm to nic innego jak wrogość, niechęć albo też przesadny krytycyzm wobec kleru¹⁶.

Antyklerykalizm, rozumiany jako postawa mająca na celu ograniczenie wpływów kleru na życie społeczno-polityczne, występował w dziejach Kościoła od dość dawna i stanowił reakcję na powiązania duchowieństwa z panującymi strukturami władzy, zwłaszcza z warstwami uprzywilejowanymi. W okresie średniowiecza ukonstytuowanie się kleru w odrębny stan feudalny, cieszący się różnymi przywilejami, doprowadziło do protestów społecznych o charakterze antyklerykalnym. Rozbieżność pomiędzy ideałem Kościoła ewangelicznego a Kościołem i klerem powiązaniem z feudalnymi strukturami, zwłaszcza od czasów Karola Wielkiego, powodowały niekiedy gwałtowną krytykę przywilejów i trybu życia duchownych. Na tym podłożu wyrosły sekty o charakterze manichejskim, jak np. katarowie, a także o podłożu reformistyczno-moralnym, jak np. bracia wspólnego życia w Niderlandach czy też beginki i begardzi. Trzeba przyznać, że obrona zagrożonych pozycji ze strony kleru wpłynęła z kolei na pojawienie się poglądów kwestionujących sakramentalny charakter kapłaństwa hierarchicznego. I stąd próby zastąpienia kapłanów urzędowych przez tzw. charyzmatycznych nauczycieli Ewangelii, utrzymujących, że to oni dysponują wewnętrznymi natchnieniami i prowadzą prawdziwie chrześcijański, ewangeliczny styl życia. Można powiedzieć, że tego rodzaju antyklerykalizm cechował J. Wiclifa, był także jednym z zasadniczych źródeł reformacji M. Lutra i J. Kalwina, a nawet pojawienia się wielu sekt w okresie późniejszym. Racjonalizm osiemnastowieczny upatrywał w klerze głównego sprzymierzeńca „ciemnoty i przesądów” i z tego względu dążył do ograniczenia jego wpływów, zwłaszcza na szkolnictwo. Także rewindykacyjne postulaty Kościoła we Francji po wielkiej rewolucji, będące zagrożeniem stanu posiadania ze strony korzystających ze skonfiskowanych dóbr kościelnych, spowodowały nową falę antyklerykalizmu w tym kraju¹⁷.

¹⁶ Por. A. STANOWSKI, *Antyklerykalizm* (hasło), w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1973, kol. 715.

¹⁷ Por. M. ŻYWCZYŃSKI, *Kościół i Rewolucja Francuska*, Warszawa 1951.

W drugiej połowie XIX stulecia i na początku wieku XX doszedł do głosu tzw. antyklerykalizm liberalny. Kościołowi, który dążył do rechrystianizacji Europy, przeciwstawił on postulaty laicyzacji i sekularyzacji życia społecznego, przy czym zagadnienia religii wiązano ściśle z walką z przywilejami kleru. Wzniesiony wówczas antyklerykalizm spowodował, zwłaszcza we Francji, wydanie aktów nietolerancji, wskutek których katolicy zostali odsunięci od piastowania urzędów publicznych, a zakonnicy wygnani z kraju. Zwolennicy antyklerykalizmu widzieli w duchowieństwie i w Kościele warstwę popierającą ustrój kapitalistyczny, powiązaną głęboko z klasą panującą, co doprowadziło do konfliktu między klerem a klasą robotniczą i klasą chłopską. Silne powiązanie duchowieństwa z panującymi warstwami i dawnymi feudalnymi strukturami społecznymi spowodowało gwałtowne ataki zarówno na kler, jak i w ogóle na Kościół¹⁸.

Nieufność duchowieństwa wobec ruchu ludowego, a nawet wrogość, spowodowała pojawienie się antyklerykalizmu wiejskiego. Ksiądz był uważany za naturalnego sprzymierzeńca warstwy ziemiańskiej, szczególnie w okresie międzywojennym¹⁹. Pozbawienie duchowieństwa bezpośredniego wpływu na życie polityczne w okresie powojennym osłabiło przejawy antyklerykalizmu. Jeśli na łamach czasopism ateistycznych, zwłaszcza okresu stalinowskiego, prowadzono dyskusję na tematy religijne, to nie chodziło w nich bynajmniej o to, czy Bóg istnieje, czy nie (jakkolwiek pojawiały się zdania ośmieszające prawdy wiary), ale przede wszystkim o to, by wyszydzić księży, wykazać ich zacofanie, wytknąć im najrozmaitsze wykroczenia, niejednokrotnie zupełnie zmyślane. Atak więc nie dotyczył idei Boga, ale samego kapłaństwa. Podobnie niegdyś w czasach reformacji protestanckiej w Polsce atakowano również nie tyle ideę Boga i Kościół, lecz głównie duchowieństwo i jego przywileje. Stąd też w odróżnieniu od krajów zachodnich reformacja w Polsce miała zupełnie inne podłoże. Otóż z tego dziedzictwa – zarówno szesnastowiecznego, jak i postkomunistycznego – wiele jeszcze w naszym myśleniu pozostało.

Groźny w skutkach okazał się tzw. antyklerykalizm inkwizycyjny, charakteryzujący walczących i aktywnych ateistów. Ateiści tego typu dalecy są od uznania pozytywnej roli Kościoła, widząc w nim wrogą siłę, którą na wszelki możliwy sposób należy zwalczać. Kapłani jako przedstawiciele Kościoła stanowią według nich główną przeszkodę na drodze ludzkiego postępu. Skutkiem takiej postawy bywają skryte morderstwa księży, będących – w ich mniemaniu – zagrożeniem dla poszczególnych krajów i narodów.

Niewątpliwie w swej obecnej formie antyklerykalizm w Polsce jest spuścizną opowiadania się za poglądami materialistyczno-ateistycznymi. Kler propagujący niejako z urzędu doktrynę niematerialistyczną musi być uznany przez określoną grupę osób za zagrożenie, czynnik szkodliwy, który należy zwalczać i któremu należy się zdecydowanie przeciwstawiać. Postawa taka budzi zrozu-

¹⁸ Por. J. KŁOCZOWSKI, *Wspólnoty chrześcijańskie*, Kraków 1964, s. 134-136.

¹⁹ Por. S. KIENIEWICZ, *Galicja w dobie autonomicznej*, Wrocław 1952, s. 227-242.

miale zdziwienie, jako że trudno jest w ogóle wykazać błędność lub szkodliwość głoszonych przez kapłanów nauk opartych na Chrystusowej Ewangelii, nie można więc w sposób naukowy dowieść niesłuszności założeń światopoglądowych katolicyzmu. Ponadto Kościół nie jest już – jak dawniej – posiadaczem olbrzymich dóbr materialnych, stąd i przeszłość nie powinna niejako pokutować w argumentach jego przeciwników.

Najbardziej chyba przykrym zjawiskiem jest antyklerykalizm ludu kapłańskiego, a więc osób, które deklarują się jako wierzące i praktykujące. Otóż są katolicy, którzy na podstawie jednostkowych ujemnych przykładów skłonni są do uogólnień – i stąd ich niechętnie nastawienie. Lud kapłański ma częstokroć pretensje pod adresem duchowieństwa za brak konsekwencji w jego życiu i odstępstwa od zasad ewangelicznych. Wydaje się, że jedną z przyczyn wywołujących irytację osób świeckich jest zasadnicza inność życia kapłańskiego, niekiedy posiadanie auta lepszej marki bądź też lepszych warunków mieszkaniowych²⁰. Gorzej, jeśli lud kapłański karmi się relacjami, przeważnie niezbyt rzeczowymi, o klerykalnych skandalach. Wzrasta zatem atmosfera nieufności i uprzedzeń, czego nie można lekceważyć, gdyż powoduje to także zagrożenie wiary w Boga. I jakkolwiek jest prawdą, że głoszone słowo Boże powinno przede wszystkim znaleźć swe odzwierciedlenie w życiu kapłańskim, to należy pamiętać, że od realizacji norm Chrystusowej Ewangelii nie jest zwolniony cały lud kapłański. Należałoby tu zawsze przywołać sobie na pamięć słowa Chrystusa o „źdźble w oku bliźniego” i o „belce w oku własnym” (por. Mt 7,3). Lud kapłański oczekuje od kapłana osobistej świętości, ale powinien także pamiętać o własnym obowiązku dążenia do świętości. O tym obowiązku przypomina II Sobór Watykański, podkreślając: „Wyznawcy Chrystusa, powołani przez Boga i usprawiedliwieni w Panu Jezusie nie ze względu na swe uczynki, lecz wedle zamiaru i łaski Bożej, w chrzcie wiary stali się prawdziwie synami Bożymi i uczestnikami natury Bożej, a przez to rzeczywiście świętymi. Toteż powinni oni zachowywać w życiu i w pełni urzeczywistniać świętość, którą otrzymali z daru Bożego. Apostoł napomina ich, aby żyli, «jak przystoi świętym» (Ef 5,3), aby przeoblekli się «jako wybrani Boży, święci i umiłowani w tkliwe miłosierdzie, w dobroć, w pokorę, w łagodność i w cierpliwość» (Kol 3,12), i aby mieli owoce Ducha ku uświęceniu” (KK 40). Z drugiej strony powinniśmy pamiętać, że za ludzką słabość duchowieństwa, w swej istocie taką jak i wszystkie inne ludzkie słabości, w jakiś sposób współodpowiedzialni są wszyscy członkowie Kościoła²¹. Wprawdzie każdy kapłan otrzymuje w sakramencie święceń szczególne moce związane z posługą słowa Bożego i ołtarza, jednakże władza nimi po ludzku, ze wszystkimi słabościami i ułomnościami natury. Z tego względu, wytykając kapłanom ich słabość i błędy, należałoby dodać, że może dlatego są oni tacy, że i my tacy jesteśmy. Chrystus nie prze-

²⁰ Por. J. PASIERB, *Światło i sól*, Paryż 1983, s. 274.

²¹ Por. T. ŻYCHIEWICZ, *Antyklerykalizm*, *Więź* 2(1959)1, s. 16.

mieni kapłanów w aniołów, pozostaną oni nadal tylko ludźmi, przy czym ich przyziemność nadal będzie się uzewnętrzniać, niejako bowiem z urzędu stykają się sakramentalnie ze świętością Najwyższego Kapłana, który jest samą świętością. Warto też zwrócić uwagę, że antyklerykalizm pojmowany w sensie niechęci i nienawiści do kapłanów jest jedną z odmian rasizmu.

Wolno przypuszczać, że zupełny zanik przejawów antyklerykalizmu w różnych swych formach stałby się realnie możliwy tylko wtedy, gdyby przestał istnieć kler, a wobec tego i religia. Można się też spodziewać, że nawet najbardziej idealne w swej formie udoskonalenie czy też uświęcenie kapłanów i tak nie byłoby przekonującym argumentem dla określonej grupy antyklerykałów, którzy ostatecznie kierować się będą wobec nich nieufnością i podejrzliwością. Wydaje się, że u podstaw wszelkiego antyklerykalizmu leży błędna koncepcja życia kapłańskiego i zadań kapłana. Zwolennicy antyklerykalizmu chcieliby bowiem ograniczyć zadania kapłana do zakrystii, do szafarzowania sakramentami świętymi, głoszenia słowa Bożego bez odniesień do życia ludzkiego, a więc wyłączając kapłana z udziału w życiu społecznym. A tymczasem pozycja kapłana, jak również Kościoła nie może być pozbawiona działań społecznych, bez włączania się jednak w walkę o charakterze politycznym. Społeczne działanie zgodnie z nauczaniem Kościoła i w ramach akcji duszpasterskiej ma tę cechę, że realizuje swój własny, a nie cudzy program, ponadto obejmuje ludzi miłością. Kapłan nie może więc podzielać nienawiści czy też wrogości, co jest charakterystyczne dla różnych ugrupowań politycznych. To w ramach działalności społecznej kapłan jest zobowiązany do upominania się o człowieka, gdy dzieje mu się krzywda, do wskazywania na zło i nieprawidłowości w strukturach życia państwowego, do mówienia o błędach i do obrony tych, którzy doznają poniżenia. Z tego też względu można mówić o kapłaństwie jako o swego rodzaju nowej szansie i nowej perspektywie dla ludu Bożego.

RIASSUNTO

Il sacerdote nella luce e nell'ombra d'oggi

Un'analisi sul profilo del prete nella cultura contemporanea. Il pericolo è ridursi a un funzionario che eroga servizi. Altro pericolo è "modernità liquida": ridursi all'immagine (stavolta in senso superficiale) e al successo. Un altro pericolo: un prete troppo sicuro di sé, che parla del mondo con una sicurezza sfrontata. L'esigenza è invece quella di far dialogare, di far agire insieme i tanto sbandierati carismi. Non c'è più spazio per la gestione centralistica della comunità.

Słowa kluczowe / Key words:

Kapłani, duchowość

Priests, spirituality

DK. PAWEŁ KUCIA

DUSZPASTERSTWO AKADEMICKIE W KONCEPCJI KS. ALEKSANDRA ZIENKIEWICZA

Nie ulega wątpliwości, że ks. Zienkiewicz był wytrawnym duszpasterzem, gdyż dzięki swoim obserwacjom środowiska akademickiego osiągnął w tej dziedzinie sukces. Posługiwał się w tej materii schematem: obserwacja – wyciążnięcie wniosków – działanie. Zatrzymamy się tutaj nad szczegółową analizą jego ujęcia duszpasterstwa akademickiego jako środowiska kształtowania dojrzałych postaw ludzkich.

Na początku przedstawimy trudną sytuację młodzieży polskiej, która była spowodowana przemianami społecznymi i politycznymi po drugiej wojnie światowej, a w której to ks. Zienkiewicz dopatrywał się kryzysu religijno-moralnego młodych Polaków. Dwie kolejne części tego artykułu będą swoistą odpowiedzią na trudną sytuację młodzieży studiującej. Wykażemy w nich rolę duszpasterstwa akademickiego i założenia, których celem było wykształcenie dojrzałych i zintegrowanych młodych ludzi w nowej rzeczywistości. Następnie zatrzymamy się nad osobą i rolą duszpasterza akademickiego, jaką powinien pełnić kapłan w środowisku akademickim w kontekście kształtowania dojrzałych postaw ludzkich.

I. SYTUACJA RELIGIJNO-MORALNA POLSKIEJ MŁODZIEŻY W OCENIE KS. ZIENKIEWICZA

Aby móc podjąć jakiegokolwiek działanie względem konkretnego podmiotu w aspekcie wychowawczym, należy najpierw dokonać szczegółowej analizy cech i okoliczności, które mają wpływ na jego całokształt. Takie działanie sprzyja korelacji stosowanych metod, środków i konkretnego planu działania z zapotrzebowaniem oddolnym podmiotu. Dlatego też ks. Aleksander Zienkiewicz, świa-

domy podstawowych mechanizmów wychowawczych, kilkakrotnie dokonał takiej analizy młodzieży polskiej jako grupy społecznej. Przydatność takiej analizy jest szczególnie istotnym elementem pracy duszpasterzy, nazwanych przez ks. Aleksandra „robotnikami frontowymi”, do których sam się zaliczał. Synteza otoczenia młodzieżowego sprzyja rozpoznaniu środowiska pracy, rozprawienia się z anonimowością wiernych i podjęcia konkretnych działań przez duszpasterzy¹.

Ks. Zienkiewicz w swoich opracowaniach dotyczących religijno-moralnego obrazu młodzieży polskiej opierał się głównie na „własnych obserwacjach z frontu pracy duszpasterskiej, w tak dynamicznym i reprezentacyjnym dla postaw młodzieży mieście, jak stolica Dolnego Śląska, poszerzając je o dane referatu, wywiadów i informacji duszpasterzy całego kraju”². Konfrontował wyciągnięte z nich wnioski z ówczesną literaturą dotyczącą zagadnienia, jak również z sondażami i ankietami³.

Punktem wyjścia analizy religijno-moralnej młodzieży polskiej była dla niego sytuacja wychowawcza w naszym kraju, która poprzez okres rozbiorów, czas międzywojenny oraz powojenny z jego przemianami społeczno-politycznymi nabrała wyjątkowo negatywnego. Elementem, który jednak przyniósł największe spustoszenie w dziedzinie wychowania młodego pokolenia w Polsce po roku 1945, był rozdział dwóch największych podmiotów wychowawczych: państwa i Kościoła. Efektem tego podziału było powstanie kolejnej opozycji wychowawczej: szkoła (tu należy jeszcze dodać różnego rodzaju organizacje, ówczesne media i wydarzenia kulturalne oraz formy wywierania nacisku) a dom, rodzina. Ks. Aleksander zaznacza, że rozdział ten odbył się w ramach konfliktu interesów obu stron, również na płaszczyźnie społecznej i światopoglądowej⁴. Zdawał sobie sprawę, że młodzież jest niejako dzieckiem swojej epoki. Rozdział modeli wychowawczych wpłynął również na sam obraz psychiki i moralności młodego człowieka, równie złożony, co sytuacja polityczno-społeczna kraju. Taki stan rzeczy przekładał się na samoświadomość młodzieży. Rozdarcie i swego rodzaju konflikt pomiędzy dwoma skrajnościami światopoglądowymi.

¹ A. ZIENKIEWICZ, *Ogólna sytuacja wychowawcza młodzieży w Polsce. Próba diagnozy i wskazań pedagogicznych* [mps], AP J.W. [dalej: OSWM], s. 1.

² Tenże, *Sytuacja religijno-moralna współczesnej młodzieży polskiej* [mps], AP J.W. [dalej: SRM], s. 2.

³ Ks. Aleksander Zienkiewicz swoje obserwacje opierał na następującej literaturze: 1) dokumenty Kościoła: PAWEŁ VI, *Humanae vitae*; Deklaracja Stolicy Apostolskiej z 1975 r. o problemach seksualnych; 2) książki: F. FOERSTER, *Religia a kształcenie charakteru; Wychowanie człowieka; Seksualna etyka i pedagogika*; M. KREUTZ, *Osobowość nauczyciela i wychowawcy*; J. LOWELL, *Dziewczęta płaczą nadaremnie*; H. MUSZYŃSKI, *Rodzina, moralność, wychowanie*; M. GRZYWAK-KACZYŃSKA (red.), *Erotyka w aspekcie zdrowia psychicznego*; S. ŁASTIK, *O współczesności bez osłonek*; R. DYONIZIAK, *Młodzieżowa podkultura*; C.S. Lewis, *Cztery miłości*; S. GARCZYŃSKI, *Współżycie łatwe i trudne*; E. FROMM, *Szkice z psychologii religii*; W. PÓLTAWSKA, *Przygotowanie do miłości i małżeństwa*; E. SUJAK, *Życie w czystości*; K. WOJTYŁA, *Miłość i odpowiedzialność*; F. SAWICKI, *Filozofia miłości*; 3) czasopisma: *Więź* 7-8(1960); *Chowanna* 7-8 (1960); *Chowanna* 9-10(1960); *Nowa Kultura* 44; *Polityka* z 19 X 1974 r.; *Itd* 1971.

⁴ Por. OSWM, s. 2-3.

poglądowymi potęgowało wśród młodych zagubienie emocjonalne, czego efektem było poczucie niezrozumienia otaczającej rzeczywistości i w konsekwencji osamotnienie społeczne⁵.

Genezy przemian religijno-moralnych polskiej młodzieży należy szukać również w przeobrażeniach psychicznych tej grupy społeczeństwa. Na uwagę zasługuje świadomość zarażona scjentyzmem oraz zubożenie uczuć wyższych. Tendencją wiodącą w ocenie rzeczywistości wśród osób młodych był zatem hiperkrytycyzm, rzeczowość i konkretność, które wykluczały brak naukowych argumentów w każdej dziedzinie życia, nie tylko na płaszczyźnie religii. Taki stan rzeczy spowodowany był ciągiem rozczarowań prawdami, które nie były poparte logicznymi argumentami tworzącymi usystematyzowany światopogląd⁶. Natomiast degradacja uczuć wyższych paradoksalnie pojawiła się po epoce tragicznych bohaterów drugiej wojny światowej. Możliwą przyczyną wydaje się awersja do przemocy, która została jednak przeinterpretowana i poskutkowała zanikiem przede wszystkim uczucia wielkiej miłości, empatii, wdzięczności, patriotyzmu, konfliktu sumienia na rzecz encyklopedycznej wiedzy i dowartościowania doznań nerwowo-zmysłowych. Ideał podjęcia większej ofiary ustąpił na rzecz ułatwiania sobie życia. A zatem konsekwencją atrofii uczuć wyższych było poszukiwanie swoistych zamienników, namiastek, które nie ingerując w sferę moralności młodego człowieka, zatrzymały się jedynie na skrajnym sensualizmie⁷.

Według oceny ks. Aleksandra ludzie młodzi mają tendencję do tzw. nieprzystosowania, które objawiało się we wszelkiej opozycji do świata osób dorosłych. Swego rodzaju bunt negujący idee, zasady, oceny i styl życia starszego pokolenia stawał się źródłem tworzenia nowej, własnej społeczności, której znakiem było nie tyle odrzucenie, co wystąpienie przeciwko wszelkim autorytetom⁸. Jednak „to superkrytyczne i rzeczowe nastawienie do osób i treści ideowych – zauważa ks. Zienkiewicz – na swoje konto musi zapisać wojujący ateizm. Bogatsza duchowo młodzież w dalszym ciągu odnosi się niechętnie do wszelkich organizacji, zwłaszcza politycznych. Poza nielicznymi ideowcami idą tam jednostki ubogie umysłowo, oportunistyczne, a nawet cyniczne. Olbrzymia większość młodzieży chce być wolna i nieskrępowana”⁹.

Konsekwencją nieprzystosowania młodzieży w jego ujęciu był również problem bezideowości. Młodzi nie potrafili zrozumieć konieczności ponoszenia ofiary z własnego życia w imię obrony takich wartości, jak Bóg, honor i ojczyzna¹⁰. Dokonała się przemiana gatunkowa ideałów i wartości orientowana na egocentryzm, egoizm i materializm. Dominantą stało się zjawisko poszuki-

⁵ Por. A. ZIENKIEWICZ, *Obraz moralność młodzieży polskiej A.D. 1976* [mps], AP J.W. [dalej: OMMP], s. 2-3.

⁶ Por. OSWM, s. 4-5.

⁷ Por. tamże.

⁸ Por. tamże, s. 5.

⁹ Por. SRM, s. 5.

¹⁰ Por. OSWM, s. 7.

wania łatwych dróg awansu społecznego, który był determinowany przez wzmożony konsumpcjonizm. Takie skrajnie materialistyczne podejście do życia było charakterystyczne dla dość licznej grupy młodzieży maturalnej i studentów (około 30 proc. w skali kraju). Jednak ogół młodzieży był zarażony, co prawda w mniejszym stopniu, praktycznym materializmem i gromadzeniem dóbr, co kryło się za pozytywnie brzmiącym pojęciem małej stabilizacji. Taka zmiana ideałów wpłynęła niekorzystnie na wartości rzeczywiste i zdeintegrowała życie religijne oraz duchowe młodych ludzi¹¹.

Lansowany przez ateistycznych wychowawców i publicystów model ułatwiania sobie życia poprzez konformizm, który jest pochodną egocentryzmu i materializmu, również w przekonaniu ks. Zienkiewicza niekorzystnie wpływał na moralność polskiej młodzieży, stwarzając przestrzeń do nadużyć w postaci grzechu, zwłaszcza zaś skłaniając do rozwiązłości seksualnej, dokonywania aborcji, nieuczciwości społecznej, lenistwa i małwersacji. Realizowany w ówczesnych szkołach program nauczania, oparty na wartościach konformistycznych, w rzeczywistości był tylko namiastką wielkich idei, osłabiał tym samym ludzi młodych, czyniąc ich mało odpornymi na nieuniknione trudy i ewentualne niepowodzenia¹².

Ks. Zienkiewicz w swoich obserwacjach młodzieży zajmował się również kwestią światopoglądu. Wyniki tych badań w jego ujęciu przedstawiają się dosyć obiecująco, gdyż zdecydowana większość młodzieży polskiej zadeklarowała się jako katolicy, spychając na margines młodych ateistów. Jednak nie można traktować tych rezultatów zbyt wiążąco, gdyż wyniki, na których się opierał, wykazały sporą niekonsekwencję oraz ignorancję osób deklarujących się jako katolicy w aspekcie historii i struktury Kościoła, niektórych dogmatów, praktyk religijnych, tolerancji czy elementów związanych z etyką Kościoła¹³.

Najbardziej kontrowersyjnym elementem tworzącym światopogląd w ujęciu ks. Aleksandra wydaje się etyka. O ile według jego obserwacji młodzież dość chętnie i konsekwentnie przyjmowała ogólne normy i zasady etyki katolickiej, to w odniesieniu do katolickiej etyki seksualnej i małżeńskiej jej akceptacja i przestrzeganie plasowały się mniej korzystnie¹⁴.

W swoich opracowaniach z zakresu sytuacji religijno-moralnej polskiej młodzieży ks. Zienkiewicz odnosił termin „praktyka moralna” do przeżywania seksualności przez ludzi młodych oraz do ich życia erotycznego. Owa „praktyka moralna odbiega od teorii – od wyznawanych poglądów i przyjmowanych zasad, a najczęściej przedstawia się gorzej”¹⁵.

¹¹ Por. SRM, s. 6.

¹² Por. OMMP, s. 8.

¹³ Por. OSWM, s. 9

¹⁴ Por. OMMP, s. 8.

¹⁵ SRM, s. 10.

Dawało to „dostatecznie ciemny obraz moralności ogółu naszej młodzieży, szczególnie w tak doniosłej dziedzinie jak miłość, przygotowanie do małżeństwa i założenie rodziny”¹⁶.

To właśnie sfera seksualna młodych ludzi, zdaniem ks. Zienkiewicza, doznała największego uszczerbku na skutek rozdziału dwóch największych podmiotów wychowawczych¹⁷. Kwestia czystości seksualnej przestała być odbierana wśród młodzieży jako cnota. Szczególnie niepokojącym ewenementem była postępująca degradacja moralna dziewcząt, która swoje źródło miała właśnie w transformacjach psychologicznych omawianych wyżej, natomiast ujście znajdowała w poszukiwaniu konkretnych doznań seksualnych, do tej pory obserwowanych. Podobne, jeżeli nie wprost proporcjonalne zmiany w tej delikatnej sferze zachodziły również wśród tzw. młodzieży wierzącej, a nawet wśród osób zaangażowanych w życie Kościoła, np. w oazach czy duszpasterstwach akademickich. Problem nastęrczał kłopotów o tyle, o ile tego typu zachowania, które były swego rodzaju zarzewiem moralnego nieładu, ogólnie przestały budzić społeczną dezaprobatę¹⁸. Takie rozprężenie w zakresie etyki moralnej, wchodząc niepostrzeżenie w styl życia i nurty obyczajowe, powodowało zanik poczucia jakiegokolwiek normy, winy i grzechu w dziedzinie płciowości, podkopując tym samym fundamentalną prawdę o Odkupieniu, które w tym kontekście staje się czymś niepotrzebnym. Kolejnym zbędnym elementem w tym łańcuchu konsekwencji stał się sakrament pokuty i pojednania oraz Msza Święta. Negacja tych elementów z perspektywy światopoglądowej odkrywa drugie dno celu „nowych obyczajów” – ateizm¹⁹.

Przedstawione położenie sfery płciowej młodych Polaków prezentuje się zatem jako sytuacja kryzysowa, której źródeł należy dopatrywać się w kryzysie rodziny. Ateistyczna pseudoalternatywa: „przysposobienie do życia w rodzinie socjalistycznej”, wprowadzona do polskich szkół, jawnie godziła w etykę katolicką²⁰. Pomimo rosnącej sieci poradni rodzinnych i ośrodków duszpasterstwa akademickiego, w których propagowano zdrową myśl na tematy związane z seksualnością, małżeństwem i rodziną, nadal w dosyć sporym procencie występowały rozwody, podobnie jak przerywanie ciąży. Kryzys objął również rodzinę praktykującą naukę katolicką. Przejawiało się to w liczbie narodzeń dzieci, nawet wśród rodzin wywodzących się z środowisk duszpasterstw akademickich²¹. Można zatem dostrzec tutaj piętno poruszanych wcześniej zagadnień, takich jak materializm czy konformizm, jakie w podświadomy sposób kształtowały młodych katolików, którzy siłą rzeczy musieli się stykać z założeniami nowej etyki socjalistycznej.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Por. tenże, *Czystość a nowe obyczaje* [mps], AP J.W. [dalej: CNO], s. 1-2.

¹⁸ Por. tamże.

¹⁹ Por. tamże.

²⁰ Por. tenże, *Obraz moralny obszaru: miłość – małżeństwo – rodzina młodzieży akademickiej w oczach duszpasterza* [mps], AP J.W. [dalej: OMO], s. 5.

²¹ Por. tamże, s. 5.

W swoich rozważaniach na tematy religijno-moralne polskiej młodzieży ks. Aleksander próbuje doszukiwać się jeszcze innych źródeł kryzysu obyczajowego. Krytyką obejmuje też w ogólności duszpasterzy, którzy najprawdopodobniej nie potrafili dostrzec zmieniających się prądów kulturowych i obyczajowych, jak też samej pedagogiki wychowawczej, będącej pochodną szeroko pojętej kultury i w podobny sposób zdynamiczowanej²².

Elementem wpływającym na kształtowanie światopoglądu wśród ludzi młodych, jak zauważył ks. Aleksander, były „procesy, prądy i mody idące z sytego i konsumpcyjnego Zachodu, a także wyzwajające się i u nas w wyniku przemian społecznych, cywilizacyjnych i kulturowych; w wyniku rewolucji technicznej i towarzyszących jej zjawisk industrializacji i urbanizacji; pod wpływem lekkich teorii filozoficznych i pedagogicznych. Ubolewania godny jest fakt, że najgorsze treści i wzory, dekadencjonalne elementy współczesnego świata Zachodu znajdują najlepsze przyjęcie wśród młodzieży naszego kraju”²³.

Ks. Zienkiewicz negatywnie określał takich przedstawicieli młodego pokolenia jako „awangardę”²⁴. Reprezentantów tej grupy było stosunkowo niewiele, lecz demonstracyjna negacja form, zasad i powszechnie obowiązującego stylu życia, dążenie do oryginalności oraz naśladowanie wszelkich ekstrawagancji zachodniej mody i sposobu bycia wpływało niekorzystnie na ówczesny wzorzec młodego Polaka, lansowany przez reprezentantów tej grupy. Domeną „awangardy” była pogardliwa, miejscami wręcz agresywna negacja osób i instytucji powszechnie uważanych za autorytet, i to zarówno w zakresie Kościoła – rodzina – dom, jak i państwo – szkoła. Wśród jej przedstawicieli na pierwszy plan wysuwał się amoralizm i nieograniczona swoboda rzutująca na szeroko pojmowane zachowanie²⁵.

Charakterystyczny dla „awangardy” typ zachowań, pomimo że w pełni akceptowany i realizowany jedynie przez margines polskiej młodzieży, wywierał jednak spory wpływ na ogół młodego pokolenia. Niekwestionowanym powodem tego zjawiska była sama jej kultura opierająca się na filmie, nowoczesnej muzyce i tańcu, libacjach – nowoczesnych teoriach spędzania wolnego czasu w sposób do tej pory niekonwencjonalny i nieznanym przez polską młodzież²⁶. Na jej popularność wpływała również swego rodzaju „martyrologiczna atmosfera” utworzona wokół owej subkultury. Oba największe podmioty wychowawcze, czyli Kościół i państwo, były sceptycznie wobec niej nastawione. To wszystko, co na płaszczyźnie moralności katolickiej uznawane było za grzech, w wymiarze karnym traktowane było w wielu przypadkach jako przestępstwo. A zatem niezrozumienie ze strony tak kościelnej, jak i państwo-

²² Por. OSWM, s. 12-13.

²³ OMO, s. 4.

²⁴ OMMP, s. 3-4.

²⁵ Por. OSWM, s. 5-7.

²⁶ Por. OMMP, s. 3-4.

wej czyniło przedstawicieli „awangardy” młodymi męczennikami walki światopoglądowej²⁷.

Podsumowując opisane informacje dotyczące sfery religijno-moralnej polskiej młodzieży, można stwierdzić za ks. Aleksandrem Zienkiewiczem, że „kryzys religijno-moralny młodzieży w znaczeniu ujemnym w ostatnich latach nie uległ osłabieniu – raczej się poszerzył. O ile ateizm, zwłaszcza wojujący, nie rośnie w siłę, to laicyzacja poglądów, agnostycyzm i sceptycyzm oraz zobojętnienie zataczają coraz szersze kręgi. Jeszcze większy zasięg i co gorsza głębię posiada fala demoralizacji, szczególnie na obszarze etyki seksualnej. Trzeba jeszcze zaznaczyć, niepokojący i brzemienny w następstwa nurt zaniku poczucia winy. Młodzi przystępujący do spowiedzi przedślubnych nie tylko rzadko mogą oświadczyć, że nie zgrzeszyli przeciwko szóstemu przykazaniu, ale coraz częściej nie poczuwają się do winy, że korzystają z praw małżeńskich po tylko ślubie cywilnym. To są realne zagrożenia narodu, które Episkopat Polski uznał zupełnie słuszne za powód do społecznego alarmu”²⁸.

W swych rozważaniach na temat transformacji religijno-moralnych w Polsce ma on świadomość, że styl tych przemian, jak i same przemiany nie są tylko tzw. przejściową modą, ale mają charakter trwały, stabilizując w tym negatywnym kontekście obyczajowość zwyczajnego życia, czego efektem będzie naturalna śmierć rozumianej szerzej cnoty czystości²⁹.

W jego rozważaniach pojawiają się dramatyczne pytania o sens walki z nowymi obyczajami, o metody i rolę duszpasterstw akademickich, jak też o samych duszpasterzy³⁰. Widzi jednak nadzieję, którą pokłada nie tyle w walce z nowymi prądami kulturowymi i światopoglądowymi, ale w uświadamianiu młodego pokolenia Polaków o istnieniu grzechu, a zatem również prawdy o Odkupieniu. W uwrażliwieniu na swoją naturę, która jest nie tylko cielesna, ale i duchowa, oraz na zaakceptowaniu swoich wad, uznaniu ich jako czegoś niepożądanego, z czym należy się zmagać przez całe życie³¹.

Oczywiście przedstawiona wyżej sytuacja religijno-moralna polskiej młodzieży w ujęciu ks. Aleksandra ukazuje negatywny łańcuch przyczynowo-skutkowy. Pomimo to nie jest właściwe stwierdzenie, że ks. Aleksander demonizował przemiany psychologiczno-moralne, czyniąc z młodego pokolenia Polaków wynaturzonych przestępców. W swoich opracowaniach dotyczących tematu przedstawiał również pozytywne aspekty przemian, które nastąpiły w Polsce po drugiej wojnie światowej³². Jednak w kontekście negatywnych konsekwencji tych przemian został postawiony problem, który będzie rozpatrywany w następnych rozdziałach pracy: Jak ks. Zienkiewicz, opierając się

²⁷ Por. SRM, s. 4.

²⁸ Por. tamże, s. 11.

²⁹ Por. CNO, s. 3.

³⁰ Por. tamże.

³¹ Por. OMO, s. 7.

³² Zob. SRM, s. 11-12; OSWM, s. 8-9; OMO, s. 9-10.

na własnym doświadczeniu wiary i na posiadanej wiedzy na temat sytuacji religijno-moralnej, wpłynął na wychowanie młodzieży ku dojrzałym postawom w Duszpasterstwie Akademickim „Pod czwórka”?

II. ZAŁOŻENIA DUSZPASTERSTWA AKADEMICKIEGO

Po dokonaniu analizy sytuacji religijno-moralnej polskiej młodzieży w ujęciu ks. Zienkiewicza i z wynikających z niej wniosków wyłonił się postulat: W jaki sposób i na jakiej płaszczyźnie podjąć działanie, które byłoby odpowiedzią na religijno-moralny kryzys, który dotknął ludzi młodych? Odpowiedzią na postawione pytanie jest według ks. Aleksandra pojmowana w szerokim aspekcie instytucja duszpasterstwa akademickiego, w której przy odpowiednim zestawieniu metod, środków i odpowiednim planie pracy będzie formowany dojrzały i zintegrowany osobowościowy chrześcijanin³³.

Duszpasterstwo akademickie ze swojej natury jest instytucją wychowawczą³⁴, toteż trafne okazują się słowa ojców soborowych w kontekście problemu postawionego w tym miejscu pracy: „Prawdziwe wychowanie zdąża do kształtowania osoby ludzkiej w kierunku jej celu ostatecznego, a równocześnie do dobra społeczności, których człowiek jest członkiem i w których obowiązkach, gdy dorośnie, będzie brał udział.

Należy więc zgodnie z postępowaniem nauk psychologicznych, pedagogicznych i dydaktycznych dopomagać dzieciom i młodzieży do harmonijnego rozwijania wrodzonych właściwości fizycznych, moralnych i intelektualnych, do zdobywania stopniowo coraz doskonalszego zmysłu odpowiedzialności w należyтым kształtowaniu własnego życia przez nieustanny wysiłek i w osiąganiu prawdziwej wolności, po wielkodusznym i stanowczym przezwyciężeniu przeszkód. Winni oni też otrzymać pozytywne i roztropne wychowanie seksualne, dostosowane do ich wieku. Poza tym trzeba ich tak przygotowywać do uczestniczenia w życiu społecznym, aby wyposażeni należycie w konieczne do tego i odpowiednie środki, mogli włączać się czynnie w różne zespoły ludzkiej społeczności, aby ujawniali przez rozmowę z innymi swe zapatrywania i chętnie zabiegali o wspólne dobro. Święty Sobór oświadcza też, że dzieci i młodzież mają prawo, aby pobudzano ich do oceny wartości moralnych wedle prawidłowego sumienia i do przyjmowania owych wartości przez osobisty wybór, a również do doskonalszego poznawania i miłowania Boga” (DWCh 1).

Słowa ojców II Soboru Watykańskiego były niejako potwierdzeniem podejmowanych już starań oraz inspiracją dla ks. Zienkiewicza w zakresie pracy w duszpasterstwie akademickim. Wedle tych słów organizował Centralny Ośrodek Duszpasterstwa Akademickiego, z jednej strony kładąc nacisk na for-

³³ Por. OSWM, s. 1.

³⁴ Por. K. PODSTAWKA, *Duszpasterstwo akademickie*, w: R. KAMIŃSKI, B. DROŹDZ (red.), *Duszpasterstwo specjalne*, Lublin 1998, s. 243-270.

mację młodzieży akademickiej, a z drugiej podkreślał znaczenie osoby duszpasterza akademickiego i pole jego aktywności. W tej części pracy przedstawię wizję duszpasterstwa akademickiego w zakresie formacji młodzieży studiującej w ujęciu ks. Aleksandra.

Duszpasterstwo akademickie nie było grupą osób, której cechą charakterystyczną jest adorowanie duchowieństwa, dewocja czy skrajna asceza. Było raczej środowiskiem, którego istota jest o wiele głębsza i szersza. Jest dobrym otoczeniem, gdzie ludzie młodzi, często pozbawieni elementarnych prawd wiary lub wyposażeni w wiedzę religijną na etapie dziecięcym, mogli zaspokoić swoje podstawowe potrzeby duchowe, takie jak wiara, wiedza, sens życia, szczęście czy miłość. Było tym miejscem, gdzie studenci na odpowiednim poziomie, adekwatnym do ich sytuacji społecznej i wieku, mogli otrzymać odpowiednią formację intelektualną, kulturową, społeczną i rodzinną, opartą na solidnych fundamentach wartości katolickich³⁵.

Założeniem ogólnym było zatem odpowiednie uformowanie młodych elit naszego kraju. Założenia ks. Aleksandra okazały się trafne, „gdyż ówczesna młodzież potrzebowała solidnego kręgosłupa wiary i moralności, aby *odnowić oblicze ziemi, tej ziemi*. Położone przez niego mocne fundamenty owocowały i owocują po dzień dzisiejszy. Osoby, które wywodzą się z grona «Czwórki» dzisiaj tworzą swego rodzaju elitarną grupę ludzi z dobrze uformowanym światopoglądem. Spora część tych osób angażowała się również w sprawy społeczne, a nawet polityczne i na płaszczyźnie tychże instytucji reprezentowała i wcielała w życie te wartości oraz ideały ewangeliczne, które przekazywał im ks. Zienkiewicz z pieczołowitością i nadzieją na dalsze ich kultywowanie³⁶.

Spuścizna, jaką pozostawił po sobie ks. Aleksander, jeśli chodzi o potencjał ludzki, jest naprawdę duża. Spod jego skrzydeł wyszli ludzie nie tylko dobrze ukształtowani religijnie i moralnie, ale również społecznie, politycznie, intelektualnie i kulturalnie. Szerokie grono jego wychowanków stanowią osoby, które tworzą dzisiaj wrocławską (i nie tylko) kulturę i naukę oraz nadają kształt polityce. Ks. Zienkiewicz, organizując duszpasterstwo akademickie, stworzył swego rodzaju akademię, która rzeczywiście przygotowywała młodych ludzi do życia dorosłego. Wielkim jego pragnieniem było to, żeby ludzie młodzi wchodzili w świat dorosłych z Bogiem w sercach, z miłością i szacunkiem dla drugiego człowieka³⁷. Takie założenia formacyjne były możliwe do osiągnięcia dzięki odpowiedniemu programowi duszpasterskiemu, który został przez ks. Zienkiewicza opracowany i w swych założeniach rozwiązywał trudności i zaspokajał często podświadome jedynie oczekiwania młodego pokolenia Polaków. W sporządzonym przez siebie uzasadnieniu duszpasterskim kładł nacisk głównie na przygotowanie młodzieży akademickiej do dojrzałej miłości,

³⁵ Por. A. ZIENKIEWICZ, *Co to jest duszpasterstwo akademickie?* [mps], AP J.W. [dalej: CTDA], s. 1.

³⁶ Por. P. KUCIA, *Wrocławski „Wujek” – wychowawca młodości*, Niedziela 16(2009), s. 36-37.

³⁷ Tamże, s. 36.

małżeństwa i rodziny, co – jak zakładał – było podstawą formacji³⁸. Program obejmował:

1. Problematykę przygotowania młodzieży do małżeństwa i rodziny na gruncie i w kontekście głównych prawd wiary i doktryny katolickiej³⁹.

2. Konferencje, których tematy ujmują problematykę miłości, małżeństwa i rodziny, również w kontekście i na fundamencie doktryny katolickiej: teologii fundamentalnej, moralnej i Magisterium Kościoła, ale w powiązaniu z tezami chrześcijańskiej antropologii i psychologii – z dala od permissywizmu i dwuznaczności w formułowaniu norm etycznych⁴⁰.

3. Tak zwaną orientację szeroko profilaktyczną, której założeniem było uprzedzenie kandydatów do małżeństwa o pewnych trudnościach, ale też często o prawidłowych, nieuniknionych procesach psychicznych i problemach moralnych. Uprzednia wiedza może złagodzić ich dolegliwości i zmniejszyć niebezpieczeństwo destrukcji moralnych⁴¹.

4. „Elementarne tematy o pochodzeniu człowieka (filogenezy) w konfrontacji z ateistyczną teorią ewolucji. Wielu bowiem naszych nupturientów jeszcze widzi sprzeczność między nauką a Biblią w kwestii pochodzenia człowieka i ten cichy pogląd może podmyć wiarę u przyszłych małżonków i w innych dziedzinach życia religijnego. Drugim doniosłym tematem na tym obszarze musi być problem powstania człowieka (ontogeneza) dziś. Tu musi być uzasadnione, w jakim momencie w łonie matki powstaje człowiek – osoba. Jeżeli się ukaże i uzasadni, że człowiek powstaje nie w trzy miesiące po zapłodnieniu, lecz w samej chwili poczęcia, wygasną wtedy trudne boje na temat przerywania ciąży i przed trzecim miesiącem życia człowieka w łonie matki. Powstaje tutaj doniosła okazja do przypomnienia, a może nawet wypełnienia luki w wiedzy o stosunku duszy i ciała. Pozostawienie w tej dziedzinie ignorancji może również ważyć ujemnie na całokształcie wiary, zwłaszcza gdy diamat (materializm dialektyczny) wypełni ją poglądem o genetycznej zależności ducha od ciała. Przy tych tematach nie można nie przypomnieć i naświetlić sensu i celu życia, co dzisiaj w świadomości katolików ulega zamgleniu i rozmyciu, a co może wyzwać bardzo złe procesy w życiu małżeńskim, które przecież wymaga wielu poświęceń, ofiar i rezygnacji z wielu wygod. Bez ostrego uświadomienia na co dzień życia wiecznego i odpowiedzialnych zadań w życiu doczesnym pełna religijna integracja życia małżeńskiego staje się wręcz niemożliwa”⁴².

³⁸ Por. A. ZIENKIEWICZ, *Uzasadnienie programu przygotowania młodzieży akademickiej do dojrzałej miłości, małżeństwa i rodziny w CODA*, w: M. LUBIENIECKA (red.), *Pięćdziesiąt lat Duszpasterstwa Akademickiego we Wrocławiu*, Wrocław 1999, s. 96-99.

³⁹ Por. tenże, *Uzasadnienie programu akademickiego studium przygotowania młodzieży do dojrzałej miłości, małżeństwa i rodziny w Centralnym Ośrodku Duszpasterstwa Akademickiego we Wrocławiu* [mps], AP J.W. [dalej: UPAS], s. 1-2.

⁴⁰ Por. tamże.

⁴¹ Por. UPAS, s. 1-2.

⁴² Tamże.

5. „Jeżeli miłość, jak uczy Ewangelia, jest wartością najwyższą, to musi ona przenikać całe życie człowieka, a szczególnie małżeństwo i rodzinę. Związek małżeński i przygotowanie do niego muszą być przepelnione miłością. Ale jaką miłością? Jest to słowo i pojęcie wieloznaczne, spowite mgłami niejasności, nieporozumień i bałamuctw, co powoduje często fatalne reperkusje w realizacji tej wartości także w życiu małżeńskim. Między licznymi niejasnościami i nieporozumieniami chyba pierwsze miejsce zajmuje redukcja miłości do uczucia, a nawet do aktualizacji popędu seksualnego. Z reguły utożsamia się eros z seksem. Z tych nieporozumień wynikają ogromne szkody psychiczne i moralne w fazie przygotowań do małżeństwa i w samym małżeństwie. Wtedy gdy temperatura emocji spada, znaczy że miłość się kończy; a więc – niepokoje, wyrzuty, fałszywe kroki, dramaty, rozdarcia”⁴³.

6. „Trzeba więc młodych zorientować, choćby na najogólniejszej mapie geografii miłości, w podstawowych psychologii miłości i jasno określonych zasadach etyki. I stąd we wrocławskim wzorze dalsze tematy:

- a. Psychologia miłości (miłość – nie tylko uczucie);
- b. Postać miłości erotycznej (eros, seks, pożądanie);
- c. Czystość seksualna (Deklaracja Kongregacji Nauki Wiary o niektórych zagadnieniach etyki seksualnej *Persona humana*, Rzym, 29 XII 1975 r.);
- d. Jak zachować czystość?;
- e. Współczesne mity o erosie i seksie.

W analizie psychologii miłości można wykorzystać klarowny opis (fenomenologii) miłości fundamentalnej i jej elementów (komponentów). W zakresie studium musi wejść także lektura: przynajmniej 2 – 3 książki⁴⁴ z dostępnej literatury przedmiotu”⁴⁵.

7. „Jeszcze trzeba dodać, że ten i jemu podobne wzory nie mogą być duszpasterzom bezwzględnie narzucone. O akceptacji całościowej czy wybiórczej decyduje ostatecznie duszpasterz akademicki, jego troska, odpowiedzialność i przygotowanie w zakresie tej problematyki. Ale przy różnych okazjach, a zwłaszcza na sympozjach związanych z tą problematyką zarówno Podkomisja ds. Wychowania Młodzieży Akademickiej do Miłości, Małżeństwa i Rodziny, jak i sam przewodniczący KEDA (Komisja Episkopatu do spraw Duszpasterstwa Akademickiego) wciąż duszpasterzom tę sprawę przypominają i do niej zobowiązują, nawiązując do wieloletnich doświadczeń duszpasterzy akademickich”⁴⁶.

Z powyższego planu duszpasterskiego widać zatem, że priorytetem w Centralnym Ośrodku Duszpasterstwa Akademickiego była formacja ludzka oparta na fundamencie Ewangelii. Duszpasterstwo akademickie w ujęciu ks. Zienkiew-

⁴³ Tenże, *Uzasadnienie programu przygotowania młodzieży...*, art. cyt., s. 98-99.

⁴⁴ Według ks. Aleksandra Zienkiewicza obowiązującymi lekturami były następujące pozycje: E. SUJAK, *Kontakt psychiczny w małżeństwie i rodzinie*; W. TROBISCH, *Którędy do małżeństwa*; W. FIJAŁKOWSKI, *Dar rodzenia*.

⁴⁵ A. ZIENKIEWICZ, *Uzasadnienie programu przygotowania młodzieży...*, art. cyt., s. 98-99.

⁴⁶ Tamże.

wicza miało być swego rodzaju odpowiedzią na kryzys wychowawczy po drugiej wojnie światowej. Młodzież w duszpasterstwie akademickim miała być wychowywana do dojrzałych postaw religijnych, ludzkich i społecznych, jednak docelowo dojrzała sylwetka duchowa młodych ludzi miała się realizować w dorosłości, wychowując tym samym na płaszczyźnie rodzinnej nowe pokolenie Polaków o prawidłowo uformowanym kręgosłupie światopoglądowym i moralnym.

Wizja duszpasterstwa akademickiego według ks. Aleksandra miała więc pełnić funkcję formacyjną, a nie konspiracyjną. „Młodzież w tym czasie (od marca 1968 poprzez rok 1981 aż do przemian roku 1989) – zauważa w sprawozdaniu z pracy CODA we Wrocławiu – Ignęła do duszpasterzy akademickich, zapraszała ich do grup strajkujących na spotkania eucharystyczne, garnęła się do Kościoła. Znajdowała tam bowiem osłonę i azyl dla manifestacji i demonstracji politycznych. Znajdowała też upolitycznionych duszpasterzy – we Wrocławiu: u św. Wojciecha, św. Wawrzyńca, św. Augustyna, św. Marcina⁴⁷. Od pulpitu słowa Bożego i na pielgrzymkach formułowały się nawet zbyt polityczne i zbyt konkretne – czasami zaprawione nienawiścią – prośby do Boga i Jasnogórskiej Pani. Rozrastały się pielgrzymki z politycznymi transparentami. Natomiast niedostatecznie wykorzystywano szansę na pogłębienie głównych prawd i zasad Ewangelii, chociaż w większości pielgrzymki maszerowały pod hasłami ewangelicznymi”⁴⁸. Dostrzegał, że położenie akcentów na działalność konspiracyjną spowodowało odejście sporej części młodzieży od Kościoła, duszpasterstwa akademickiego i wzmożony antyklerykalizm po polityczno-społecznych przemianach w roku 1989. Młodzież, która wybierała konspirację, po porozumieniu okrągłego stołu znalazła się w światopoglądowej próżni. Upolitycznione środowiska młodzieży akademickiej, do tej pory silnie zaangażowanej w życie duszpasterstw akademickich, nie potrafiły odnaleźć w nowej sytuacji politycznej alternatywnych form działania⁴⁹.

Formacja prowadząca do dojrzałego człowieczeństwa nadal obowiązywała w nowej rzeczywistości. Zmysł duszpasterski ks. Aleksandra po raz kolejny nie zawiódł. Ścisła formacja duchowa, małżeńska i rodzinna była w tym czasie, nadal potrzebna. Ks. Zienkiewicz na płaszczyźnie „CODA zasadniczych błędów nie popełnił. Starał się ostro widzieć i cele, i zadania pracy formacyjnej w ośrodku. Bronił się przed spłyceniem i infantyлизmem. Pracował według wskazań i wymogów Statutu, a także w myśl instrukcji najwyższych instancji duszpasterskich Kościoła w Polsce i zgodnie ze specjalnymi potrzebami środowisk akademickich. Nie robił reklamy. Nie dążył do powiększenia frekwencji kosztem

⁴⁷ Są to wrocławskie kościoły, w których prężną działalność polityczną prowadziły duszpasterstwa akademickie. Ośrodki te podlegały CODA we Wrocławiu.

⁴⁸ Tenże, *Sprawozdanie z pracy CODA we Wrocławiu od jubileuszu 30-lecia do roku akademickiego 1989/90*, w: M. LUBIENIECKA (red.), *Pięćdziesiąt lat...*, dz. cyt., s. 90.

⁴⁹ Por. tamże, s. 90.

obniżenia wymagań, a nieliczne elementy rozrywkowe traktował jako atrakcje wiodące ku podniesieniu kultury towarzyskiej i tworzeniu wspólnoty⁵⁰.

Wychowanie młodych nowoczesnych chrześcijan Polaków, oddanych Chrystusowi i Kościołowi, z bogatym życiem wewnętrznym i nastawieniu apostołskim, było dla niego priorytetem. I temu celowi były podporządkowane wszystkie prace i działania w CODA⁵¹.

Nastawienie apostołskie, o którym mowa była wyżej, stanowiło dla ks. Aleksandra dosyć ważny element w formacji młodych ludzi. Oczywiście samym źródłem apostołstwa, jak i fundamentalnym elementem wspierającym duszpasterstwo akademickie był sakrament miłości – Eucharystia, w której upatrywał źródło wszelkiego działania, również apostołatu. „Miłość Chrystusa przynagła” (2 Kor 5,14) do dawania świadectwa wiary na różnych płaszczyznach życia. Formacja do apostołstwa polegała na dawaniu świadectwa w swoich rodzinnych parafiach i w rodzinach dzięki przenoszeniu doń ideałów z duszpasterstwa akademickiego. Mając świadomość, że najlepszym przykładem dla pogubionych młodych ludzi są ich dobrze uformowani koledzy, kładł w procesie wychowawczym szczególny nacisk na ten wymiar misji, jaką mieli pełnić w świecie jego wychowankowie, którzy również mieli przynosić dobre wzorce do swoich miejsc pracy oraz odpoczynku poza duszpasterstwem⁵².

Cała formacja wrocławskich studentów w CODA opierała się głównie na płaszczyźnie duchowej i intelektualnej, z naciskiem na naukę teologii. W pogłębieniu wiedzy teologicznej w ramach „Czwórki” służyły wykłady, konwersatoria biblijne, etyka lekarska, studium *Miłość – małżeństwo – rodzina*, tzw. wykłady nadzwyczajne, prowadzone przez znane osoby spoza duszpasterstwa, oraz udział w Tygodniu Kultury Chrześcijańskiej⁵³. Jednak priorytetem była formacja duchowa czwórkowiczów, na którą składała się przede wszystkim Eucharystia zarówno niedzielna, jak i ta sprawowana w dni powszednie. Następnie ważnym elementem formacji duchowej były konwersatoria życia wewnętrznego i spotkania modlitewne róż różańcowych, które to inicjatywy wspierane były konkretnymi czynkami charytatywnymi. Następnie pielgrzymki, oazy, wypoczynki wakacyjne i połączone z nimi rekolekcje, jak również całe dzieło rekolekcji, które na przestrzeni roku obejmowało rekolekcje inauguracyjne rok akademicki, adwentowe i wielkopostne⁵⁴.

Duszpasterstwo akademickie w ujęciu ks. Aleksandra Zienkiewicza miało być miejscem o szerokich perspektywach dla ludzi młodych. Oczywiście wychowanie studentów opierało się na formacji duchowej, która miała być źródłem wszelkiej innej aktywności (kulturalnej, społecznej, rodzinnej) w zgodzie z zasadą miłości Boga i bliźniego. Celem powyższej formacji miało być ukształ-

⁵⁰ Tamże, s. 91-91.

⁵¹ Por. tamże.

⁵² Por. WADA, s. 3-4.

⁵³ Por. tenże, *Sprawozdanie z pracy CODA...*, art. cyt., s. 9.

⁵⁴ Tamże.

towanie dojrzałych osobowościowo Polaków, których przykład życia miał być potwierdzeniem celowości programu realizowanego przez niego i jego współpracowników w duszpasterstwie akademickim. Jak widać z powyższej analizy programu duszpasterskiego, taka perspektywa samokształtowania osób młodych była możliwa zarówno na płaszczyźnie duchowej, intelektualnej, jak i materialnej.

III. ROLA DUSZPASTERZA AKADEMICKIEGO W PROCESIE KSZTAŁTOWANIA DOJRZAŁYCH POSTAW WŚRÓD MŁODZIEŻY STUDIUJĄCEJ

Na duszpasterstwo akademickie składa się młodzież studiująca, formowana zgodnie z odpowiednim programem, i formujący: duszpasterz akademicki. Odpowiedzialność wynikająca z powierzenia duchowej opieki nad młodymi ludźmi jest spora, stąd i sama postać osoby formującej powinna być klarowna pod względem światopoglądowym i moralnym. Co więcej, duszpasterz akademicki z racji podejmowanych tematów w samym duszpasterstwie oprócz odpowiedniej wiedzy teologicznej powinien mieć odpowiedni zasób wiedzy z zakresu psychologii, pedagogiki, socjologii, seksuologii, filozofii, który powinien być wzbogacony o doświadczenie praktyki duszpasterskiej i orientacji w polityce, literaturze, filmie, naukach przyrodniczych, oraz powinien wykazywać sprawność organizacyjną. „W duszpasterstwie akademickim głównym czynnikiem wychowawczym jest duszpasterz. Dobry, mądry i autentycznie pobożny duszpasterz, zatroskany nie tylko o przyszłość narodu, lecz przede wszystkim o losy doczesne i wieczne nawet jednej owieczki, wydobędzie ze swego magazynu stare i nowe wartości, Boskie i ludzkie, znajdzie – stosownie do trendów i przemian – odpowiednie metody działania, w każdych czasach znajdzie drogi ku niezmiennym celom i zadaniom. Jezus uczy, że aby otrzymać owoce z winnej latorośli, nie trzeba jej zaraz wykorzeniać, lecz uprawiać, okopać i usunąć pędy uszłe. Wtedy można z nadzieją oczekiwać plonu, jeżeli nie stokrotnego, to przynajmniej trzydziestokrotnego”⁵⁵.

Duszpasterstwo akademickie nie może funkcjonować bez dobrze uformowanego duszpasterza, który nie byłby dobrze uformowanym kapłanem, gdyby jego duchowość nie była zintegrowana z doświadczeniem życiowym. Rodzi się zatem pytanie: Jaką rolę pełni osoba duszpasterza akademickiego w procesie kształtowania dojrzałych postaw w tej instytucji w rozumieniu ks. Aleksandra Zienkiewicza? Spojrzenie na osobę duszpasterza studentów jako takiego w szerokim spektrum jego działalności, które obejmuje system pracy duszpasterskiej w ujęciu całościowym, pomoże nam odpowiedzieć na postawione pytanie. „Podmiotem wychowawczym w duszpasterstwie akademickim – jak pisze ks. Aleksander Zienkiewicz – jest duszpasterz akademicki. Rola kapłana

⁵⁵ Tamże, s. 96.

jest duża, odpowiedzialna i różnorodna – przez liturgię, sakramenty św., słowo Boże, konwersatoria, obozy, wycieczki, kontakty osobiste i grupowe, a przede wszystkim oddziaływanie swą osobowością ludzką i chrześcijańską⁵⁶. Widać zatem, że duszpasterzowanie studentom było dla niego zajęciem dosyć absorbującym, pochłaniającym czas, siły oraz angażującym praktycznie całego człowieka, tak w czasie roku akademickiego, jak i w okresie wakacyjnym. Tylko takie podejście do kwestii funkcjonowania duszpasterstwa było zdaniem ks. Aleksandra gwarantem odniesienia sukcesu w tej materii. Świadomy tego, że powyższe postulaty stawiają wysokie wymagania osobom odpowiedzialnym za formację w duszpasterstwie akademickim, na jednym z sympozjów duszpasterzy akademickich mówił, że najważniejsze w pracy duszpasterskiej jest przezwyciężenie pesymizmu i niefrasobliwości, które mogą być wywołane ogromem spustoszenia w dziedzinie wiary i moralności młodych ludzi. Walka z tymi dwoma negatywnymi cechami powinna być oparta na zdrowym realizmie chrześcijańskim. Duszpasterz poprzez troskę, gorliwość, miłość, pogłębienie wiedzy psychologicznej, etycznej i wychowawczej powinien przeciwstawiać się własnej acedii duszpasterskiej, ale z drugiej strony nie powinien się zniechęcać ewentualnymi trudnościami czy nawet porażkami. Ogromu zła, który był na swój sposób promowany przez państwo, nie da się wykorzenić w całości. Oczywiście należy podejmować wszelkie starania przeciw temu zjawisku, lecz nie można w pracy duszpasterskiej zanegować środków nadprzyrodzonych, tzw. środków ubogich, przez które działa sam Bóg⁵⁷.

„Środkami ubogimi” ks. Zienkiewicz nazywał przede wszystkim sakramenty, modlitwę, instrukcje etyczne, czyli pouczenia, spowiedź i rachunek sumienia, literaturę, dyskusje i rozmowy⁵⁸. Bazując na tych podstawowych metodach duszpasterskich – zauważył – kapłan może wesprzeć się na tzw. środkach specyficznych, które obejmowały samo podejście do młodzieży, podbudowę ich światopoglądu czy motywacje moralne, które mogą być pomocne w zakresie sposobu i metod pracy z młodymi ludźmi⁵⁹. Podejście do duszpasterzowania akademickiego nie powinno zaczynać się od środków specyficznych, a kończyć na „środkach ubogich”, gdyż takie podejście podkopuje fundamenty wiary na rzecz samej tylko psychologii i pedagogiki. A zatem odpowiednie korzystanie ze „środków ubogich” przez duszpasterza wchodziło w zakres jego działalności.

Duszpasterz akademicki powinien być człowiekiem modlitwy nie tylko zamkniętej w ramach Eucharystii czy w ogólnie pojętej liturgii. Modlitwa powinna przepajać wszystkie inicjatywy duszpasterskie i takiej postawy powinien uczyć duszpasterz, którego rolą ma być pokazanie młodym ludziom, że „praca

⁵⁶ Tenże, *Wychowanie do apostołstwa w duszpasterstwie akademickim* [mps], AP J.W. [dalej: WADA], s. 5-6.

⁵⁷ Tenże, *Możliwości i zadania duszpasterzy akademickich w zakresie wychowania młodzieży do czystości* [mps], AP J.W. [dalej: MZDA], s. 1-2.

⁵⁸ Por. MZDA, s. 1-5.

⁵⁹ Por. OMMP, s. 11-13.

bez modlitwy nic nie znaczy”⁶⁰, również na płaszczyźnie walki duchowej realizowanej przez człowieka na *forum internum*⁶¹. Równie dostępnym środkiem w pracy duszpasterskiej według ks. Zienkiewicza jest tzw. instrukcja etyczna (pouczenia), którą duszpasterz akademicki może wprowadzać do swojej pracy w postaci wykładów, konferencji, pogadanek, dyskusji, lektur, kazań, rekolekcji oraz w ramach samej modlitwy. Problemem, który jednak dotyczył owych pouczeń stosowanych przez duszpasterzy, była kwestia nieumiejętności wydobywania istoty sprawy, zwłaszcza w zakresie tematyki małżeńskiej i rodzinnej. Tutaj zalecał oparcie się na dokumentach Kościoła, przede wszystkim na encyklice Pawła VI *Humanae vitae*. Strefa szeroko pojętego sakramentu pokuty i pojednania również dawała wielkie możliwości duszpasterzowi. Oczywiście z racji obiektywnych, takich jak chociażby klauzura tajemnicy spowiedzi lub oddziaływanie na ograniczoną jedynie liczbę osób przystępujących do sakramentu, ta płaszczyzna wpływu duszpasterskiego była dosyć intymna. Jednak możliwość wprowadzenia w program formacji rozszerzonego rachunku sumienia przez kapłana wywierała zdecydowanie większy nacisk na świadomość etyczną katolików⁶². Co w odpowiednim zestawieniu z instrukcją etyczną, omawianą wyżej, wymagało konieczności umiejętnego korzystania z tych metod przez kapłana.

Osobnym, dosyć ważnym elementem wchodzących w skład „środków ubogich”, którymi miał posługiwać się duszpasterz akademicki, była szeroko pojmowana literatura. Chodziło tutaj nie tylko o książki i czasopisma, ale również o powielanie maszynopisów. Jednak najistotniejsza była kwestia nie samego powielania, lecz docierania do szerokich gremiów odbiorców, którzy z różnych powodów nie mogli bądź nie chcieli należeć do duszpasterstwa akademickiego, a o których każdy duszpasterz akademicki powinien się troszczyć najlepiej, jak tylko może. Jeśli zatem nie żywe słowo wypowiedane przez człowieka, to słowo spisane również może służyć formowaniu młodych ludzi, stąd odpowiednie dowartościowanie tego środka w posłudze duszpasterza akademickiego przez ks. Aleksandra. Szeroko pojmowana literatura, pomimo swej skuteczności duszpasterskiej, nie może jednak zastąpić żywego słowa ludzkiego niosącego odpowiedni ładunek etyczny i filozoficzny⁶³. W tym wymiarze osoba duszpasterza była wystawiona na silne ataki słowne, ale rysowała się przed nim jednak

⁶⁰ Tenże, *Przewodnik do nieba. Zasady życia chrześcijańskiego*, Kraków 2000, s. 57.

⁶¹ „Forum – w prawie kanonicznym termin techniczno-prawny oznaczający zakres określonej kompetencjami władzy, zwł. sądowej. Podział na forum zewnętrzne (*externum*) i wewnętrzne (*internum*) wprowadzono dla wyodrębnienia kompetencji wymaganej do ważnego sprawowania sakramentu pokuty, czyli załatwienia spraw intymnych z zachowaniem pełnej dyskrecji; według KPK z 1983 (kan. 64, 142 § 2, 966) jest forum *internum* równoznaczne z zakresem sumienia, a zatem zakryte dla innych członków społeczności, choć wywołuje także skutki prawne”, za: M. ŻUROWSKI, *Forum* (hasło), w: L. BIEŃKOWSKI, P. HEMPEREK, S. KAMIŃSKI (red.), *Encyklopedia katolicka*, Lublin 1989, t. 5, kol. 412.

⁶² Por. MZDA, s. 1-4.

⁶³ Tamże, s. 5.

szeroka perspektywa nauczania przy odpowiednim zastosowaniu sztuki retorycznej, bez podejmowania jakichkolwiek prób manipulacji. Duszpasterz akademicki bowiem nie mógł sobie pozwolić na to, żeby nawet do szczytnego celu dochodzić na skrót lub w sposób podstępny. Osobowość duszpasterza miała być zatem przejrzysta pod względem wypowiedzi, godna zaufania⁶⁴, gdyż młodzież otwierała swoje umysły i serca tylko przed takimi osobami.

Dobrze wykorzystane „środki ubogie” otwierały perspektywę działalności psychologicznej i pedagogicznej duszpasterza w kierunku formowanych studentów. Konieczna zatem była odpowiednia wiedza z zakresu powyższych dyscyplin, wsparta doświadczeniem praktycznym, co wpływało odpowiednio na osobowościowe rozpoznawanie młodych ludzi. Takie ujęcie osoby duszpasterza akademickiego przez ks. Zienkiewicza w jasny sposób pokazywało, że duszpasterz oprócz tego, że podaje jakieś prawdy, to wedle tych prawd wychowuje podopiecznych, zaszczepiając w nich konkretne ideały, cele i wartości zgodne z doktryną katolicką, m.in. poprzez środki specyficzne, które teraz omówię.

Niewątpliwie ważnym elementem jest podejście formującego (duszpasterza akademickiego) do formowanego (studenta). Ks. Zienkiewicz zauważa, że młodzież ma prawo być i czuć się zagubiona, ma prawo mimo wszystko oczekiwać od dorosłych, a zwłaszcza od duszpasterzy zrozumienia, cierpliwego wysłuchania, życzliwości, dyskrecji, a nawet bezinteresownej miłości⁶⁵. Tylko w taki sposób młodzież pogubiona rzeczywiście, lub nawet tylko na pokaz, będzie miała okazję do samookreślenia, wyrażenia swoich pragnień i oczekiwań, będzie je też mogła skonfrontować z obiektywną sytuacją w danej dziedzinie nakreślonej przez kapłana, który poprzez takie podejście będzie mógł zdobyć najważniejszy atut wychowawczy: zaufanie. Sukces w tej dziedzinie, choć okupiony ze strony kapłana zrozumiałym wysiłkiem, polegającym na *przełamywaniu różnic pokoleniowych*, zakłada kolejną jego aktywność, jaką jest podbudowa światopoglądu jego wychowanków⁶⁶. Konsekwentnie więc duszpasterz akademicki, po zapoznaniu się z sytuacją religijno-moralną powierzonej sobie młodzieży, powinien w odniesieniu do uznawanych przez nią wartości asymilować pojęcia, poglądy i sytuacje do wykorzystania w swojej pracy w danej grupie. Oczywiście stosowanie takiej metody wymaga od niego stosownego wyczucia duszpasterskiego, gdyż skrajne podejście do sprawy, czyli całkowite pominięcie języka i motywów religijnych, wypaczy zasadniczy cel motywacji do formacji chrześcijańskiej. Posługiwanie się tym środkiem w kontekście kształtowania dojrzałych postaw ludzkich (chrześcijańskich) wymaga od duszpasterza maksymalnego zaufania woli Bożej i chrześcijańskiej etyce⁶⁷. Jest to niezmiernie ważna kwestia, która stoi w opozycji do zastojów, regresji, odejść i zagubień moralnych studentów, której źródeł należy szukać w kryzysie światopoglądo-

⁶⁴ Por. OMMP, s. 11.

⁶⁵ Por. tamże.

⁶⁶ Por. tamże, s. 12.

⁶⁷ Por. tamże.

wym – konkretnie w kryzysie wiary w Boga. Rolą duszpasterza według ks. Aleksandra w tym względzie ma być propedeutyka wiary oparta na odświeżeniu autorytetu Pisma Świętego w oczach młodych osób. Zadaniem duszpasterza jest zatem zdrowe zrationalizowanie wiary, której młode pokolenie postawiło krytyczne w kwestii racjonalnej wymagania. Przypisuje zatem duszpasterzowi akademickiemu rolę apologetyczną⁶⁸.

W zakresie środków specyficznych ważnym elementem jest również umiejętność wzbudzenia przez duszpasterza odpowiedniej motywacji moralnej wśród młodzieży studiującej. W tej materii, w zakresie przekazywania treści moralnych i kulturowych, ks. Zienkiewicz odwołuje się do aksjomatu Kerschensteinera⁶⁹, który zakłada, „że tylko te treści i czynniki nauczania i wychowania mogą oddziaływać i być asymilowane przez wychowanka, które mają do czego nawiązać w jego umyśle, woli i uczuciach – które mają w nim pewne punkty zaczepienia”⁷⁰. W tym kontekście osoba duszpasterza akademickiego według niego nie może być egzekutorem postaw i wyborów dokonywanych przez studentów. Ma oczywiście w odpowiedni sposób wpływać na ich wybory, ale tylko na zasadzie określania czy daną czynność, pogląd lub postawę można zakwalifikować moralnie. „Bez wątpienia w nauczaniu i wychowaniu moralnym – pisze ks. Aleksander – musimy (jako duszpasterze akademicy) stosować zasadę ukazywania wartości i uzasadniania, bo nasza etyka jest etyką wartości, ale nie można deprecjonować słowa i treści, których używa Jezus, i które mają ogromne i nieodzowne znaczenie w życiu społecznym i moralnym. Nie należy ich eksponować, a tym bardziej wychowania moralnego sprowadzać do *wolno – nie wolno*, ale tym bardziej pamiętać, że nakazy i zakazy – to linie graniczne i znaki ostrzegawcze na ostatni moment. To skrót obrony wartości”⁷¹.

Powyższe środki charakteryzujące osobę duszpasterza akademickiego miały rzucić światło na duchowy rozwój młodych ludzi. Miały one na celu uświadczenie zasad etycznych i ich uformowanie w świadomości studenckiej. Duszpasterzowi akademickiemu powyższe sposoby miały ułatwić proces wychowania do uczuć wyższych, jakimi są miłość do Boga, ojczyzny i człowieka, oraz zrozumienia wypływających z ich odrzucenia dramatów i wewnętrznych konfliktów. Jednak gdyby duszpasterz przejawiał negatywny stosunek do owych uczuć wyższych, czy choćby do jednego z nich, nie będzie w stanie nawet dostrzec

⁶⁸ Por. tamże, s. 11-12.

⁶⁹ „Georg Kerschensteiner urodził się 29 VII 1854 r. w Monachium, zmarł tamże 15 I 1932 r. Wybitny niemiecki pedagog kultury i wykładowca pedagogiki, łączył wiele kierunków pedagogicznych, pragmatyczną pedagogikę szkoły pacy oraz pedagogikę kultury, subiektywizm i obiektywizm pedagogiczny; główną zasługą Kerschensteinera było przeniesienie idei wychowania klasycznego w konkretna rzeczywistość szkolną”, za: J. CHWAŁEK, *Kerschensteiner* (hasło), w: A. SZOSTEK, B. MIGUT, E. GIGILEWICZ (red.), *Encyklopedia katolicka*, Lublin 2000, t. 8, kol. 1358.

⁷⁰ A. ZIENKIEWICZ, *Z problematyki wychowującego nauczania wiary i moralności – argumentacja i motywacja* [mps], AP J.W., s. 1.

⁷¹ OMMP, s. 12-13.

problemu, jakim byłby ich zanik u jego wychowanków⁷². Podobnie rzecz się miała z wyrażaniem opozycyjnych zasad i norm zachowania młodych ludzi. Naśladowanie ich sposobu bycia lub druga możliwość: moralizowanie i wymuszanie konkretnych przedsięwzięć, nie wyda odpowiednich owoców wychowawczych. Dlatego tak ważnym elementem w pracy duszpasterza akademickiego było według ks. Aleksandra poszukiwanie nowych dróg wpojenia prawd ponadczasowych i uniwersalnych⁷³.

Duszpasterze akademicy według ks. Zienkiewicza powinni być przygotowani na zmiany mentalności studenckiej, które były efektem przemian religijno-moralnych, dlatego też „muszą pamiętać, że na studia wyższe będzie przychodzić młodzież już programowo obciążona antykatolicką antropologią, zasadami swoiście pojmowanego humanizmu, z uprzedzeniami do etyki chrześcijańskiej, a co gorsza – często z balastem i zatruciami grzesznych doświadczeń”⁷⁴. Tak więc w progach duszpasterstwa akademickiego również będzie się pojawiała młodzież z podobnym doświadczeniem życiowym.

Co więcej, będzie oczekiwać od samej instytucji duszpasterstwa akademickiego oraz od jego pasterzy konkretnej pomocy, adekwatnej do jej problemów i sytuacji⁷⁵. Obciążona ówczesnymi kryzysami młodzież będzie zatem oczekiwać określonego planu, profilu pracy. Te zaś elementy zależą w głównej mierze od duszpasterza. Nauczony doświadczeniem pracy w Centralnym Ośrodku Duszpasterstwa Akademickiego ks. Aleksander doceniał w posługiwaniu kapłańskim różnorodność zainteresowań i siłę charakteru. Odpowiednia formacja intelektualna formatora w zakresie teologii, filozofii, psychologii czy etyki pozwalała mu dzięki solidnym fundamentom ujmować syntetycznie otaczającą rzeczywistość i dawać konkretne wskazówki, jak dobrze żyć. Wielką duszpasterską pomocą okazała się formacja harcerska, poprzez którą dobrze ukształtowany kapłan mógł wzbudzać autentyczną postawę patriotyzmu, dążenia do osiągnięcia dobra wspólnego. Dopiero na tej płaszczyźnie rozciągała się szeroki wachlarz możliwości duszpasterskich w zakresie kształtowania osobowości, światopoglądu, systemu wartości czy duchowości studenckiej⁷⁶.

Często dla młodych największym autorytetem jest postawa konkretnego człowieka, toteż „w procesie wychowania młodego człowieka ważna również była konkretna i przejrzysta postawa duszpasterska, która w codziennym kontakcie z młodym człowiekiem mogła wnieść w jego wychowanie o wiele więcej niż godziny wykładów czy stopy przeczytanych książek. Pożądaną postawę duszpasterską określił w kilku punktach:

⁷² Por. tenże, *Nauczanie wychowujące na tle przemian psychicznych współczesnej młodzieży* [mps], AP J.W., s. 2.

⁷³ Por. tamże.

⁷⁴ OMO, s. 6.

⁷⁵ Por. tenże, *Zarys 30-lecia Centralnego Ośrodka Duszpasterstwa Akademickiego we Wrocławiu*, w: M. LUBIENIECKA (red.), *Pięćdziesiąt lat...*, dz. cyt., s. 86-87.

⁷⁶ Por. tamże.

1. „Praca i działanie nasze w duszpasterstwie akademickim zgodnie z zasadami Kościoła, wymaganiami Statutu – ewangeliczne i kościelne – w świetle głoszonej przez Ojca Świętego hierarchii wartości: duch przed materią, osoba przed rzeczą, etyka przed techniką, miłość ponad wszystko.

2. Działanie musi poprzedzać i jemu towarzyszyć zdobywanie rzetelnej wiedzy zawodowej oraz spójnej wiedzy teologiczno-etycznej i historycznej, pozwalającej na prawidłowe rozpoznanie sytuacji i rozsądne działanie dla dobra Kościoła.

3. Redukować i uściślać dyskusje i narady, ażebyśmy się nie przemienili w *kraj rad* albo anarchii, co nie podważa sensu i potrzeby zasięgania rad, ich rozumienia i przyjmowania.

4. Zwłaszcza mniej dyskutować o Chrystusie, a więcej żyć Chrystusem.

5. Trzeba pilnie szukać dróg dojścia do rzesz młodzieży, która mimo swoich deklaracji wiary pozostaje obojętna na wezwanie Chrystusa, Ojca Świętego i *znaków czasu* i tonie w oparach marazmu, lenistwa, duchowego, albo nawet w alkoholizmie i rozwiązłości, stwarzając sobie kraj złudnej wolności i jednolitej przyjemności, narażając swoją wiarę, miłość i zbawienie.

6. Dążenie do współpracy wszystkich Ośrodków Duszpasterstwa Akademickiego z ich duszpasterzami i zaangażowaną młodzieżą⁷⁷.

Wymagania, jakie ks. Aleksander stawiał osobie duszpasterza akademickiego, były wysokie, ale cel, który tym wymogom przyświecał, był równie doniosły. Kapłan we wspólnocie duszpasterstwa akademickiego miał być ojcem każdego, miał dbać o wzrost całego człowieka, miał kształtować jego światopogląd i ochraniać go przed poddaniem się swoistym błędom antropologicznym propagowanym przez ateistyczny system totalitarny. Dlatego też „głównymi cechami dobrego wychowawcy są: wysoki poziom moralny oraz miłość ludzi i skłonność sugestywnego oddziaływania społecznego. Ta ostatnia cecha w naszym języku teologicznym oznacza także: wolę i zapal przekształcenia moralnego psychiki wychowanka, udoskonalenia go.

Kapłan wychowawca to także osobowość nadprzyrodzona w sensie zjednoczenia z Bogiem, z Jego łaską, w sensie działania opartego na motywach nadprzyrodzonych: na miłości Boga i człowieka, a w szerokim zakresie na duchu modlitwy. Ostatecznie wszystkie czynniki nadprzyrodzonej osobliwości kapłana wychowawcy sprowadzają się do wspólnego mianownika: otwartej, pokornej, dobrej gorliwości i potrójnej cierpliwości. Gorliwość otwarta skłania go do ustawicznego poszukiwania, badania doktryny i środowiska. Gorliwość pokorna skłania do skromności, do walki ze skostniałą rutyną, z postawą pewności siebie, do ustawicznej kontroli siebie i swoich metod, do nastawiania ucha na prądy, nurty, zdania, uwagi i rady innych – współpracowników i wiernych⁷⁸.

⁷⁷ Tamże, s. 88.

⁷⁸ OSWM, s. 21-22.

KS. JAN SZCZYCH

SANKTUARIA KOŚCIOŁA LWOWSKIEGO

Sanktuaria stanowią bogactwo Kościoła. Jako miejsca święte cieszą się szczególną popularnością wśród wiernych, gdyż są nacechowane wymiarem charyzmatycznym i ułatwiają skuteczność Bożego działania w sercach ludzi wierzących. Archidiecezja lwowska – tak na przestrzeni historii, jak i w obecnym swoim kształcie – chlubi się posiadaniem owych szczególnych ośrodków religijnych, będących miejscem uroczystego i wotywnego kultu czy to o charakterze lokalnym, czy też ogólnodiecezjalnym, a nawet wykraczającym poza granice kraju. Ze względu na okoliczności społeczno-religijne sanktuaryjne centra katolickie są jednocześnie miejscem spotkań i modlitewnych przeżyć wiernych innych obrządków oraz wyznań chrześcijańskich.

Zreorganizowana w 1991 roku archidiecezja lwowska posiada dwanaście sanktuariów, usankcjonowanych lub ustanowionych na mocy prawa przez byłego metropolitę lwowskiego, ks. kard. Mariana Jaworskiego. Niektóre z nich zostały usankcjonowane na mocy tradycyjnego kultu, inne zaś powołane w czasach współczesnych. Diecezjalny ustawodawca niewątpliwie słusznie i skutecznie odczytał zrządzenia Bożej Opatrzności, która po trudnym etapie dziejów Kościoła lwowskiego zainspirowała do urzędowego ustanowienia uprzywilejowanych miejsc kultu, w których wierni doznają szczególnej łaski Boga i wstawiennictwa świętych.

I. SANKTUARIUM JAKO MIEJSCE BOŻEGO DZIAŁANIA

Omówienie poszczególnych sanktuariów archidiecezji lwowskiej zostanie poprzedzone krótką refleksją natury historyczno-prawnej, aby perspektywa Tradycji i nauczania Kościoła o takich miejscach skuteczniej pomogła uwypu-

klić doniosłość i znaczenie poszczególnych ośrodków sanktuaryjnych w życiu Kościoła partykularnego.

1. Sanktuarium w perspektywie biblijnej

W Starym Testamencie uprzywilejowane były miejsca święte, w których Bóg był prawdziwie obecny, odbierał cześć od swoich wyznawców i wysłuchiwał ich próśb¹. Miejsce święte rozumiano w sensie wyjęcia go z użytku świeckiego, przy jednoczesnym zarezerwowaniu tylko i wyłącznie dla celów kultowych, stąd usprawiedliwione staje się istnienie całego zbioru nakazów i zakazów, regulujących kult religijny.

Początkowo Izrael posiadał sanktuaria zarówno o charakterze naturalnym, jak i historycznym². Z czasem, wraz z kształtowaniem się świadomości religijno-narodowej, jak również wskutek działań Boga Adonaj względem narodu wybranego, najważniejszym sanktuarium dla Izraelitów została świątynia jerozolimska, w której umieszczono Arkę Przymierza – znak obecności Boga pośród swojego ludu. W ten sposób sanktuarium to stało się jakby ziemską „ambasadą Boga”³, czego dowodzi ponadczasowa treść modlitwy króla Salomona, wygłoszona podczas poświęcenia świątyni jerozolimskiej: „Czy jednak naprawdę zamieszka Bóg na ziemi? Przecież niebo i niebiosy najwyższe nie mogą Cię objąć, a tym mniej ta świątynia, którą zbudowałem. [...] Jest to miejsce, o którym powiedziałaś: «Tam będzie moje Imię» – tak aby wysłuchać modlitwę, którą zanoszą Twój sługa na tym miejscu. Dlatego wysłuchaj błaganie Twego sługi i Twego ludu, Izraela, ilekroć modlić się będzie na tym miejscu. Ty zaś wysłuchaj w miejscu Twego przebywania – w niebie. Nie tylko wysłuchaj, ale też przebacz!” (1 Krl 8,27.29-30).

Świątynia jerozolimska jako miejsce kultu Jedynego Boga oraz znak nadprzyrodzonego wybrania wpłynęła na jednoznaczną interpretację sanktuarium jako ośrodka szczególnej łączności Stwórcy ze swoim ludem⁴.

W czasach Nowego Testamentu nastąpiła ewolucja znaczenia sanktuarium w kierunku tzw. spirytualizacji⁵. Od chwili Wcielenia „świątynią Bożą na ziemi w najistotniejszym znaczeniu jest święte człowieczeństwo Jezusa”⁶. Pomimo swego udziału w kultowym życiu świątyni jerozolimskiej⁷ Jezus jednak formuje uczniów i ukierunkowuje ich ku kultowi „w Duchu i w prawdzie” (J 4,23). W dyskusji z rodakami swoje ciało nazwał świątynią: „Zburzcie tę świątynię,

¹ Por. M. BEDNARZ, *Znaczenie sanktuarium w Piśmie Świętym*, w: *Sanktuaria diecezji tarnowskiej*, Tarnowskie Studia Teologiczne 9(1983), s. 25.

² Zob. W. ŁYDKA, *Wprowadzenie. Sanktuaria w życiu i posłannictwie Kościoła*, w: tenże (red.), *Sanktuaria diecezji kieleckiej*, Kielce 1990, s. 6.

³ M. BEDNARZ, *Znaczenie sanktuarium...*, art. cyt., s. 30.

⁴ Zob., tamże, s. 32.

⁵ Zob. U. BORSE, ἱερόν (hasło), w: H. BALZ, G. SCHNEIDER (red.), *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, t. 1, Brescia 1995, kol. 1705-1706.

⁶ W. ŁYDKA, *Wprowadzenie. Sanktuaria...*, art. cyt., s. 7.

⁷ Relacja Jezusa do świątyni jerozolimskiej została omówiona w KKK 583-586.

a Ja w trzech dniach wzniosę ją na nowo” (J 2,19); to wyznanie Jezusa umocniło wiarę Apostołów po zmartwychwstaniu ich Mistrza (zob. J 2,22).

Gdy w 70 roku po Chr. ustała sakralna funkcja sanktuarium jerozolimskiego, chrześcijanie mieli już inną świadomość świątyni oraz kultu Boga. Odrodzeni z wody i z Ducha Świętego, stali się „uczestnikami Boskiej natury” (2 P 1,4) oraz „świątynią Ducha Świętego” (1 Kor 6,19). Jako wspólnota Chrystusowych wiernych stanowią odtąd „lud święty, zebrany w jedności Ojca, Syna i Ducha Świętego”, innymi słowy, stali się Kościołem, „czyli świątynią Boga, zbudowaną z żywych kamieni, gdzie Ojciec doznaje czci w Duchu i prawdzie”⁸.

2. Sanktuarium na przestrzeni historii Kościoła

Poprzez zbawcze dzieło Jezusa przywilej i wyjątkowa rola świątyni jerozolimskiej stały się udziałem innych świątyń, w których wspólnota chrześcijańska pod osłoną sakramentalnych znaków oddaje cześć Trójjedynemu Bogu. Odkąd chrześcijaństwo zaczęło rozszerzać się po okręgu ziemi, zwłaszcza po uzyskaniu wolności religijnej w IV wieku, rozpoczął się proces wznoszenia sakralnych budowli dla sprawowania świętych obrzędów⁹. Chrześcijańskie świątynie stawały się „mieszkaniami Boga z ludźmi, przybytkiem świętym, stojącym na fundamencie Apostołów, na kamieniu węgielnym, którym jest sam Jezus Chrystus”¹⁰.

Od samego początku najważniejszymi ośrodkami kultu chrześcijańskiego były miejsca święte, związane z Wcieleniem i Odkupieniem dokonany przez Chrystusa Pana; chrześcijanie uważali je za sanktuaria, stąd chętnie tam pielgrzymowali¹¹. Największą czią cieszyli się ponadto Apostołowie i męczennicy, a z czasem także inni bohaterowie wiary Chrystusowej. Na ich grobach zaczęto wznosić tzw. *memoria* lub *martyria*, które z kolei stawały się ośrodkami kultu chrześcijańskiego – początkowo dla lokalnej wspólnoty wiernych, z biegiem zaś czasu, zwłaszcza wskutek rozwoju migracji i pielgrzymek dla szerszej społeczności, a nawet całego Kościoła¹².

Rozwój poszczególnych ośrodków kultu, zarówno Pańskich, jak i dedykowanych świętym, następował także na skutek rozprzestrzenienia się samego chrześcijaństwa. Powstawanie nowych wspólnot chrześcijańskich oraz fenomen odkrycia i translacji relikwii świętych skutecznie przyczyniły się do utrwalenia poszczególnych ośrodków kultu tak na terenach starożytności chrześcijańskiej, jak i na ziemiach dopiero ewangelizowanych¹³. Z jednej strony więc otaczano czią i pielgrzymowano do Ziemi Świętej, by uczcić miejsca związane z począt-

⁸ *Pontyfikał rzymski. Obrzędy poświęcenia kościoła i ołtarza*, Katowice 2001, s. 25.

⁹ Zob. D. FORSTNER, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990, s. 370.

¹⁰ *Pontyfikał rzymski. Obrzędy poświęcenia...*, dz. cyt., s. 61.

¹¹ Zob. W. KANIA, *Pielgrzymki w czasach ojców Kościoła*, w: *Sanktuaria diecezji tarnowskiej*, art. cyt., s. 54-55.

¹² Zob. A. CATTABIANI, *Calendario. Le feste, i miti, le leggende e i riti dell'anno*, Milano 1993, s. 312-317.

¹³ Zob. Z. KOBUS, *Kult relikwii świętych*, *Anamnesis* 40(2005), s. 92-93.

kiem chrześcijańskiej wiary, z drugiej natomiast chętnie oddawano hołd męznym świadkom Chrystusa, którzy złożyli szczególne świadectwo Ewangelii¹⁴.

Pierwsze sanktuaria maryjne pojawiają się dopiero w średniowieczu¹⁵. Rozwój ośrodków kultu maryjnego następował dzięki czci obrazów bądź figur Matki Najświętszej; główne typy ikon maryjnych zostały ukształtowane na chrześcijańskim Wschodzie¹⁶. Dla przykładu warto przywołać cudowny wizerunek Matki Bożej z rzymskiej bazyliki Santa Maria Maggiore, zwanej *Salus Populi Romani* (Ocalenie Ludu Rzymskiego). Owa maryjna ikona stała się modelem dla wielu innych obrazów NMP czczonych w chrześcijańskim świecie¹⁷.

Rozwój sanktuariów Matki Bożej nastąpił po Soborze Trydenckim, zwłaszcza na przestrzeni XVI-XVII wieku¹⁸. Wtedy też „na Zachodzie pobożni chrześcijanie, zakonnicy i świeccy, zaczęli szerzyć zwyczaj koronowania wizerunków Najświętszej Maryi Panny”¹⁹. Zgodnie z prawodawstwem Kościoła koronuje się tylko te obrazy, „do których wierni zwracają się z tak wielką ufnością w pomoc Matki Bożej, że otacza je sława, a miejsca, gdzie są czczone, stały się ośrodkiem kultu liturgicznego i chrześcijańskiej gorliwości”²⁰. Sanktuaria maryjne ze względu na swój wyjątkowy patronat cieszą się wśród wiernych wielką popularnością. Ustanawiane ze względu na kult cudownych wizerunków NMP czy też powstające wskutek konkretnych objawień maryjnych, przez Kościół uznanych, wciąż przypominają, że Maryja, którą Bóg obdarzył przywilejem Boskiego macierzyństwa, sama była pierwszym, niepowtarzalnym sanktuarium Bożej obecności i zbawczego działania²¹.

3. Sanktuarium w świetle nauki Kościoła

Chrześcijańska koncepcja sanktuarium jako takiego kształtowała się na przestrzeni wieków, zawsze jednak na podstawie szczególnego działania Bożego. Przez stulecia Kościół jednak nie ingerował swoim prawem w sanktuarijny kult wiernych²². Świadczy o tym nie tylko brak odpowiednich regulacji prawnych w przeszłości, lecz również fakt, że *Kodeks prawa kanonicznego* z 1917 roku tematu sanktuariów nie porusza w ogóle. Sanktuaria traktowano w sposób tradycyjny, mianowicie były to świątynie lub inne miejsca święte, które z powodu cieszącego

¹⁴ Zob. O. CLEMENT, *Le feste cristiane*, Magnano 2000, s. 89.

¹⁵ Zob. G. CRACCO, *La grande stagione dei santuari mariani: XIV-XVII secolo*, Marianum 65(2003), s. 101-129.

¹⁶ Zob. tamże.

¹⁷ Zob. W. ZALESKI, *Rok kościelny*, t. 2, Warszawa 1993, s. 236-237.

¹⁸ Zob. W. ŁYDKA, *Wprowadzenie. Sanktuaria...*, art. cyt., s. 8.

¹⁹ *Obrzęd koronacji wizerunku Najświętszej Maryi Panny*, Katowice 2004, s. 8.

²⁰ Tamże, s. 9-10.

²¹ Zob. D. FORSTNER, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 370.

²² Zob. J. DUDZIAK, *Prawno-kanoniczna koncepcja sanktuarium*, w: *Sanktuaria diecezji tarnowskiej*, art. cyt., s. 61.

się czcياً obrazu lub figury, posiadanych relikwii, otrzymanego przez Boga cudu, czasem doznanych objawień stawały się dla wiernych celem pielgrzymek²³.

W 1936 roku Stolica Apostolska wydała stosowny dekret, w którym określa sanktuarium jako znaczniejsze miejsce święte, dedykowane którejś z Osób Trójcy Świętej albo NMP czy świętym, do którego pielgrzymują wierni²⁴. Odtąd też określono zależność sanktuarijnego ośrodka kultu od hierarchicznej władzy kościelnej. Temat sanktuarium został ponownie poruszony przez papieża Piusa XII (1939-1958), którego wypowiedź posłużyła do wypracowania oficjalnego stanowiska Kościoła w tej kwestii, wyrażonego w *Kodeksie prawa kanonicznego* z 1983 roku²⁵.

Według współczesnego prawodawstwa kanonicznego sanktuarium to „kościół lub inne miejsce święte, do którego – za aprobatą ordynariusza miejscowego – pielgrzymują liczni wierni z powodu szczególnej pobożności” (KPK, kan. 1230). W ten sposób ustawodawca kościelny w sprawie funkcjonowania oraz ustanowienia sanktuarium zespolił aspekt charyzmatyczny z instytucjonalno-prawnym²⁶. Ponadto KPK wyróżnił w zależności od terenu oddziaływania trzy kategorie sanktuariów: diecezjalne, narodowe oraz o charakterze międzynarodowym (zob. KPK, kan. 1231-1232)²⁷.

Temat sanktuarium omawia także watykańskie *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*²⁸. Dokument, odwołując się do stosownych wypowiedzi Magisterium Kościoła, przedstawia sanktuarium jako miejsce celebracji kultowych, ewangelizacji i miłości, ośrodek kultury i działalności ekumenicznej. Zgodnie z treścią *Dyrektorium*: „zawsze i wszędzie sanktuaria chrześcijańskie były lub starały się być znakami Boga oraz Jego działania w historii. Każde z nich jest przypomnieniem tajemnicy Wcielenia i Odkupienia”²⁹.

Sanktuarium, jako centrum uprzywilejowanego kultu dla wierzącego ludu pielgrzymującego po tej ziemi, stanowi miejsce duchowego wytchnienia i spokoju. Poprzez udział w publicznych celebracjach sanktuarijnych, jak też wskutek własnych modlitewnych przeżyć wierni nabierają sił na dalszą życiową drogę. Kościół ze swej strony obdarzył takie miejsca przywilejem okoliczności-

²³ Zob. tamże.

²⁴ Zob. AAS 28(1936), s. 167.

²⁵ Zob. B. NADOLSKI, *Leksykon liturgii*, Poznań 2006, s. 1452. Zob. ponadto: D. STAFFA, *De notione sanctuarii et de ipsius obligatione solvendi tributum pro seminario*, Apollinaris 49(1976), s. 251-258.

²⁶ Zob. W. ŁYDKA, *Wprowadzenie. Sanktuaria...*, art. cyt., s. 9.

²⁷ Szerzej na ten temat, zob. J.T. MARTIN de AGAR, *Comentario*, w: A. MARZOA, J. MIRAS, R. RODRIGUEZ-OCAÑA (red.), *Comentario exegetico al Código de derecho canonico*, t. 3, cz. 2, Pamplona 2002, s. 1850-1857.

²⁸ KONGREGACJA DO SPRAW KULTU BOŻEGO I DYSCYPLINY SAKRAMENTÓW, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*, nr 261-278, Poznań 2003, s. 185-197. Zanim zostało wydane powyższe *Dyrektorium*, Papieska Rada Duszpasterstwa Migrantów opublikowała swój dokument odnośnie do sanktuariów, zob. *Notitiae* 35(1999), s. 343-373.

²⁹ KONGREGACJA DO SPRAW KULTU BOŻEGO I DYSCYPLINY SAKRAMENTÓW, *Dyrektorium o pobożności...*, nr 263, dz. cyt., s. 187.

wych odpustów. W myśl *Enchiridion indulgentiarum* w sanktuarium ustanowionym przez kompetentną władzę kościelną wierni mogą uzyskać odpust zupełny:

- w uroczystość odpustową z racji tytułu świętyni;
- jeden raz w roku, w dniu obranym przez samego wiernego;
- za każdym razem, ilekroć uczestniczą we wspólnej pielgrzymce³⁰.

W ten sposób każde sanktuarium staje się dla modlących się tam pielgrzymów miejscem nadzwyczajnego pośredniczenia między nieskończoną łaskawością Boga a potrzebami współczesnego człowieka.

Refleksja na temat sanktuarium jako miejsca Bożego działania przedstawia genezę i rozwój owych charyzmatycznych centrów i ośrodków kultu religijnego. Zjawisko sanktuarium, mocno obecne w życiu narodu wybranego, skutecznie wpłynęło na kształtowanie się mentalności chrześcijańskiej w tym względzie. Dla wyznawców Chrystusa sanktuariami stały się miejsca w Ziemi Świętej, groby świętych lub inne szczególne miejsca ich czci. Osobliwym znaczeniem i popularnością cieszą się ośrodki kultu Matki Bożej. Sanktuaria zatem są uprzywilejowanymi miejscami Bożej obecności, gdzie wierni jak gdyby namacalnie zbliżają się do Stwórcy i wchodzą w przestrzeń Jego zbawczego oddziaływania.

II. SANKTUARIA NA TERENIE ARCHIDIECEZJI LWOWSKIEJ

Jak już zostało wspomniane, archidiecezja lwowska na odnowionym swoim terytorium posiada dwanaście sanktuariów: trzy Pańskie, siedem maryjnych oraz dwa ku czci świętych. Nie są to sanktuaria o charakterze krajowym czy międzynarodowym, chociaż niektóre z nich można by śmiało określić jako regionalne.

Odrodzenie sanktuariów na terenie archidiecezji nastąpiło wskutek odwilży religijnej w krajach bloku sowieckiego i odnowienia hierarchicznych struktur kościelnych w byłym Związku Radzieckim. Wierni potrzebowali świętych miejsc, będących „obrazami Miasta Świętego, niebieskiego Jeruzalem”, ku któremu zdąża Kościół pielgrzymujący (KKK 1198). Jedyne wyjątkiem funkcjonowania zatwierdzonego sanktuarijnego kultu jeszcze z XVIII wieku stanowiła katedralna bazylika Wniebowzięcia NMP we Lwowie, gdzie wierzący nieprzerwanie doznawali Bożej łaskawości, o czym będzie mowa w dalszej części opracowania.

Należy także wspomnieć, że wskutek powojennych zmian geopolitycznych obecne terytorium archidiecezji obejmuje sporą część dawnej diecezji przemyskiej³¹, która na swoim wschodnim terenie posiadała liczne żywotne miejsca

³⁰ Zob. PAENITENTIARIA APOSTOLICA, *Enchiridion indulgentiarum. Normae et concessionoes*, nr 33, Città del Vaticano 2004, s. 77.

³¹ Na podstawie danych *Schematyzmu diecezji przemyskiej* za polską granicą wschodnią pozostało 67 parafii. Zob. *Schematyzm diecezji przemyskiej*, Przemyśl 1991, s. 500.

kultu i pobożności ludowej. Odnowienie życia religijnego potrzebowało zatem weryfikacji także i tych ośrodków, co też za rządów arcybiskupa lwowskiego, kard. Mariana Jaworskiego, skutecznie uczyniono.

W dalszej części zostaną ukazane poszczególne sanktuaria Kościoła lwowskiego stosownie do tradycyjnego schematu podziału sanktuariów: najpierw dotyczące samego Pana Boga, następnie związane z Matką Najświętszą, wreszcie dedykowane świętym.

1. Sanktuaria Pańskie

Schematyzm archidiecezji lwowskiej z 2006 roku do sanktuariów Pańskich zalicza sanktuarium Bożego Miłosierdzia przy lwowskiej bazylice metropolitalnej, sanktuarium Pana Jezusa Konającego z Milatyna przy kościele parafialnym w Kamionce Buskiej oraz sanktuarium Krzyża Świętego w Brzozdowcach³².

a. Sanktuarium Bożego Miłosierdzia we Lwowie

Zgodnie z danymi archidiecezjalnego *Schematyzmu* początki sanktuarium Bożego Miłosierdzia przy lwowskiej bazylice katedralnej sięgają 1948 roku. Dzieje tej dostojnej i znaczącej świątyni są nierozdzielnie związane przede wszystkim z obrazem *Matki Bożej Łaskawej*, stąd wydaje się rzeczą słuszną, aby historia katedry została przedstawiona poniżej, przy okazji omówienia tego ośrodka kultu jako sanktuarium maryjnego.

Kult Bożego Miłosierdzia w katolickim świecie został zapoczątkowany wskutek prywatnych objawień siostry Faustyny Kowalskiej (1905-1938) ze Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia³³. Zanim jeszcze Kościół oficjalnie uznał mistyczne doświadczenia polskiej zakonnicy, spisane w trzech zeszytach *Dzienniczka*, oraz zezwolił na publiczną cześć Jezusa Miłosiernego, główną ideę wspomnianych objawień zaczęto skutecznie rozpowszechniać wśród lwowskich wiernych. Za głównego propagatora kultu Bożego Miłosierdzia w lwowskiej bazylice katedralnej uważa się ks. Stanisława Płoszyńskiego (zm. 1949)³⁴. Zaznajomiony z treścią mistycznych przeżyć s. Faustyny gorliwy kapłan rozpoczął publiczne celebracje do Miłosierdzia Bożego. Powzięta inicjatywa duszpasterska znalazła szeroki oddźwięk wśród miejscowych katolików, którzy wskutek przeżyć wojennych i bolesnych zmian geopolitycznych potrzebowali szczególnego wsparcia Kościoła. Tym samym dzięki nowej formie po-

³² Zob. M. BUCZEK (red.), *Schematyzm duchowieństwa i parafii archidiecezji lwowskiej ob-
rządku łacińskiego*, Lwów 2006, s. 54-55.

³³ Na temat objawień siostry Faustyny oraz szerzenia się kultu Bożego Miłosierdzia, zob. S. SZYMAŃSKI, *W służbie Bożego Miłosierdzia*, Poznań – Warszawa 1982; M. WINOWSKA, *Prawo do Miłosierdzia*, Paris 1974; K. SZAFRANIEC, *Iskra*, Poznań – Warszawa 1983.

³⁴ Wiadomości na temat początków i rozwoju kultu Bożego Miłosierdzia w katedrze lwowskiej pochodzą od ks. Władysława Derunowa, niegdyś tamtejszego parafianina, a obecnie proboszcza w Kamionce Buskiej.

bożności przesłanie Pana Jezusa Miłosiernego stało się skuteczną odpowiedzią na rozterki i życiowe trudności wiernych.

Po latach, gdy siostra Kowalska została beatyfikowana (1993 r.), a następnie kanonizowana (2000 r.), oraz gdy do Kościoła lwowskiego na nowo powrócił jego pasterz, kult Bożego Miłosierdzia był już liturgiczną tradycją wśród katedralnych celebracji. Chociaż zapoczątkowany w okresie, gdy nie posiadał jeszcze urzędowego zezwolenia hierarchii, w lwowskim środowisku skutecznie umacniał ludzi w ich postawie wiary i zaufania. Przez wszystkie lata ideowej walki z Kościołem nabożeństwo do Jezusa Miłosiernego dawało wytchnienie i wlewało nadprzyrodzoną nadzieję ludziom wierzącym, bez względu na ich przynależność obrządkową lub narodową. Jest to też zasadniczy powód współczesnego uprawnienia katedralnej świątyni jako sanktuarium Bożego Miłosierdzia.

Obecnie nabożeństwa do Bożego Miłosierdzia są celebrowane w każdy czwartek tygodnia. Po okolicznościowej Mszy Świętej, sprawowanej w intencji licznych ofiarodawców, odbywa się specjalna adoracja Najświętszego Sakramentu, zakończona procesją teoforyczną³⁵. Umocnieni dodatkowo wstawiennictwem św. s. Faustyny, której relikwie posiada parafia katedralna, modlący się zawierzają siebie i cały Kościół opatrnościowym rządom Pana Jezusa Miłosiernego.

b. Sanktuarium Pana Jezusa Konającego z Milatyna w Kamionce Buskiej

Obraz przedstawiający konającego na Kalwarii Chrystusa znalazł się na terenach Kresów Wschodnich za przyczyną Józefa Mocarskiego, przełożonego polskiej prowincji zakonu dominikanów³⁶. Około 1700 roku zakonnik przywiózł ten wizerunek z Rzymu w celu sprezentowania go swojej krewnej z okazji jej ślubu. Autor dzieła od początku był postacią anonimową. Malowidło, wykonane na płótnie techniką olejną, przedstawiało „ukrzyżowanego na Golgocie Chrystusa. Zbawiciel ma nisko pochyloną na prawy bok głowę, z ran obficie spływa krew, twarz wydaje się zastygła w śmiertelnej agonii. Na pionowej belce krzyża widnieje jasna tablica z napisem *INRI*. Dramatyzmu, z jakim przedstawiono konającego Chrystusa, dopełnia ciemne tło obrazu”³⁷.

Pierwszym znanym świadectwem szczególnej łaski wyproszonej przed wizerunkiem było uzdrowienie syna właścicielki obrazu: „modlitwa i – jak podają najstarsze źródła – włożenie obrazu Ukrzyżowanego do łóżeczka dziecka przywróciły mu zdrowie”³⁸. Po tym wydarzeniu wizerunek przeniesiono do dworskiej kaplicy w Nowym Stawie, gdzie został otoczony publiczną czcią okolicznej ludności obu obrządków katolickich. Spływające liczne łaski oraz zdarzają-

³⁵ Relacja proboszcza katedry, ks. Wiktora Antoniuka.

³⁶ Historia i kult cudownego wizerunku z Milatyna zostały przedstawione w okolicznościowym modlitewniku, wydanym w Pelplinie z okazji 255. rocznicy rozpoczęcia kultu obrazu *Jezusa Konającego*. Najważniejsze wiadomości co do omawianego sanktuarium pochodzą z tego właśnie opracowania. Zob. *Modlitewnik milatyński*, Kamionka Buska (Strumiłłowa) 2002, s. 3nn.

³⁷ Tamże, s. 3-4.

³⁸ Tamże, s. 4-5.

ce się niezwykle zjawiska, takie jak krwawiące rany czy bijąca z obrazu światłość, przyczyniły się do konieczności zbadania malowidła przez odpowiednią komisję kościelną. Jej osąd spowodował, że arcybiskup lwowski, Mikołaj Ignacy Wyżycki (zm. 1757), orzekł cudowność obrazu i w 1747 roku przekazał go pieczy karmelitom bosym w Milatynie Nowym³⁹. W latach 1840-1849 oraz 1851-1852 kustoszami obrazu byli jezuita, następnie misjonarze św. Wincencego à Paulo⁴⁰. Oni też w 1946 roku, wobec zagrożeń spodziewanych ze strony złowieszczej nowej władzy, opuścili Nowy Milatyn, wywożąc ze sobą do Krakowa łaskami słynący wizerunek umierającego Pana Jezusa. Obraz w 1978 roku został umieszczony w krakowskim kościele Księży Misjonarzy, gdzie nadal doznaje szerokiego kultu wiernych. Pozostawione na Wschodzie budynki klasztorne uległy ruinie, sama zaś świątynia została zagospodarowana przez Cerkiew prawosławną.

Wskutek odradzającego się życia religijnego na dawnych terenach kresowych postanowiono przekazać wierną kopię obrazu Chrystusa Milatyńskiego tamtejszym wiernym⁴¹. W 1993 roku nastąpiła intronizacja wizerunku w kaplicy cmentarnej w pobliskim Streptowie, oddalonym od Milatyna Nowego o dziewięć kilometrów. Ostatecznie 14 września 1996 roku obraz konającego Jezusa przeniesiono do kościoła parafialnego Wniebowzięcia NMP w Kamionce Buskiej (Strumiłłowej)⁴². Wtedy też lwowski arcybiskup łaciński, Marian Jaworski, ustanowił przy wspomnianym kościele sanktuarium Pana Jezusa Konającego z Milatyna⁴³. Rok później odbyła się koronacja obrazu, której w obecności licznie zgromadzonego duchowieństwa i wiernych obu obrządków katolickich dokonał lwowski ordynariusz. Należy dodać, że korona została uprzednio pobłogosławiona przez Ojca Świętego Jana Pawła II podczas jego apostołskiej wizyty w Krośnie (10 czerwca 1997 r.).

Kult cudownego wizerunku Pana Jezusa Milatyńskiego z sanktuarium w Kamionce Buskiej ciągle cieszy się wielką popularnością wśród miejscowych wiernych, i to wszystkich chrześcijańskich denominacji, czego dowodzą liczne odnotowywane łaski w specjalnej *Księdze cudów i łask*⁴⁴. „Jak dawniej w No-

³⁹ Zob. B.J. WANAT, *Zakon Karmelitów Bosych w Polsce*, Kraków 1979, s. 546.

⁴⁰ Celem popularyzacji kultu wizerunku księcia misjonarze wydali dwa modlitewniki: P. BRUKWICKI, *Cudowny obraz Pana Jezusa w Milatynie Nowym*, Brody 1911; J. JĘDRYCHOWSKI, *Historja i cuda łaskami słynącego obrazu P. Jezusa Milatyńskiego*, Kraków 1931.

⁴¹ Informacja na podstawie ustnej relacji kustosa sanktuarium, ks. Władysława Derunowa.

⁴² Dzieje kościoła Wniebowzięcia NMP w Kamionce Strumiłłowej przedstawia: S. LENARTOWICZ, *Kościół parafialny pw. Wniebowzięcia Najświętszej Panny Marii w Kamionce Strumiłłowej*, w: J.K. OSTROWSKI (red.), *Kościół i klasztor rzymskokatolickie dawnego województwa ruskiego*, t. 11, Kraków 2003, s. 131-150.

⁴³ Zob. *Schematyzm duchowieństwa i parafii archidiecezji lwowskiej*, dz. cyt., s. 54. Z tej okazji ks. prof. Józef Wołczański opracował historyczny zarys kultu Chrystusa Milatyńskiego w broszurze, która znajduje się w archiwum sanktuarium: J. WOŁCZAŃSKI, *Cudowny wizerunek Pana Jezusa z Milatyna*, Kluczbork 1996.

⁴⁴ „W 1998 r. zanotowano 140 podziękowań i próśb”; zob. *Modlitewnik milatyński*, dz. cyt., s. 13.

wym Stawie i Milatynie, tak obecnie w Kamionce [wierni] przechodzą na kolanach przed łaskami słynącym obrazem i odmawiają «pięć pacierzy» przeplatanych wezwaniem” do umierającego Chrystusa⁴⁵.

Centralne uroczystości odpustowe przewidziane są w liturgiczne święto Podwyższenia Krzyża Chrystusowego – 14 września. Uroczystość, poprzedzona zazwyczaj specjalnym duchowym przygotowaniem, gromadzi pokaźną liczbę duchownych i wiernych, tak katolików, jak i prawosławnych. Ponadto w każdą niedzielę przed łaskami słynącym wizerunkiem są sprawowane Msze Święte, w piątki zaś nabożeństwo drogi krzyżowej w intencji wszystkich czcicieli milatyńskiego obrazu.

Tradycyjnie modlący się w sanktuarium Pana Jezusa Konającego z Milatyna powtarzają uświęcone słowa: „O mój cudowny Milatyński Boże, niech mnie Twa łaska w potrzebie wspomóż”. W ten sposób zawierają swoje doczesne losy umierającemu Panu, idąc zaś za przykładem skruszonego łotra (zob. Łk 23,42-43), ufają także w odziedziczenie królestwa nieba.

c. Sanktuarium Krzyża Świętego w Brzozdowcach

Początki rzymskokatolickiej parafii w Brzozdowcach są datowane na 1410 rok⁴⁶. Wskutek zabiegów poszczególnych duchownych, jak też dzięki hojności dobrodziejów w połowie XVIII wieku brzozdowiecka świątynia mogła się poszczycić swą okazałością i zasobnością parafialnego skarbcza. Ponadto w głównym jej ołtarzu znajdował się słynący łaskami obraz NMP, cieszący się wielką czcią wiernych⁴⁷.

Szesnastego maja 1746 roku córka wdowy Jadwigi Dolińskiej, Marianna, wpatrując się w swoim domu w Anopolu (terytorium parafii w Brzozdowcach) w ścienny obraz ukrzyżowanego Jezusa, „z przerażeniem ujrzała krople krwi występujące z ciała Chrystusowego. Natychmiast wołaniem dała znać o tym cudzie”⁴⁸. Przybyli duchowni „zebrali krople na puryfikaterz. Z tych trzy wytrysnęły z głowy przy cierniowej koronie – a jedna od prawej ręki nad głową Najświętszej Matki, stojącej pod krzyżem. Wkrótce poczęła się krew obficie sączyć z ciała, z twarzy i z nóg Pana Jezusa, co wszystko puryfikaterzem zebrano”⁴⁹.

Wobec zaistniałego niezwykłego zjawiska obraz zabezpieczono i poddano badaniom specjalnej komisji kościelnej. Na podstawie zebranych świadectw

⁴⁵ Tamże, s. 10.

⁴⁶ Zob. P. KRASNY, *Kościół parafialny pw. Podwyższenia Krzyża Świętego w Brzozdowcach*, w: J.K. OSTROWSKI (red.), *Kościół i klasztor...*, dz. cyt., s. 46. Dla niniejszego opracowania powyższe studium stanowi główne źródło historycznych wiadomości nt. parafialnego kościoła w Brzozdowcach.

⁴⁷ Zob. tamże, s. 48.

⁴⁸ A. FRIDRICH, *Brzozdowce*, w: tenże, *Historie cudownych obrazów Najświętszej Maryi Panny w Polsce*, t. 2, Kraków 2008 (wyd. pierwsze: Kraków 1904), s. 178.

⁴⁹ Tamże, s. 180.

wielu duchownych oraz osób świeckich ówczesny „abp lwowski Mikołaj Ignacy Wyżycki wydał 1 kwietnia 1747 roku dekret, w którym uznał brzozdowiecki wizerunek Ukrzyżowanego za słynący łaskami i pozwolił wystawić go do publicznej czci. Rychło zaczęły przybywać do Brzozdowców liczne pielgrzymki wiernych obu obrządków katolickich, a tamtejsza świątynia stała się jednym z najważniejszych sanktuariów w ziemi halickiej”⁵⁰. Celem skuteczniejszego zaspokojenia duchowych potrzeb przybywających wiernych postanowiono zbudować nowy murowany kościół, który ukończono w 1777 roku.

Po zakończeniu drugiej wojny światowej, wobec nasilających się represji sowieckich, w październiku 1945 roku miejscowy duszpasterz opuścił Brzozdowce, wywożąc do Polski cudowny wizerunek Chrystusa Ukrzyżowanego. Umieszczony w katedrze w Kamieniu Pomorskim ponownie zaczął doznawać kultu wiernych. Kościół w Brzozdowcach natomiast został ostatecznie zamknięty w 1949 roku i aż do roku 1992 był używany wyłącznie w celach świeckich, *notabene* o wyraźnym charakterze profanacyjnym⁵¹. Gdy świątynię zwrócono miejscowym wiernym, rozpoczął się żmudny i długotrwały proces restauracji obiektu.

Siedemnastego września 1995 roku w brzozdowieckim kościele intronizowano wierną kopię cudownego wizerunku Chrystusa Ukrzyżowanego, przywiezionego z Kamienia Pomorskiego. Tym samym został wznowiony publiczny kult łaskami słynącego obrazu. Wskutek licznych próśb wiernych zanoszonych u stóp Pana Jezusa Brzozdowieckiego oraz ich cudownej skuteczności założono specjalną *Księgę cudów i łask*. To z kolei spowodowało, że 14 września 2005 roku, w liturgiczne święto Podwyższenia Krzyża Świętego, arcybiskup lwowski, M. Jaworski, ustanowił przy parafialnym kościele w Brzozdowcach sanktuarium Krzyża Świętego⁵². W dokumencie erekcyjnym czytamy: „Niech łaski płynące z Krzyża Zbawiciela zsyłają obfite błogosławieństwo dla pielgrzymów, którzy będą nawiedzać to święte miejsce”⁵³. Nie ulega zatem wątpliwości, że dalszy kult cierpiącego Jezusa w Brzozdowcach skutecznie przełoży się na pobożność i codzienne życie jego czcicieli.

2. Sanktuaria maryjne

Na terenie archidiecezji lwowskiej znajduje się siedem sanktuariów poświęconych NMP: Matki Bożej Łaskawej, Matki Bożej Piastunki Ludzkich Nadziei, Matki Bożej Fatimskiej, Matki Bożej Nieustającej Pomocy, Matki Bożej Rudeckiej, Matki Bożej Szkaplerznej, Matki Bożej Opatrzności.

⁵⁰ P. KRASNY, *Kościół parafialny pw. Podwyższenia...*, art. cyt., s. 49. Tenże autor stwierdza: „Cudowny obraz Chrystusa Ukrzyżowanego prezentuje kompozycję bardzo zbliżoną do innego otoczonego kultem wizerunku – Chrystusa Milatyńskiego, wzbogaconą o «przeskalowaną», być może dodaną wtórnie, postać Matki Boskiej. Wzajemne relacje obydwóch malowideł zasługują na dokładniejsze zbadanie”, tamże, s. 60.

⁵¹ Zob. tamże, s. 50-51.

⁵² Zob. *Schematyzm duchowieństwa i parafii archidiecezji lwowskiej*, dz. cyt., s. 55.

⁵³ *Dekret erekcyjny* znajduje się w archiwum sanktuarium.

a. Sanktuarium Matki Bożej Łaskawej przy bazylice katedralnej we Lwowie

Sanktuarium Matki Bożej Łaskawej przy lwowskiej katedrze łacińskiej zostało ustanowione 12 maja 1776 roku, za rządów arcybiskupa Wacława Hieronima Sierakowskiego (1760-1780)⁵⁴. Jak już wzmiankowano, dzieje i kult obrazu MB Łaskawej na stałe zostały wpisane w historię tego biskupiego kościoła – matki wszystkich świętyń archidiecezji lwowskiej.

Katedralna świątynia pw. Wniebowzięcia NMP we Lwowie od 1412 roku jest głównym kościołem utworzonej w 1375 roku archidiecezji lwowskiej z siedzibą w Haliczu⁵⁵. Jej początki wiążą się ze staraniami arcybiskupów halickich o przeniesienie stolicy metropolii z Halicza do Lwowa. Szczególną rolę w tym względzie odegrał bł. Jakub Strzemie, arcybiskup halicki w latach 1391-1409⁵⁶. Kiedy w 1414 roku na mocy wcześniejszej okolicznościowej bulli ostatecznie przeniesiono siedzibę archidiecezji do Lwowa, nowy murowany kościół maryjny zaczął oficjalnie pełnić rolę katedry⁵⁷. Świątynia katedralna, wciąż wzbogacana sakralnymi dziełami sztuki, została konsekrowana w 1481 roku przez arcybiskupa Jana Wątróbkę Strzeleckiego (1481-1488)⁵⁸. Odtąd katedra poprzez stulecia będzie świadkiem nie tylko żywotności Kościoła lwowskiego, ale też stanie się symbolem pobożności i patriotyzmu narodu polskiego.

Niespełna 170 lat później gmach świątyni wzbogaci się o sławny wizerunek Matki Bożej, zwanej Domagaliczowską. Jeszcze w 1598 roku, tuż po śmierci nieletniej Katarzyny Domagaliczówny, jej dziadek, lwowski malarz i geometra, wymalował na drewnianej tablicy wizerunek siedzącej na tronie NMP z Boskim Dziecięciem na prawej ręce. Po prawej stronie wizerunku artysta umieścił modlącą się wnuczkę⁵⁹. Pamiątkowe epitafium umieszczono na ścianie prezbiterium katedry, z tyłu wielkiego ołtarza. Wkrótce maryjny obraz, zwany Matką Bożą Murkową, zasłynął niezwykłymi wydarzeniami, toteż mieszkańcy miasta otoczyli wizerunek należytyym kultem, przenosząc go w 1645 roku do nowo zbudowanej przykatedralnej kaplicy⁶⁰.

Najbardziej znane wydarzenie związane z lwowskim obrazem Matki Bożej Łaskawej miało miejsce 1 kwietnia 1656 roku. Wobec dramatycznych okoliczności polityczno-społecznych król Jan Kazimierz w czasie swojego pobytu

⁵⁴ Zob. *Schematyzm duchowieństwa i parafii archidiecezji lwowskiej*, dz. cyt., s. 54.

⁵⁵ Arcybiskupstwo ze stolicą w Haliczu, któremu podporządkowano biskupstwo chełmskie, włodzimierskie oraz przemyskie, powstało w 1367 r. Urzędowe potwierdzenie tej prowincji kościelnej przez Stolicę Apostolską nastąpiło dopiero w 1375 r. Zob. J. UMIŃSKI, *Historia Kościoła*, t. 1, Opole 1959, s. 587.

⁵⁶ Bł. Jakub, którego proces kanonizacyjny został niedawno rozpoczęty, jest drugorzędnym patronem archidiecezji lwowskiej. Jego liturgiczne wspomnienie jest obchodzone 21 października. Na temat błogosławionego, zob. W. ZALESKI, *Święci na każdy dzień*, Warszawa 2001, s. 658-660.

⁵⁷ Zob. B. KACZOROWSKI, *Zabytki starego Lwowa*, Warszawa 1990, s. 19-24.

⁵⁸ Zob. M. DZIEDUSZYCKI, *Kościół katedralny lwowski obrządku łacińskiego*, Lwów 1872, s. 10.

⁵⁹ Zob. tamże, s. 34-35.

⁶⁰ Zob. B. KACZOROWSKI, *Zabytki starego Lwowa*, dz. cyt., s. 33.

we Lwowie powierzył opiece Matki Bożej całą Rzeczypospolitą, obierając NMP za Królową Korony Polskiej. Monarcha „udał się do owej [przykatedralnej – przyp. JS] kaplicy z senatorami i z uroczystą okazałością i w przytomności wszystkich stanów, bractw kościelnych i całej ludności, wzięwszy z tej kaplicy obraz pięknie przystrojony, a od dwóch duchownych niesiony, odprowadził go procesyjnie do kościoła i przed wielkim ołtarzem umieścić kazał”⁶¹. W czasie uroczystego nabożeństwa król złożył swoje słynne śluby przed cudownym obrazem Matki Bożej Łaskawej⁶².

Po niedługim czasie wizerunek Matki Bożej już na stałe umieszczono w głównym ołtarzu katedry, a w maju 1776 roku arcybiskup W.H. Sierakowski ozdobił go koronami papieskimi⁶³. Obraz Matki Bożej Łaskawej stale przyciągał ku sobie wiernych, którzy wpiery upraszali dla siebie różne łaski, następnie zaś wynagradzali Bogurodzicy poprzez dziękczynne wota. Tak działo się na przestrzeni stuleci, szczególnie w burzliwych czasach wojen i społecznych niepokojów.

Bliskości swojej niebieskiej Patronki wierzący doznawali zwłaszcza podczas bolesnych przeżyć w latach po drugiej wojnie światowej oraz w epoce sowieckiej. Wtedy pod duchowym przewodem bohaterskiego kapłana, o. Rafała Władysława Kiernickiego (zm. 1995), późniejszego biskupa pomocniczego we Lwowie, kult MB Łaskawej ciągle umacniał się w świadomości i w sercach wiernych. Osobliwym uwieńczeniem czci lwowskiego obrazu była jego ponowna koronacja 26 czerwca 2001 roku. Obecny we Lwowie Ojciec Święty Jan Paweł II nałożył na maryjny wizerunek swoje korony oraz ofiarował sanktuarium MB Łaskawej złotą różę.

Do lwowskiej katedry regularnie przybywają liczne grupy pielgrzymkowe z Polski, oddając tym samym hołd historycznemu miejscu polskiego narodu. Częsty pobyt zagranicznych turystów jest słusznie odczytywany jako znak międzynarodowej popularności lwowskiej bazyliki⁶⁴. Nawiedzając to wyjątkowe miejsce kultu Kościoła łacińskiego, pielgrzymi duchowo wchodzą nie tylko w dziejową przeszłość świątyni, ale doświadczają też bogactwa wiary i maryjnej pobożności lwowskiego ludu.

Wierni nazywają swoją Orędowniczkę „Śliczną Gwiazdą miasta Lwowa”. W dawnej pieśni pod tym samym tytułem ochoczo przyzywają pomocy Matki Bożej, ufając w Jej wstawiennictwo za sobą i całym Kościołem lwowskim. Potrzeby swoich serc powierzają Bogurodzicy zwłaszcza podczas odmawianego

⁶¹ M. DZIEDUSZYCKI, *Kościół katedralny lwowski...*, dz. cyt., s. 41.

⁶² Treść tych przyrzeczeń znajduje się m.in. w oficjum liturgii godzin z 3 maja (uroczystość Najświętszej Maryi Panny Królowej Polski) jako drugie czytanie z godziny czytań. Zob. *Liturgia godzin*, t. 2, Poznań 1984, s. 1390-1391.

Zob. także: W. ZALESKI, *Rok kościelny*, t. 1, Warszawa 1989, s. 297. Autor omawia historię uroczystości NMP Królowej Polski, odwołując się również do dziejowego znaczenia królewskich ślubów. Dopiero na początku XX w. święto Królowej Polski zostało wpiery ustanowione dla archidiecezji lwowskiej, następnie za zgodą Stolicy Apostolskiej rozszerzono je na całą Polskę.

⁶³ Zob. B. KACZOROWSKI, *Zabytki starego Lwowa*, dz. cyt., s. 33.

⁶⁴ Informacja podana przez ks. Wiktora Antoniuka, proboszcza łacińskiej katedry we Lwowie.

codziennie wieczornego nabożeństwa różańcowego⁶⁵. Czyciele Pani Łaskawej są szczerze przekonani, że Maryja jako główna Patronka archidiecezji⁶⁶ nadal towarzyszy ludowi tej ziemi w jego doczesnych zmaganiach.

b. Sanktuarium Matki Bożej Piastunki ludzkich nadziei w Stryju

Początki stryjskiego kościoła Narodzenia NMP sięgają jeszcze pierwszej połowy XV wieku, stanowi on więc najcenniejszy zabytek tamtejszego miasta. Już w latach dziewięćdziesiątych XIII stulecia Stryj uchodził za ważne centrum handlowo-rzemieślnicze⁶⁷. W kwietniu 1886 roku miasto zostało spustoszone przez wielki pożar, wtedy też uległ zniszczeniu miejscowy kościół razem z obrazem, przedstawiającym tajemnicę narodzenia NMP; odbudowany w stylu neogotyckim został konsekrowany w 1894 roku⁶⁸.

W 1935 roku lwowski arcybiskup, Bolesław Twardowski (zm. 1944), dokonał koronacji wizerunku Matki Bożej Stryjskiej, znajdującego się w głównym ołtarzu świątyni. Pomimo zmian polityczno-społecznych Opatrzność oszczędziła tutejszy kościołowi przed dewastacją w czasach sowieckich. Czynny ośrodek kultu umożliwił wiernym dalszą część MB Stryjskiej. Jest to bodajże jedyny przypadek, kiedy w czasie ostatnich dramatycznych dziejów Kościoła lwowskiego oryginalny wizerunek maryjny, słynący łaskami i ukoronowany ozdobną koroną, pozostał na terenie archidiecezji⁶⁹.

Ósmego września 1995 roku, kiedy parafia świętowała 600-lecie swego istnienia, przy miejscowym kościele parafialnym arcybiskup M. Jaworski ustanowił sanktuarium Matki Bożej Piastunki Ludzkich Nadziei⁷⁰. Uzasadnieniem sanktuarijnego tytułu jest teologiczna interpretacja macierzyńskiej roli Matki Najświętszej wobec wierzących w Chrystusa (zob. KKK 975). Maryja, w której spełniły się oczekiwania wierzących Starego Przymierza, w stryjskim sanktuarium jest czczona jako Piastunka nadziei człowieczej w znaczeniu Wychowawczyni wszelakich ludzkich nadziei w procesie ich dojrzewania do świętości i zgodności z wolą Bożą (por. KKK 1818)⁷¹.

⁶⁵ Relacja ks. W. Antoniuka, kustosa sanktuarium katedralnego.

⁶⁶ Uroczyste obchody ku czci Najświętszej Maryi Panny Łaskawej odbywają się w archidiecezji 1 kwietnia. Ta data wyraźnie nawiązuje do historycznych ślubów Jana Kazimierza, złożonych 1 kwietnia 1656 r. Zob. *Kalendarz liturgiczny archidiecezji lwowskiej obrządku łacińskiego na rok 2009*, Lwów – Kraków 2008, 4.55.

⁶⁷ Zob. *Stryj* (hasło), w: M. KAROLCZUK-KĘDZIERSKA (red.), *Encyklopedia Kresów*, Kraków [b.r.], s. 448.

⁶⁸ Zob. *Schematyzm duchowieństwa i parafii archidiecezji lwowskiej*, dz. cyt., s. 100.

⁶⁹ Informacja na podstawie relacji ks. Jana Nikla, proboszcza kościoła w Stryju.

⁷⁰ Zob. *Schematyzm duchowieństwa i parafii archidiecezji lwowskiej*, dz. cyt., s. 54.

⁷¹ Zgodnie z wypowiedzią kustosa miejsca, ks. J. Nikla, Matka Boża zna ludzką niedolę i nasze doczesne aspiracje, stąd jest nie tylko Matką Świętej Nadziei, ale także Opiekunką, Piastunką, Kuratorem wszelakich ludzkich dążeń, przy jednoczesnym ukierunkowaniu ich na świętość życia i postępowania. Powyższa kwestia stanowiła także przewodnią tematykę I Kongresu Rodzin Archidiecezji Lwowskiej, który się odbył w stryjskim sanktuarium w listopadzie 1995 r.

W czasie swej papieskiej podróży do Lwowa Jan Paweł II poświęcił w 2001 roku koronę dla Matki Bożej Stryjskiej. Tą papieską koroną 9 września tegoż roku kard. Jaworski w asyście licznie zgromadzonego duchowieństwa uroczystie udekorował maryjny obraz w kościele w Stryju.

Cześć Matki Bożej Stryjskiej ciągle wzrasta, m.in. wskutek celebrowania cotygodniowej nowenny śródowej. Wierni gromadzący się przed cudownym wizerunkiem, a zwłaszcza kobiety w stanie błogosławionym, zwane popularnie „przy nadziei”, modlą się wówczas słowami okolicznościowej litanii do Matki świętej nadziei, powierzając wstawiennictwu Bogurodzicy intencje Kościoła oraz własne. Najliczniej jednak czciciele stryjskiej Bogurodzicy gromadzą się na centralnych uroczystości sanktuaryjnych, celebrowanych 9 lipca, w święto Matki Świętej Nadziei. Zarówno wtedy, jak i w czasie wrześniowego odpustu maryjnego, związanego z tytułem świątyni, wierni szczególnie doświadczają inspiracji niebieskiej Patronki, umacniając tym samym nadprzyrodzoną nadzieję otrzymania życia wiecznego i wszelakich innych łask, „by na nie zasłużyć” (KKK 1843).

c. Sanktuarium Matki Bożej Fatimskiej w Krysowicach

Kult Matki Bożej Fatimskiej rozszerzył się w katolickim świecie wskutek objawień Matki Najświętszej w portugalskiej Fatimie, doznanych przez troje miejscowych pastuszków w 1917 roku⁷².

Gdy w 1991 roku oddano do użytku wiernych dworską kaplicę publiczną w Krysowicach, zdewastowaną w latach władzy sowieckiej, życie religijne mieszkańców skupiło się w tym właśnie ośrodku kultu. Ocalała barokowa kaplica była częścią osiemnastowiecznego zamku, co potwierdza jej kształt oraz grube mury⁷³.

Owczesny charyzmatyczny proboszcz, ks. Andrzej Rams, kapłan diecezji tarnowskiej, zaczął w tym miejscu gorliwie szerzyć wśród swoich parafian kult MB Fatimskiej, organizując m.in. tradycyjne nabożeństwa fatimskie, przy jednoczesnym uświadamianiu wiernym treści maryjnych objawień. On też postarał się o przywiezienie bezpośrednio z Fatimy statuy Matki Boskiej. Dlatego rozbudowana z czasem kaplica została konsekrowana w 1995 roku jako kościół pw. Matki Bożej Fatimskiej.

Rozpowszechniający się publiczny kult fatimskiej figury NMP spowodował, że lwowski ordynariusz, abp M. Jaworski, 13 października 1997 roku ustanowił przy kościele Matki Bożej Fatimskiej sanktuarium pod tym samym tytułem⁷⁴.

⁷² Na temat objawień Matki Bożej Fatimskiej, zob. A. BORELLI, *Fatima. Orędzie tragedii czy nadziei?*, Kraków 2002; L. KONDOR (red.), *Siostra Lucja mówi o Fatimie (wspomnienia siostry Lucji)*, Fatima 1989; W. HÜNERMANN, *Niebo mocniejsze od nas*, Londyn 1966; S.M. KALDON, *Fatima Sercem Maryi Niepokalanej w trzecie tysiąclecie*, Kraków 2001.

⁷³ Zob. *Krysowice* (hasło), w: M. KAROLCZUK-KĘDZIERSKA (red.), *Encyklopedia Kresów*, dz. cyt., s. 219.

⁷⁴ Zob. *Schematyzm duchowieństwa i parafii archidiecezji lwowskiej*, dz. cyt., s. 54.

W 2007 roku, w dziesiątą rocznicę tego wydarzenia, sanktuarium zostało obdarzone relikwiami błogosławionych wizjonerów Franciszka i Hiacenty⁷⁵.

Obecnie Fatimska Pani cieszy się wśród okolicznych mieszkańców wielką czcią. W Jej sanktuarium są organizowane nabożeństwa fatimskie, jak też inne okolicznościowe nabożeństwa, wśród których słusznie zasługują na wyszczególnienie dziękczynne dożynki wiernych dekanatu mościskiego⁷⁶. Pogłębieniu kultu Pani Fatimskiej sprzyja też działający przy kościele klasztor Zgromadzenia Sióstr Służebniczek NMP Niepokalanie Poczętej. Wspólny wysiłek miejscowych duchownych oraz sióstr zakonnych owocuje nie tylko żywą czcią Matki Bożej Fatimskiej, ale również wyraźnie oddziałuje na świadomość i wynagradzającą postawę modlących się tam wiernych.

d. Sanktuarium Matki Bożej Nieustającej Pomocy w Mościskach

Kult Matki Bożej Nieustającej Pomocy (MBNP) w Mościskach został zainicjowany przez sługę Bożego o. Bernarda Łubieńskiego, redemptorystę (1846-1933). Ten wybitny misjonarz i duszpasterz, zanim udał się do Mościsk, na pierwszą zakonną placówkę w Polsce, z rzymskiego kościoła Najświętszego Odkupiciela i św. Alfonsa na Wzgórzu Eskwilińskim, zdobył numerowaną kopię cudownego obrazu Matki Bożej Nieustającej Pomocy⁷⁷. Objąwszy obowiązki duszpasterskie w byłym poddominikańskim kościele klasztornym pw. św. Katarzyny, wraz ze współbraćmi gorliwie szerzył cześć MBNP, przygotowując jednocześnie wiernych do przyjęcia maryjnej ikony. Ósmego września 1883 roku rzymski obraz Matki Bożej został uroczyście wprowadzony do świątyni i odtąd to sakralne miejsce stało się szczególnym ośrodkiem religijnym dla okolicznej ludności⁷⁸.

Sława obrazu MBNP w Mościskach rozwijała się coraz szerzej, czemu sprzyjały okolicznościowe nabożeństwa maryjne, specjalne kazania, jak też zainicjowany zwyczaj składania prośb do Matki Najświętszej i podziękowań. „Przybywali modlić się do Niej nie tylko Polacy, ale Ukraińcy i Rusini. Wierni różnych narodowości, którzy zamieszkiwali te tereny, uważali Ją za swoją Matkę gotową nieustannie pomagać”⁷⁹. Do rozślawienia mościskiej ikony maryjnej przyczyniły się także wizyty licznych hierarchów kościelnych, m.in. ówczesnego ordynariusza przemyskiego, biskupa Józefa Sebastiana Pelczara, kanonizowanego w 2003 roku.

⁷⁵ Informacja kustosa sanktuarium, ks. Mieczysława Frytka.

⁷⁶ Relacja kustosa sanktuarium, ks. M. Frytka.

⁷⁷ Zob. A. ŁABUDA, *Ikona Matki Bożej Nieustającej Pomocy w Mościskach*, Lublin 2001, s. 37. W niniejszym opracowaniu dzieło to jest głównym źródłem wiadomości na temat historii sanktuarium i rozwoju kultu MBNP w Mościskach.

⁷⁸ Zob. M. PIROŻYŃSKI, *O Bernard Łubieński*, Wrocław 1946, s. 86. Tenże autor relacjonuje, że od dnia instalacji wizerunku MBNP „ustała klęska gradobicia, która przedtem często nawiedzała Mościska i okolice. Pomiędzy ludem rozpowszechniło się przekonanie, że łaskę tę należy przypisać opiece Matki Nieustającej Pomocy”.

⁷⁹ A. ŁABUDA, *Ikona Matki Bożej...*, dz. cyt., s. 43.

Matka Boża Nieustającej Pomocy z mościskiego klasztoru otaczała swoich czcicieli w chwilach doświadczeń pierwszej wojny światowej, w trudnym okresie międzywojennym, jak też w latach bolesnych przeżyć okupacji hitlerowskiej. Gdy w sierpniu 1944 roku do Mościsk weszły wojska sowieckie, zaczął się czas niepewności, wywózek, przymusowej repatriacji i sybirskich zsyłek. Dodatkowym utrapieniem mieszkańców były złowieszcze napady band⁸⁰. Wobec zaistniałej sytuacji, zwłaszcza gdy los duchownych i samej świątyni był poważnie zagrożony, postanowiono ratować maryjny wizerunek, przewożąc go do klasztoru Redemptorystów w Krakowie. W 1968 roku mościską ikonę Matki Bożej sprowadzono do Tuchowa, gdzie w zakonnej kaplicy seminarystycznej patronowała przyszłym misjonarzom. Mościski klasztor był w tym czasie zamknięty dla kultu i służył potrzebom szpitala, funkcjonującego w dawnych budynkach zakonnych.

W 1991 roku zniszczony kościół pw. św. Katarzyny w Mościskach staraniem miejscowego proboszcza, ks. Józefa Legowicza, został zwrócony wiernym, toteż szybko ożywiła się nadzieja na powrót łaskami słynącego wizerunku Maryi. Dzięki zaangażowaniu o. Władysława Ziobera CSsR, miejscowego rodaka, klasztorna świątynia stopniowo nabierała sakralnego wystroju, by godnie przyjąć swoją dawną Patronkę. W 1996 roku przy udziale metropolity lwowskiego, arcybiskupa Jaworskiego, wobec licznie zgromadzonych duchownych i wiernych, maryjna ikona wróciła do mościskiego klasztoru⁸¹.

Powrót łaskami słynącego obrazu Matki Bożej Nieustającej Pomocy zdecydowanie ożywił Jej kult. Nieustanna nowenna, celebrowana w każdą środę, ponownie gromadzi pokaźną liczbę mieszkańców Mościsk i okolic. Tak jak dawniej „wierni różnych narodowości i obrządków, także prawosławni, przynoszą pisemne prośby i podziękowania”⁸², ufając w niezwykle skuteczne orędownictwo MBNP. Cześć oddawana Matce Najświętszej w mościskim klasztorze, otrzymywane liczne łaski, skrupulatnie odnotowywane w osobnej *Księdze cudów i łask*, skłoniły do podjęcia starań o koronację maryjnej ikony koronami papieskimi. Podczas wizyty we Lwowie, w 2001 roku Ojciec Święty Jan Paweł II poświęcił korony dla cudownego obrazu w Mościskach. Z kolei 8 września tegoż roku kardynał Jaworski w asyście biskupów z kraju i zza granicy uroczystie nałożył korony na skronie świętych postaci. Uwieńczeniem pasterskiej troski o rozwój kultu MBNP w Mościskach było ustanowienie 27 czerwca 2002 roku przy kościele pw. św. Katarzyny Aleksandryjskiej sanktuarium Matki Bożej Nieustającej Pomocy⁸³.

Sanktuarium mościskie jest miejscem, do którego chętnie przybywają wierni. Czynią to nie tylko podczas centralnych uroczystości odpustowych w dniu liturgicznego wspomnienia Matki Bożej Nieustającej Pomocy (27 czerwca),

⁸⁰ Na temat sytuacji mieszkańców Mościsk w omawianym okresie, zob. J. BULKA, *Do mojej ziemi powracam*, Szczecinek 2006.

⁸¹ Przebieg uroczystości opisuje: A. ŁABUDA, *Ikona Matki Bożej...*, dz. cyt., s. 76-77.

⁸² Tamże, s. 78.

⁸³ Zob. *Schematyzm duchowieństwa i parafii archidiecezji lwowskiej*, dz. cyt., s. 55.

ale także w każdym innym dniu roku, zwłaszcza w nowennowe środy. Otwarte przez cały dzień⁸⁴ umożliwia licznym modlącym się powierzenie troski swego serca Bogurodzicy w nadziei, że złożone w Jej ręce skarby niebieskie zostaną im obficie udzielone⁸⁵.

e. Sanktuarium Matki Bożej Rudeckiej w Rudkach

Sanktuarium Matki Bożej w Rudkach należy do najstarszych miejsc kultu maryjnego dawnych Kresów Wschodnich, czego dowodem jest bogata historia tak parafii, jak i łaskami słynącej ikony Matki Bożej.

Dzieje rzymskokatolickiej parafii w Rudkach sięgają początku XV wieku. Podczas napadu Tatarów w 1450 roku świątynia spłonęła. Na miejscu spalonego kościoła zbudowano nowy, pod wezwaniem św. Wojciecha, który z kolei w 1550 roku na kilkadziesiąt lat został zajęty przez arian. Na przełomie XVI i XVII stulecia dzięki Jerzemu Madalińskiemu, dziedzicowi Rudek, zniszczona świątynia została odebrana heretykom i przekazana katolikom⁸⁶.

W roku 1612, kiedy Tatarzy i ich sprzymierzeńcy płądrowali Ruś i Podole, hetman Stefan Potocki poniósł klęskę pod Sasowym Rogiem, a sam dostał się do niewoli. Wtedy też spalono wieś Żeleznica wraz z miejscową świątynią. Szlachcic Jerzy Czuryłło znalazł w zgliszczach spalonej świątyni cudownie ocalony obraz Matki Bożej (typu *Hodegetrii*) i przewiózł go w głąb kraju⁸⁷. W czasie transportu obrazu konie zatrzymały się przed kościołem w Rudkach i – jak podaje przekaz – zmuszane biciem nie chciały iść dalej, co odczytano jako wolę samej Matki Bożej. Pozostawiono zatem cudowny obraz w głównym ołtarzu w kościele rudeckim⁸⁸.

Ponieważ kościół w Rudkach był kilkakrotnie podpalany przez najeźdźców, istniało niebezpieczeństwo spalenia cudownego wizerunku. Uważano także, że drewniana świątynia jest zbyt uboga dla tak cennego maryjnego skarbu. Dlatego jeszcze w 1655 roku rozpoczęto budowę obecnego murowanego kościoła Wniebowzięcia NMP w stylu barokowym, który ukończono mimo licznych przerw w budowie w 1728 roku⁸⁹.

Przez wieki rudecki kościół gromadził niezliczone rzesze wiernych, o czym informują kroniki parafii i kultu maryjnej ikony. Wśród znanych osobistości

⁸⁴ Informacja kustosa miejsca, o. Władysława Ziobra CSsR.

⁸⁵ Por. treść tzw. *Modlitwy rzymskiej*, w której wierni podczas nieustannej nowenny do MBNP modlą się m.in.: „Ty wiesz, że skarby te zostały złożone w Twoje ręce, abyś je nam rozdzielała”.

⁸⁶ Powyższe dane odnośnie do historii parafii w Rudkach pochodzą ze zbiorów materiałów archiwalnych, znajdujących się w archiwum parafii.

⁸⁷ Zob. A. FRIDRICH, *Rudki*, w: tenże, *Historie cudownych obrazów...*, dz. cyt., s. 406.

⁸⁸ Zob. tamże, s. 406-408.

⁸⁹ O czasie zbudowania kościoła informuje stosowna tablica, umieszczona przy głównych drzwiach świątyni.

przed MB Rudecką modlili się także królowie: Jan Kazimierz, Michał Wiśniowiecki, Jan III Sobieski⁹⁰.

Dziękując Maryi za Jej ponad 300-letnią cudowną obecność w Rudkach, 2 lipca 1921 roku św. Józef Sebastian Pelczar, biskup przemyski, ukoronował obraz koronami papieskimi. W uroczystościach tych udział wzięło liczne duchowieństwo i wielotysięczne tłumy wiernych⁹¹. Świadectwem tego wydarzenia jest tablica pamiątkowa, umieszczona w prezbiterium świątyni i po dziś dzień tam istniejąca.

Wiosną 1946 roku rudecka świątynia została zamknięta dla kultu, obraz zaś po kryjomu wywieziono do Przemyśla. Dwadzieścia dwa lata później ówczesny metropolita krakowski, kard. Karol Wojtyła, wraz z biskupem przemyskim Ignacym Tokarczukiem rekoronowali maryjną ikonę jako Królową Bieszczad z siedzibą w Jasieniu. W 1992 roku obraz został skradziony i po dziś dzień go nie odnaleziono.

W maju 1989 roku w zdewastowanym kościele rudeckim ponownie odprawiono liturgię mszalną. Wierni wraz z kapłanem gorliwie przystąpili do renowacji kościoła oraz do godziwego uporządkowania obejścia. Należy przyznać, że to ostatnie wymagało ogromnej determinacji, bowiem rudeckim parafianom ciągle towarzyszyła nieprzychylność władz i miejscowego środowiska⁹².

Jedenastego listopada 1995 roku do Rudek powróciła kopia cudownego obrazu MB powstała w Toruniu. Wizerunek Bogurodzicy wprowadził do kościoła i poświęcił łaciński arcybiskup Lwowa, Marian Jaworski. W uroczystości wzięły udział tłumy wiernych i kler obu obrządków katolickich⁹³. Drugiego lipca 1996 roku ikona Matki Bożej została uroczystie koronowana przez arcybiskupa M. Jaworskiego. Tenże hierarcha 2 lipca 2003 roku reaktywował sanktuarium maryjne w kościele rudeckim⁹⁴.

Cudowny obraz Matki Bożej Rudeckiej znajduje się we framudze niezniszczanego ołtarza głównego. Pod obrazem umieszczono replikę łańcucha z kajdanami, niegdyś pozostawionego w kościele rudeckim jako dziękczynne wotum za cud uwolnienia z niewoli. W absydzie z kolei znajduje się kopia szczudeł, znaku uzdrowienia z kalectwa człowieka chromego za wstawiennictwem rudeckiej Madonny. Dodać należy, że obok bocznego ołtarza Krzyża Pańskiego jest umieszczony w ścianie autentyczny kamień ze św. góry Kalwarii, który przypomina wiernym, że to właśnie na Golgocie otrzymali od Chrystusa Maryję jako swoją Matkę (zob. J 19,25-27).

⁹⁰ Zob. M. WOJTAŚ, *Pamiętka z Rudek z opisem koronacji cudownego obrazu*, Lwów 1922, s. 12.

⁹¹ Przebieg koronacyjnych uroczystości opisuje ks. Wojtaś, przytaczając jednocześnie treść kazania wygłoszonego z tej okazji przez bp. Pelczara. Zob. tamże, s. 14-31.

⁹² Relacja proboszcza miejsca, ks. Gerarda Liryka.

⁹³ Relacja kustosa sanktuarium, ks. G. Liryka.

⁹⁴ Zob. *Schematyzm duchowieństwa i parafii archidiecezji lwowskiej*, dz. cyt., s. 55.

O wielkiej popularności Matki Bożej Rudeckiej świadczą celebrowane w miejscowym kościele parafialnym okolicznościowe odpusty⁹⁵, które od stuleci cieszą się wielką frekwencją wiernych. Na uroczystości ku czci rudeckiej Patronki licznie przybywają pątnicy obu obrządków katolickich, a także wierni wyznania prawosławnego, by pokłonić się Najświętszej Maryi Pannie w Jej cudownym obrazie, przedstawić intencje rozmodlonego serca i otrzymać zbawienną pomoc w życiu doczesnym. Ponadto charakterystycznym przejawem kultu rudeckiego wizerunku jest trzykrotne odmawianie po każdej Mszy Świętej modlitwy *Zdrowaś, Maryjo* oraz okolicznościowej modlitwy do Matki Bożej Rudeckiej⁹⁶. Na czas tego aktu hołdu wszystkie dzieci obecne w świątyni przychodzą do prezbiterium, gdzie na klęczkach oddają cześć niebieskiej Matce. Trzeba także dodać, że podczas odsłaniania i zasłonięcia cudownej ikony śpiewa się specjalne hymny maryjne, oddające w swej treści niezwykłą cześć wiernych dla rudeckiej Patronki.

Codzienna cześć Królowej Rudeckiej, liczne pielgrzymki nawiedzające cudowną ikonę oraz grób polskiego komediopisarza, hrabiego A. Fredry, spoczywającego w podziemiach świątyni⁹⁷, organizowanie okolicznościowych obchodów – wszystko to pogłębia kult Matki Bożej Rudeckiej i popularyzuje miejscowe sanktuarium, stając się coraz bardziej miejscem ludzkiego uświęcenia⁹⁸.

⁹⁵ Według informacji kustosa sanktuarium, ks. G. Liryka, sanktuarium rudeckie na mocy brewe Ojca Świętego Piusa IX z 19 sierpnia 1851 r. posiada przywilej celebrowania odpustowych w następujące uroczystości: 2 lipca – główny odpust sanktuaryjny ku czci Matki Bożej Rudeckiej; 15 sierpnia – uroczystość Wniebowzięcia NMP (odpust parafialny z racji tytułu kościoła); 8 września – uroczystość Narodzenia NMP (połączona z czterdziestogodzinnym nabożeństwem eucharystycznym). Wprawdzie oryginał papieskiego dokumentu zaginął, niemniej jednak sanktuarium ku pożytkowi wiernych korzysta wciąż z przywilejów celebr.

W miejscowym sanktuarium są organizowane ponadto uroczystości o charakterze ponadparafialnym, m.in. dzień osób owdowiałych, obchodzony we wrześniu 2007 r., oraz Archidiecezjalny Zjazd Róż Różańcowych w październiku 2008 r. Należy odnotować również fakt corocznej majowej pielgrzymki przełożonych i kleryków WSD Archidiecezji Lwowskiej do rudeckiego kościoła, w czasie której seminarzyści powierzają losy swojego powołania opiece Matki Bożej Rudeckiej.

⁹⁶ Autor modlitwy jest nieznan. Godne zacytowania są pierwsze słowa oracji, gdzie modlący się wysławiają swoje przekonanie o cudowności rudeckiego ośrodka kultu: „Miejsce upodobania Boskiego i Twego, Najświętsza Panno i Matko Miłosierdzia, pokornie nawiedzam, aby Ci z najgłębszą czcią i wdzięcznością złożyć podziękowanie za wszystkie łaski i dobrodziejstwa, doznane tu kiedykolwiek za Twoją przyczyną [...]”. Treść modlitwy jest w posiadaniu kustosa sanktuarium.

⁹⁷ W podziemiach rudeckiego kościoła oprócz A. Fredry spoczywają także doczesne szczątki członków jego rodziny. W 1990 r. dokonano ponownego pochówku ich ciał, które zostały sprofanowane w latach sowieckich. Na temat postaci komediopisarza, zob. B. LASOCKA, *Aleksander Fredro. Drogi życia*, Warszawa 2001.

⁹⁸ W 2012 r. przypadnie wyjątkowy jubileusz 400-lecia cudownej obecności maryjnej ikony w Rudkach, poprzedzony okolicznościowym *triennium* przygotowawczym. Zgodnie z przekonaniem kustosa, ks. G. Liryka, aby skutecznie przypomnieć dzieje rudeckiego obrazu oraz jego sławę i popularność na dawnych Kresach Rzeczypospolitej, należy uczcić MB Rudecką w łączności z duchowieństwem i wiernymi dawnej obszernej diecezji przemyskiej. Obecnie w świętowaniu maryjnego jubileuszu w Rudkach uczestniczą duchowni i wierni świeccy diecezji sandomierskiej na czele ze swoimi pasterzami, przewodząc tym samym pierwszemu etapowi wspomnianego

f. Sanktuarium Matki Bożej Szkaplerznej w Połupanówce

Wierni wyznania rzymskokatolickiego z miejscowości Połupanówka historycznie należeli do łacińskiej parafii w Skalacie. Kiedy powzięto zamiar wzniesienia własnego kościoła, postanowiono zbudować go na pobliskiej tzw. Świętej Górze, obok istniejącej już tam kaplicy prawosławnej. Z czasem, po wybudowaniu w 1894 roku murowanej świątyni pw. św. Józefa⁹⁹, ówczesny ordynariusz lwowski, św. abp Józef Bilczewski, utworzył w Połupanówce nową jednostkę administracyjną. W latach sowieckich w miejscowej świątyni urządzono muzeum przyrody. Taki stan trwał aż do momentu zwrotu kościoła wiernym w 1989 roku¹⁰⁰.

Zgodnie z tradycyjnym przekazem na wspomnianej Świętej Górze w drugiej połowie XIX wieku ukazała się Matka Najświętsza, niesiona na niebiańskim rydwanie. Postać Maryi dostrzegli pracujący przy żniwach, którzy zostawwszy pracę, z ciekawością pospieszyli za cudownym zjawiskiem. Według relacji świadków powóz z Matką Bożą miał się zatrzymać właśnie na Świętej Górze¹⁰¹. Szczególnym znakiem upodobania przez Maryję tego miejsca stało się odąd wytrysłe wówczas źródło wody o niezwykłych właściwościach. Cudowne objawienie dało początek osobliwej czci Matki Bożej na Świętej Górze. Kiedy katolicy z Połupanówki zaczęli modlić się we własnej świątyni, od razu otoczyli też kultem obraz *Matki Bożej z Góry Karmel*¹⁰², umiejscowiony w głównym ołtarzu. W tym względzie nie bez znaczenia wydaje się analogia sławnej góry Karmel do miejscowego wzgórza, nazywanego od czasów znanego objawienia Świętą Górą. Za przyczyną Matki Bożej wierni przez lata wyprasali potrzebne im łaski, jak też pogłębiali świadomość nadzwyczajnego patronatu Maryi, zwłaszcza wobec klęsk żywiołowych. W sposób nieprzerwany cześć Matce Bożej Szkaplerznej była oddawana także wtedy, gdy świątynia w Połupanówce nie spełniała funkcji sakralnych.

Z biegiem czasu pobożność wiernych wraz z szerzącym się kultem obrazu Królowej Szkaplerza Świętego przyczyniły się do urzędowego zatwierdzenia maryjnej czci w Połupanówce. Dlatego 16 lipca 2004 roku kard. M. Jaworski

triennium. W następnych latach w jubileuszowych przeżyciach weźmie udział diecezja rzeszowska i archidiecezja przemyska.

⁹⁹ Zob. *Schematyzm duchowieństwa i parafii archidiecezji lwowskiej*, dz. cyt., s. 105.

¹⁰⁰ Powyższe dane, dotyczące dziejów parafii w Połupanówce, pochodzą z materiałów archiwalnych, znajdujących się w archiwum parafii.

¹⁰¹ Wiadomości o objawieniu Matki Najświętszej w Połupanówce zostały spisane na podstawie zeznań najstarszych mieszkańców parafii, którzy relacje o cudownym zjawisku usłyszeli od bezpośrednich uczestników wydarzenia. Zob. materiały znajdujące w archiwum parafii.

¹⁰² Początki kultu Matki Bożej Szkaplerznej w Kościele katolickim wiążą się z wizją św. Szymona Stocka, przełożonego generalnego zakonu karmelitów w latach 1245-1265. W trudnej sytuacji swego zakonu święty karmelita prosił o pomoc Matkę Bożą. W doznanym objawieniu św. Szymon otrzymał od Maryi przywilej szkaplerza, co też stało się powodem czczenia Bogurodzicy jako Królowej Szkaplerza Świętego. Zob. B.J. WANAT, *Zakon Karmelitów Bosych w Polsce*, dz. cyt., s. 29-32.

ustanowił przy miejscowym kościele pw. św. Józefa sanktuarium Matki Bożej Szkaplerznej¹⁰³. Decyzja hierarchy spowodowała szybsze uskutecznienie wcześniej powziętych planów co do budowy stacji drogi krzyżowej obok kościoła¹⁰⁴. Ponadto przyczyniła się do większej pobożności wierzących oraz do rozszerzenia się praktyki noszenia karmelitańskiego szkaplerza.

Widocznym potwierdzeniem popularności maryjnego kultu na Świętej Górze jest nie tylko dzień dorocznego odpustu, 16 lipca, kiedy to ogromne rzesze wiernych obu obrządków katolickich oddają cześć Matce Bożej Szkaplerznej, ale również częste nawiedzanie miejscowego sanktuarium przez pielgrzymów w ciągu roku. Według ich przeświadczenia wstawiennictwo Matki Najświętszej w tym niezwykłym miejscu skutecznie pomaga w mężnym i zarazem bezpiecznym zdążaniu do Jeruzalem niebieskiego.

g. Sanktuarium Matki Bożej Opatrzności w Niżankowicach

Rzymskokatolicka parafia pw. Trójcy Świętej w Niżankowicach (dawny Krasnopol), w której znajduje się sanktuarium Matki Bożej Opatrzności, należy do najstarszych parafii pogranicza (kiedyś terytorium diecezji przemyskiej). Już w 1461 roku został tam konsekrowany nowy murowany kościół¹⁰⁵. Przed drugą wojną światową parafia obejmowała dwadzieścia cztery wioski¹⁰⁶. W 1948 roku świątynia przestała pełnić funkcje sakralne i taki stan trwał aż do 1989 roku, kiedy to ponownie w niżankowickim kościele odżyło życie religijne.

W styczniu 2005 roku miejscowy młody parafianin przypadkowo zauważył ślady wilgoci na twarzy figury Matki Bożej z Lourdes, stojącej przy bocznym ołtarzu świątyni. Po dłuższych obserwacjach wierni wyraźnie dostrzegli, że wspomniana wilgoć to łzy płaczącej figury, widoczne zwłaszcza 13 dnia każdego miesiąca. Wieść o płaczącej statui maryjnej szybko rozeszła się nie tylko po okolicy, ale dotarła też poza granice kraju, choćby dlatego że większość dawnych mieszkańców Niżankowic zamieszkuje obecne przygraniczne tereny polskie. Płacząca figura Matki Bożej zaczęła przyciągać licznych duchownych i wiernych, którzy osobiście pragnęli doświadczyć widoku łzawiącej Madonny. Z czasem kult maryjnej figury zaczął się poszerzać, zwłaszcza że częstotliwość niezwykłego zjawiska *ipso facto* wpływała na jej popularność. Ostatni raz widziano łzy na statui NMP 9 września 2007 roku¹⁰⁷.

Pierwszego maja 2007 roku ks. kard. Jaworski ustanowił przy kościele w Niżankowicach sanktuarium Najświętszej Maryi Panny Matki Bożej Opatrzności¹⁰⁸. Centralne uroczystości odpustowe są celebrowane 1 maja. Ponadto

¹⁰³ Zob. *Schematyzm duchowieństwa i parafii archidiecezji lwowskiej*, dz. cyt., s. 55.

¹⁰⁴ Relacja kustosza sanktuarium, ks. Wojciecha Bukowca.

¹⁰⁵ Por. *Przekazanie kościoła w Niżankowicach*, Kronika Diecezji Przemyskiej 87(1992), s. 71.

¹⁰⁶ Zob. tamże.

¹⁰⁷ Relacja kustosza miejsca, ks. Jacka Waligóry.

¹⁰⁸ Zob. *Dekret erekcyjny*, znajdujący się w archiwum sanktuarium.

rokrocznie sprawuje się nabożeństwa fatimskie, gromadzące pielgrzymów nie tylko z okolic, ale przybywających także z Polski.

Sanktuarium Matki Bożej Opatrzności znajduje się w pobliżu sławnej Kalwarii Pałacowskiej, tuż za granicą z Polską. Wierni niemogący pielgrzymować do tamtejszego miejsca maryjnego hołdu, zwłaszcza na obchody dorocznych dni odpustowych ku czci Wniebowzięcia NMP, pod koniec sierpnia przybywają do sanktuarium w Niżankowicach, gdzie uczestniczą w tzw. odpuscie kalwaryjskim z udziałem ojców franciszkanów, kustoszy sanktuarium pałacowskiego¹⁰⁹.

Trzeba zwrócić uwagę, że pielgrzymujący do omawianego ośrodka kultu mocno wierzą w symbolikę i jednoznaczne przesłanie maryjnych łąz. Z przyzwolenia dobrego Boga Matka Najświętsza płacze nad zawinioną ludzką niedolą, co dla wiernych jest jednoznacznym wezwaniem do poprawy życia i większego zaufania Bożej Opatrzności.

3. Sanktuaria ku czci świętych

W Kościele lwowskim zostały ustanowione dwa sanktuaria ku czci świętych: św. Antoniego Padewskiego oraz bł. Marceliny Darowskiej.

a. Sanktuarium św. Antoniego z Padwy we Lwowie

Kościół pw. św. Antoniego we Lwowie powstał jako drugi konwent franciszkański w pierwszej połowie XVII stulecia¹¹⁰. Usytuowano go poza murami miasta¹¹¹. Pierwotna drewniana świątynia została zniszczona, toteż w 1669 roku rozpoczęto budowę obecnego kościoła barokowego. Nowo zbudowana świątynia została poświęcona w 1739 roku¹¹².

Od 1786 roku pieczę duszpasterską nad kościołem św. Antoniego sprawowali księża diecezjalni; oni też w niezamkniętym kościele posługiwali wiernym w trudnych latach reżimu sowieckiego. Jesienią 1991 roku franciszkanie ponownie wrócili na swoje historyczne miejsce.

Dzięki nieprzerwanemu funkcjonowaniu lwowskiej świątyni ciągle pogłębiał się kult jej patrona, św. Antoniego Padewskiego (1195-1231)¹¹³. Postać tego świętego znajduje się na starym obrazie w głównym ołtarzu kościoła. Malowidło ukazuje dwóch świętych o tym samym imieniu: „po prawej stronie obrazu przedstawiony jest święty Antoni opat – starzec z księgą w prawej ręce i dzwonkiem, z laską pielgrzyma w lewej, po lewej zaś stronie obrazu święty Antoni Padewski z Dzieciątkiem Jezus siedzącym na księdze trzymanej w prawej ręce i z lilią w lewej. Obie postacie w ciemnym kolorycie z draperyjkami

¹⁰⁹ Informacja kustosza sanktuarium, ks. J. Waligóry.

¹¹⁰ Zob. B. KACZOROWSKI, *Zabytki starego Lwowa*, dz. cyt., s. 82.

¹¹¹ Zob. L. WULECKI, *Kościół św. Antoniego we Lwowie*, Wrocław 1996, s. 8. To opracowanie stanowi główne źródło historycznych wiadomości nt. lwowskiego kościoła pw. św. Antoniego.

¹¹² Zob. tamże, s. 9.

¹¹³ Na temat życia i działalności św. Antoniego z Padwy, zob. W. ZALESKI, *Święci na każdy dzień*, dz. cyt., s. 315-319.

rzeźbionymi w drzewie, pokryte są srebrną sukienką”¹¹⁴. To przed tym obrazem modlący się upraszają wstawiennictwa wiernego sługi, świętego franciszkanina.

Wciąż rozszerzająca się sława św. Antoniego pośród lwowskiego i okolicznego ludu, który gorliwie garnął się do jego wizerunku, została dostrzeżona przez arcybiskupa M. Jaworskiego. Dlatego 13 czerwca 1995 roku, w doroczną uroczystość odpustową ku czci św. Franciszka, pasterz diecezji ustanowił przy omawianym łyczakowskim kościele sanktuarium św. Antoniego z Padwy¹¹⁵. Wkrótce też do tego ośrodka sprowadzono relikwie świętego orędownika.

Cześć św. Antoniego nadal się pogłębia. Służą temu wtorkowe nabożeństwa celebrowane każdego tygodnia, w czasie których wierni przedstawiają swoje intencje świętemu patronowi. Godny odnotowania jest fakt, że do świątyni św. Antoniego przybywają modlący się z różnych dzielnic Lwowa, zarówno katolicy obu obrządków, jak i wyznawcy prawosławia¹¹⁶. Wspólny kult świętego z Padwy jednoczy chrześcijan i służy ich życzliwej współpracy na co dzień.

b. Sanktuarium bł. Marceliny Darowskiej w Jazłowcu

Marcelina Darowska przyszła na świat 16 stycznia 1827 roku w Szulakach na terenie dzisiejszej Ukrainy¹¹⁷. Chociaż od dzieciństwa marzyła o życiu zakonnym, w wieku dwudziestu dwóch lat wybrała jednak stan małżeński. Po trzech latach w skutek epidemii tyfusu została osierocona przez męża, następnie przeżyła śmierć własnego syna. Przebywając swego czasu w Rzymie, zetknęła się tam z nowo powstającą wspólnotą zakonną, do której chętnie dołączyła. W 1863 roku Marcelina została przełożoną nowego Zgromadzenia Sióstr Niepokalanego Poczęcia NMP, przenosząc jednocześnie jego główną siedzibę do Jazłowca na Podolu¹¹⁸. Wraz z siostrami otworzyła tam zakład naukowo-wychowawczy dla dziewcząt, gorliwie i ofiarnie posługując miejscowej ludności¹¹⁹.

M. Darowska zmarła 5 stycznia 1911 roku w opinii świętości. Została pochowana na miejscowym cmentarzu, jej grób zaś od samego początku był otaczany szczególną czcią tak przez siostry niepokalanek, jak i przez innych mieszkańców Jazłowca i okolic.

¹¹⁴ L. WULECKI, *Kościół św. Antoniego we Lwowie*, dz. cyt., s. 25.

¹¹⁵ Zob. *Schematyzm duchowieństwa i parafii archidiecezji lwowskiej*, dz. cyt., s. 54.

¹¹⁶ Relacja kustosa sanktuarium, o. Władysława Lizuna OFM Conv.

¹¹⁷ Na temat życia i posługi bł. Marceliny Darowskiej, zob. M. CHMIELEWSKI, J. MARTYNU-SKA (red.), *Bł. Marcelina Darowska – dar na trzecie tysiąclecie*, Lublin – Szymanów 2007; H. KOSYRA-CIEŚLAK, R. SZYMCZAK, SIOSTRY NIEPOKALANKI, *Poszłam siał do Polski... i weszło*, t. 1, Szymanów 2004.

¹¹⁸ Zob. *Jazłowiec* (hasło), w: M. KAROLCZUK-KĘDZIERSKA (red.), *Encyklopedia Kresów*, dz. cyt., s. 168.

¹¹⁹ Dla zobrazowania pastoralnego zaangażowania siostry Darowskiej, zob. m.in.: R. SZYMCZAK (red.), *Bł. Matka Marcelina Darowska. Cztery pogadanki rekolekcyjne. 1904 rok*, Szymanów 2003. Trzeba również dodać, że s. Darowska, doznając szczególnego patronatu Matki Najświętszej, nabyła dla klasztoru marmurowy posąg Niepokalanej, poświęcony w 1883 r. przez abp. Szczęsnego Felińskiego. Oficjalnie statua otrzymała tytuł NMP Jazłowieckiej. W 1939 r. kardynał Hlond dokonał uroczystego aktu jej koronacji.

Od września 1939 roku, kiedy to wojska sowieckie wkroczyły na terytorium Polski, jazłowiecki dom generalny padł łupem nowej władzy. Gdy w 1946 roku siostry niepokalanek ostatecznie opuściły Jazłowiec, ich siedzibę wykorzystywano kolejno na szkołę, więzienie i sanatorium.

Opinia świętości s. Marceliny pozostała jednak wciąż żywa wśród duchowieństwa i wiernych. „Dzięki opiece Opatrzności Bożej grobowiec z ciałem matki Marceliny i innych 83 sióstr niepokalanek nie podzielił losu wielu nekropoli polskich, które w czasach ateizmu zostały zniszczone. Miejscowi mieszkańcy grobowiec zamknęli i odpowiednio zabezpieczyli, zaś w chwilach trudnych przychodzili do Mateczki prosić o wstawiennictwo u Boga. W ten sposób rozwijał się kult założycielki niepokalanek”¹²⁰. Przeprowadzony z czasem proces kanonizacyjny zaowocował uroczystością beatyfikacji siostry Darowskiej, celebrowanej 6 października 1996 roku przez Jana Pawła II w Rzymie.

Po powrocie sióstr niepokalanek w 1991 roku do Jazłowca kult bł. Marceliny jeszcze się ożywił. Świadczą o tym liczne pielgrzymki z kraju i zza granicy przybywające do grobu znanej niepokalanek, dla których to siostry prowadzą dom rekolekcyjny. Przez wstawiennictwo błogosławionej wierni zanoszą swoje prośby, ich skuteczność zaś jest skrzętnie odnotowywana w *Księdze łask*. Godny zauważenia jest fakt, że wierni, świadomi życiowej drogi błogosławionej, która przecież była córką, żoną, matką, wdową i zakonnice, powierzają jej orędownictwu swoje rodziny, wyprasząc niekiedy skuteczną łaskę potomstwa¹²¹. Same siostry z kolei powierzają swojej założycielce przyszłość ich działalności ewangelizacyjnej w tym historycznym miejscu.

Ksiądz ordynariusz abp Marian Jaworski dekretem z 1 września 1999 roku ustanowił w murowanej kaplicy jazłowieckiego klasztoru sanktuarium bł. Marceliny Darowskiej¹²². Każdego piątego i szesnastego dnia miesiąca jest w nim celebrowana Msza Święta (za przyczyną błogosławionej) w intencjach złożonych przez pielgrzymów, a centralne uroczystości odpustowe ku czci sławnej patronki są obchodzone w dniu jej wspomnienia, 5 stycznia. Rozbrzmiewająca wówczas modlitwa, i to w różnych językach, jednoczy kolejne pokolenia wierzących we wspólnym wysławianiu Boga za wstawiennictwem bł. Marceliny.

¹²⁰ Relacja siostry Julii Podleś SIC, przełożonej domu zakonnego w Jazłowcu.

¹²¹ Świadectwem szczególnego patronatu bł. Marceliny nad rodzinami są liczne wpisy poszczególnych pielgrzymów do *Księgi łask*, którzy proszą lub dziękują m.in. za długo oczekiwane potomstwo. Co ciekawe, okolicznościowe adnotacje są dokonywane w języku polskim lub ukraińskim, a sporo z nich jest nawet po rosyjsku. Skuteczność wstawiennictwem błogosławionej jest czasami popularyzowana w lokalnej prasie świeckiej. Zob. np. Н. ГАРМАТЮК, *До Христа вузенька стежка...*, Арка 126(2005), s. 2; М. КОЛЕСНИК, *Молися, Матінко, за нас*, Нова Доба 8114(2005).

¹²² Zob. *Schematyzm duchowieństwa i parafii archidiecezji lwowskiej*, dz. cyt., s. 55.

ZAKOŃCZENIE

Ustanowienie i obecność poszczególnych sanktuariów w Kościele lwowskim świadczy o żywotności i duchowym bogactwie tego Kościoła partykularnego. Ponieważ „sanktuaria pełnią w archidiecezji ważne zadanie religijne i duszpasterskie”¹²³, ich przedstawienie w kontekście historyczno-liturgicznym jest niezbędnym udowodnieniem i wyraźnym potwierdzeniem żywej wiary tutejszych diecezjan.

Najstarszym i najbardziej wyjątkowym, bo podwójnym ośrodkiem sanktuaryjnego kultu jest lwowska katedra łacińska. Tutaj wierni oddają cześć cudownemu wizerunkowi Matki Bożej oraz wypraszają dary Bożego Miłosierdzia. Fakt oszczędzenia tej świątyni przed dewastacją w minionych mrocznych latach spowodował, że duszpasterstwo sanktuaryjne w tym miejscu trwa w sposób ciągły. Drugim podobnym miejscem o nieprzerwanym publicznym kulcie cudownego obrazu Bogurodzicy jest maryjne sanktuarium w Stryju. Ponadto w takich parafialnych ośrodkach, jak Kamionka Buska, Brzozdowce, Mościska, Rudki, Połupanówka, oraz w kościele św. Antoniego we Lwowie dokonano kanonicznego uprawomocnienia dawnego kultu cudownych wizerunków. Z kolei sanktuaria w Krysowicach, Niżankowicach i w Jazłowcu zostały ustanowione na podstawie kultu współczesnego.

W opracowaniu pominięto wymarłe lub nieodnowione ośrodki sanktuaryjne, co z kolei powinno stanowić treść osobnej refleksji¹²⁴. Na odrębne omówienie zasługują także koronowane obrazy Matki Bożej w Żółkwi, Czortkowie i Tartakowie, szerząca się cześć Matki Bożej Saletyńskiej w Łanowicach czy choćby rozwijający się ośrodek duszpasterstwa młodzieżowego w maryjnych Bolszowcach. Najważniejsze jest wszakże stwierdzenie, że Kościół lwowski pomimo zniszczeń za czasów sowieckich ponownie cieszy się bogactwem charyzmatycznych miejsc kultu, w których pojedyncze cudowne wizerunki bądź figury są otaczane osobliwą czcią przez miejscowych wiernych.

Dodać również trzeba, że wszystkie sanktuaria archidiecezji lwowskiej są miejscami pozytywnej współpracy między duchownymi i wiernymi obu katolickich obrządków, stanowią też centra działalności ekumenicznej. Na odpustowych uroczystościach gromadzą się także wyznawcy innych konfesji chrześcijańskich, stąd przy tej okazji duszpasterze sanktuariów uwrażliwiają modlą-

¹²³ *Statuty Duszpasterskiego Synodu Archidiecezji Lwowskiej i Diecezji Luckiej*, nr 684, Lwów 1998, s. 206.

¹²⁴ Według danych ks. A. Fridricha przed wojną na terenie archidiecezji lwowskiej było sporo świątyń cieszących się obecnością łaskami słynących obrazów lub figur NMP. Ponadto na wschodnich rubieżach diecezji przemyskiej, stanowiących obecne terytorium Kościoła lwowskiego, do takich ośrodków trzeba zaliczyć kościół w Sąsiadowicach. Zob. A. FRIDRICH, *Historie cudownych obrazów...*, dz. cyt.

cych się „na poważny i pilny problem jedności wszystkich wierzących w Chrystusa, jedyne Pana i Zbawiciela”¹²⁵.

W przedstawieniu dziejów lwowskich sanktuariów nie można pominąć jeszcze innej bardzo ważnej okoliczności. Otóż we wszystkich omówionych miejscach, gdzie świątynie cieszące się uprzywilejowanym kultem zostały zdesakralizowane, pietyzm względem świętych obrazów był ciągle żywy w religijnej świadomości miejscowej ludności. Co więcej, w czasach prześladowań hołd oddawany poszczególnym znakom Bożego działania przeniósł się do domów prywatnych, gdzie wierni przechowywali kopie cudownych wizerunków i tam wyprasali potrzebne im łaski. Dlatego określone decyzje lub dekryty diecezjalnego prawodawcy, ks. kard. Mariana Jaworskiego, wskrzeszające lub sankcjonujące poszczególne tradycyjne ośrodki kultu – pomimo braku niekiedy oryginalnych cudownych obrazów – były ze wszech miar uzasadnione. Stanowiły odważne odczytanie znaków czasu przez Kościół. Były też i pozostałą świadectwem wrażliwości pasterza.

RIASSUNTO

I santuari della Chiesa in Leopoli

Nel programma del governo rivoluzionario c'era coerentemente con i principi marxisti, l'eliminazione del cristianesimo e di ogni altra forma di religione, pur salvaguardando un minimo di libertà di culto, inteso come puro fatto individuale. Le chiese artisticamente e storicamente più importanti furono trasformate in musei. La maggior parte delle chiese furono adibite ad usi profani o demolite. Solo una minima parte restò aperta al culto, ma soltanto durante il tempo delle funzioni sacre.

Attualmente, con l'indipendenza della Repubblica ucraina, alla Chiesa è stata restituita circa la metà delle proprietà che le furono illegalmente sottratte. In particolare le chiese e i monasteri, in cui si venerano icone mariane. Dopo 70 anni di ateismo ufficiale, le comunità cattoliche ucraine di rito latino, bizantino e armeno hanno bisogno di una rinascita cristiana che si annunzia con un rinnovato culto di Maria nelle grandi città e nei piccoli centri.

Słowa kluczowe / Key words:

Ukraina, sanktuaria, Lwów

Ukraine, shrines, Lvov

¹²⁵ KONGREGACJA DO SPRAW KULTU BOŻEGO I DYSCYPLINY SAKRAMENTÓW, *Dyrektorium o pobożności ludowej...*, nr 277, dz. cyt., s. 195.

O. PIOTR LISZKA CMF

TEOLOGICZNY KONTEKST INTUICJI

I. OKREŚLENIE INTUICJI

Intuicja to szczególny sposób działania umysłu ludzkiego, poprzez który dokonuje się ogólne pojmowanie osoby, rzeczy, wydarzenia, zjawiska czy jakiegoś zagadnienia intelektualnego. W każdym procesie poznawczym, również w intuicji, można wyróżnić aspekt otwarcia się umysłu, aby wyjść w kierunku badanego obiektu, przeniknąć go, ogarnąć, brać w posiadanie, oraz aspekt otwarcia się na przyjmowanie informacji, na recepcję, aby informacja mogła przeniknąć w głąb umysłu i tam pozostać. Wśród wielu rodzajów intuicji w teologii szczególną rolę odgrywa intuicja intelektualna, inaczej zwana intelekcją (łac. *intellectio*, od *intellectus*). Z drugiej strony intuicja to jedna z głównych czynności intelektu, a ogólnie rzecz biorąc, jest to czynność czysto intelektualna, istotnie niezmysłowa, prosta i bezpośrednia. Jej skutkiem jest ujęcie poznawcze ogólne, ogarniające całość przedmiotu czy nawet jakiś układ przedmiotów, albo tylko częściowe, ograniczające się do jakiejś jednej sfery. Intelekcja pojawia się w poznaniu matematyczno-logicznym, filozoficznym i teologicznym, wszędzie tam, gdzie kończy się możliwość działania intelektu dyskursywnego.

Na ogół akt intuicji pojawia się bez jakichkolwiek przygotowań, ale może być też efektem rzetelnej pracy rozumu ludzkiego, jako jej zwieńczenie, wykraczając poza obszar danych dostarczonych w badaniu empirycznym i w logicznym dyskursie. Intuicja jest impulsem i zwieńczeniem poznania empirycznego i rozumowego-dyskursywnego. Spełnia ona rolę inspiracji, ale też pojawia się później jako ostateczny, najwyższy sposób zrozumienia. Dochodzi do najskrytszych głębi, do samej istoty rzeczy. Wzbogaca wiedzę teoretyczną, wskazuje drogę postępowania w praktyce i pozwala zachwycić się pięknem świata (porządek teoretyczny, praktyczny i pojetyczny). Pozwala poznać Boga w bezpośred-

niej, prostej percepcji. Jest to rodzaj poznania analogicznego¹. „Termin intuicja został użyty po raz pierwszy przez Wilhelma z Moerbeke w jego łacińskim przekładzie pisma Proklosa *Peri pronoias* dla oddania greckiej nazwy *epibolē*, stosowanej w epikureizmie na określenie nagłego ujęcia (*epibolē athroa*), które od czasów Filona z Aleksandrii odróżniano (początkowo w platonizmie) od poznania dyskursywnego”².

Poza intuicją racjonalną (intelekcja) jest jeszcze intuicja irracjonalna (poza-racjonalna), występująca w przeżyciach mistycznych i pojetycznych. Intelekcja może być połączona z intuicją zmysłową, ale mogą one występować też niezależnie od siebie. W psychologii mamy do czynienia z intuicją emocjonalną, natomiast w etyce i teologii moralnej z intuicją wartości³. Według św. Tomasza z Akwinu intuicja intelektualna prowadzi najpierw do zauważenia istnienia bytu lub istnienia stanów bytowych, a następnie do pojawienia się w umyśle ludzkim ich „*stricte* metafizycznej interpretacji, szukania koniecznych, uniesprzeczniających racji oraz rządzących nimi relacji wewnątrzbytowych i międzybytowych”⁴. Intuicja jest rodzajem doświadczenia, czyli jest poznaniem przedrefleksyjnym. Każde doświadczenie ludzkie w jakiś sposób ogarnia całą osobę, nie ogranicza się do intelektu, ale go też nie musi pomijać. Doświadczenie dokonuje się realnie nie tylko u osób władających świadomością, lecz również u ludzi pozbawionych świadomości, ale tym samym nie ogarnia ono wszystkich władz duchowych człowieka. Pełnia doświadczenia wymaga działania intelektu. Warstwa intelektualna stanowi rdzeń każdego doświadczenia w pełni personalnego. Jak w każdym poznaniu personalnym, również tutaj istotną rolę odgrywa pamięć. Dzięki pamięci umysł ludzki dokonuje konfrontacji wcześniejszych przeżyć oraz ich interpretacji z przeżyciem aktualnym⁵.

Człowiek może doświadczać spotkania z całością przedmiotu, z pełnym wymiarem wydarzenia, jest osobą w pełni integralną, ale może też doświadczyć spotkania z jakimś fragmentem, z jakimś elementem ulotnym, ledwo dostrzegalnym, nieuchwytnym dla logicznego dyskursu. Jakość postrzeganego przedmiotu wywołująca doświadczenie estetyczne jest nieokreślona, trudna do uchwycenia, niemożliwa do precyzyjnego wyrażenia za pomocą słów i konstrukcji myślowych stosowanych w naukach. Poznanie intuicyjne występujące w doświadczeniu religijnym oraz estetycznym wywołuje emocje, które Roman Ingarden porównuje

¹ Por. W. CHUDY, *Intelekcja* (hasło), w: S. WIELGUS (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 7, Lublin 1997 [dalej: EK VII], kol. 336-337.

² K. KŁYSIAK, *Intuicja*. I. *W psychologii* (hasło), w: EK VII, kol. 402.

³ Por. tenże, *Intuicja*. II. *W filozofii* (hasło), w: EK VII, kol. 403.

⁴ J. TUPIKOWSKI, *Relacje między Bogiem a światem w ujęciu św. Tomasza z Akwinu u A.N. Whiteheada*, Lublin 1999, [praca doktorska, mps], s. 45.

⁵ Por. A. PODSIAD, *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 2001, s. 409.

ze stanem podniecenia i fascynacji. Poznanie intuicyjne zdecydowanie bardziej niż poznanie dyskursywne powoduje pojawienie się stanów emocjonalnych⁶.

Podobnie jak indukcja, intuicja dokonuje się według schematu analogii. Inny jest natomiast rodzaj zaangażowania intelektu, nie ma tu wyraźniej decyzji i dążenia rozumu do prawdy według ściśle określonych, świadomie podejmowanych reguł, ale ogólny schemat kierowania się umysłu ku prawdzie jest ten sam. W poznaniu dyskursywnym działają różne typy analogii, które zarysowują się również w poznaniu przednaukowym. Odkrywanie (heureza) prawdy za pomocą intuicji dokonuje się według tych samych schematów. Energia poznawcza, zwana intuicją, zmierza do odkrycia prawdy drogą wyznaczoną przez schematy dyskursywne, chociaż nie musi zachodzić uświadomienie sobie tego faktu przez człowieka. Intuicja może niekiedy doprowadzić również do odkrycia i uświadomienia sobie tych schematów przez podmiot poznający. Również w analogii nie zawsze wszystkie elementy są precyzyjnie ustalone wysiłkiem rozumowego dyskursu, często są odczuwane tylko intuicyjnie. Nawet wtedy gdy wszystkie dostępne elementy analogii są ściśle sprecyzowane, to i tak brakujący element nie wynika z nich na zasadzie reguł logiki, lecz jest dostępny jedynie poprzez intuicję. Decydujący krok metodologiczny w analogii stawia się na zasadzie intuicji. Podsumowując, z jednej strony intuicja realizuje się w schematach typowych dla analogii, z drugiej zaś analogia nie jest możliwa bez etapu poznania intuicyjnego. Ze względu na ten jeden decydujący element, dokonywany za pomocą intuicji, nawet najbardziej sprecyzowana analogia jest zawodna. Tym bardziej zawodne jest poznanie oparte jedynie na intuicji. Inaczej mówiąc, każde poznanie zawierające w sobie element intuicji jest w tym zakresie zawodne. Pomimo to bez intuicji nie może się obejść żadna dziedzina życia ludzkiego, w tym również nauka⁷.

Intuicja nieświadoma była przedmiotem zainteresowania badawczego wielu myślicieli. Jedni zwracali uwagę na intuicję zmysłową (D. Hume, B. Russell), inni zajmowali się intuicyjnym charakterem języka (L. Wittgenstein, G. Ryle). Nawet najbardziej konsekwentny dyskurs, tworzony według ściśle ustalonych reguł, stosuje słowa, które nie są sprecyzowane w sposób absolutny, lecz zawierają w sobie sporą dozę nieokreśloności, a ich treść przyjmuje się raczej intuicyjnie. Niemniej intuicję uznaje się za „główny czynnik postępu w nauce, zwłaszcza w formułowaniu hipotez naukowych czy nowych paradygmatów”⁸. W publikacjach teologicznych charakterystycznym przykładem stosowania terminu w sposób intuicyjny jest czas. Na ogół termin ten jest używany bez podania definicji. Okazuje się, że milcząco zakłada się definicję przyjmowaną

⁶ Por. R. INGARDEN, *Studia z estetyki*, Warszawa 1957, s. 123; M. KRUPA, *Duch i litera. Liryczna ekspresja mistycznej drogi św. Jana od Krzyża w przekładach polskich*, Wrocław 2006, [praca doktorska, mps], s. 38.

⁷ Por. A. KRĄPIEC, *Analogia* (hasło), w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 1, Lublin 2000, kol. 217.

⁸ W. CHUDY, *Intuicja*. II, art. cyt., kol. 405.

w starożytności, bez uwzględnienia definicji aktualnych w naukach przyrodniczych i bez uwzględniania dokonań tych nauk. Często termin ten jest stosowany bez nadawania mu jakiegokolwiek znaczenia, jako przypadkowe słowo użyte po to, aby wypowiedzieć coś, co z czasem nie ma nic wspólnego⁹.

Ważnym zagadnieniem jest relacja pomiędzy intuicją i poznaniem rozumowym, dyskursywnym. Intuicja nie musi być irracjonalna, jest taka jedynie wtedy, gdy w ogóle odrzuca poznanie rozumowe, ale to nie jest wpisane w definicję intuicji, lecz zależy jedynie od decyzji poznającego. Z intuicji nie rezygnuje żadna nauka. W tym kontekście można zauważyć trzy stopnie intuicji: poprzedzającą dyskurs, współdziałającą z nim oraz pojawiającą się w sytuacji, gdy rozum osiąga swoje granice. Wtedy nie jest czymś działającym obok rozumu czy przeciwko niemu, lecz ponad nim (ponadracjonalizm). Wszystko to odnosi się do zagadnienia poznawania Boga. Na współdziałanie poznania rozumowego oraz intuicyjnego wskazywał dobitnie Romano Guardini. O bezpośrednim odczuwaniu Ducha Bożego przez ducha ludzkiego mówili Henri de Lubac oraz Jean Lacroix. Według Guardiniego: „Poznanie rozumowe Boga jest poprawne i wiodące, ale dosyć martwe; żywe poznanie religijne występuje w diadycznym napięciu poznania rozumowego i intuicyjnego w oglądzie integralnym (*die integrale Anschauung*) o charakterze ponadracjonalnym (*überraional*)”¹⁰.

W chrześcijaństwie intuicja spełnia wielką rolę, ale równie doniosłą rolę spełnia poznanie rozumowe. Dlatego irracjonalizm nie jest uznawany za postawę słuszną, jest wręcz wyraźnie zwalczany. Szczytowym aktem walki z irracjonalizmem jest potępienie fideizmu przez I Sobór Watykański. Fideizm jest uznawany za formę agnostycyzmu, ponieważ przenosi całkowicie kwestię wiary w Boga na płaszczyznę emocjonalno-wolitywną, co zazwyczaj kończy się faktycznie ateizmem. Ludzie określający siebie jako agnostyków powinni mówić: „przyjmuję Boga intuicyjnie, uczuciem i wolą, choć rozumem nie mogę dowieść Jego istnienia”. Tymczasem mówią: „jestem agnostykiem, ale skoro nie mogę dowieść rozumem istnienia Boga, to znaczy że Boga nie ma”. W historii chrześcijaństwa irracjonalizm pojawiał się nie jako wróg rozumu, lecz jako przekonanie o konieczności wychodzenia wiary ponad poziom rozumu. Marian Rusecki wskazuje na swoisty irracjonalizm u apologetów wczesnochrześcijańskich, którzy wykazywali wyższość wiary religijnej nad myślą pogańską. Ostatecznie jednak nie chcieli oni walczyć przeciwko rozumowi, a raczej ukazywali jego niedostatek i słabość w obliczu prawd objawionych. Konieczność stosowania zasad rozumu apologetci dostrzegali wyraźnie w konfrontacji z gnozą, czyli postawą uznającą, że człowiek otrzymuje prawdę objawioną przez momentalne olśnienie, a nie przez trud badania pism objawionych i pracę rozumu ludzkiego. Obrona doktryny chrześcijańskiej w jej całości nie jest możliwa bez odniesienia się do filozofii i bez rozwijania poznania racjonalnego.

⁹ Zob. P. LISZKA, *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną*, Wrocław 1992.

¹⁰ Por. Cz.S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 1999, s. 115.

Obok teologii racjonalnej istniał jednak zawsze nurt teologii apofatycznej, ujmujący istotę Bożą poprzez poznanie intuicyjno-egzystencjalne oraz kontemplacyjno-mistyczne¹¹.

Stosowanie intuicji bez korygowania wyników poznania zgodnie z zasadami logiki jest charakterystyczny dla ezoteryzmu. Ezoteryzm nie jest poznaniem otwartym na wszystkich, lecz ogranicza się do wybranej grupy wtajemniczonych, którzy wnikają aż do dna tajemnicy rzeczy, nauk, a nawet całej rzeczywistości. Wyznawcy ezoteryzmu uznają siebie za wyższych od całej reszty – ignorantów. Ich wiedza jest hermetyczna, zamknięta, dlatego ezoteryzm staje się bardzo często hermetyzmem i teozofią. Tymczasem chrześcijaństwo ze swoim Objawieniem jest otwarte na wszystkich ludzi. Teologia stara się przyjąć i zrozumieć Objawienie ze świadomością ograniczeń ludzkiego rozumu, ale jednocześnie bardzo go ceni. Natomiast teozofia poznaje Boga nie tyle rozumem, co raczej intuicyjnie, mistycznie, wchodząc z Bogiem w kontakt bezpośredni, bez żadnych ograniczeń, dążąc do zawładnięcia Bogiem lub nawet do utożsamienia się z Nim. Chrześcijaństwo zawiera w sobie pewien aspekt ezoteryzmu, ale tylko w tym sensie, że wiedza objawiona jest ukryta tylko dla niewierzących, dla tych, którzy nie chcą uwierzyć. Bez wiary pozostaje tylko pusta ideologia. Bez wiary jako postawy, czyli bez posłuszeństwa, bez ufego otwarcia na dar człowiek pyszny, zadufany w swoje możliwości (rozumowe czy też mistyczne) nie dochodzi do Boga, lecz do swoich wyobrażeń i odczuć, albo nawet zostaje owładnięty przez złego ducha. Z tego względu w zasadzie chrześcijaństwo jest egzoteryczne, czyli jawne, otwarcie kontynuuje historię Jezusa¹².

II. STRUKTURA INTUICJI JAKO PROCESU POZNAWCZEGO

Intelekt ludzki ujmuje za pomocą intuicji przedmioty o wysokim stopniu abstrakcji. Również operacje dyskursywne rozumu ludzkiego są prowokowane przez impuls pochodzący ze strony intuicji, która jednocześnie rozwiesza ledwo uchwytty pomost pomiędzy podmiotem a badanym obiektem. Wskutek tego tworzony przez rozumowanie abstrakcyjny model pojęciowy w niektórych elementach, a także w swej całości, jest mniej lub bardziej intuicyjny. Nawet najbardziej racjonalny model teoretyczny zawiera w sobie jakieś elementy intuicji. Z tego względu intuicja ma zasadnicze znaczenie w fenomenologii, zajmującej się odczytywaniem treści, które rzecz sama z siebie objawia na zewnątrz. Cechą zasadniczą fenomenologii jest unikanie sztywnych procedur odczytywania, konstruowanych ściśle według praw logiki, oraz podkreślanie żywego zaangażowania podmiotu w odczytywanie istoty przedmiotu. Wszystko to wiąże się

¹¹ Por. M. RUSECKI, *Irracjonalizm*. IV. *W teologii* (hasło), w: EK VII, kol. 494.

¹² Por. X. PIKAZA, *Esoterismo* (hasło), w: X. PIKAZA, N. SILANES (red.), *El Dios Cristiano. Diccionario teológico*, Salamanca 1992, s. 452.

z otwartością na działanie intuicji. Wyraźnym przykładem tego rodzaju poglądów jest matematyk i filozof francuski René Thom. Zaproponował on oryginalną hermeneutykę, która między innymi fenomenami pozwala zrozumieć również fenomen życia. Jest to teoria katastrof. Gdy określony proces rozwoju osiągnie swój szczyt, swój poziom krytyczny, znika jego dotychczasowa postać i pojawia się postać nowa: samolot przełamuje barierę dźwięku, pąk rozwija się w pełny kwiat. Sytuacje te znajdują się poza możliwościami działania ludzkiej logiki. Dotarcie do tych sytuacji wymaga stosowania intuicji. Thom uznawał istnienie analogii fenomenów nieożywionych do fenomenów organizmów żywych. Każda analogia jako taka ma sobie element intuicji, tym bardziej analogia obejmująca tak odległe od siebie sfery rzeczywistości¹³.

Najbardziej abstrakcyjna nauka, jaką jest królowa nauk – matematyka, uważa intuicję za metodę własną, niezbywalną. Nawet w warstwie odchodzącej od intuicji w sposób zdecydowany, czyli w rozumowaniu dedukcyjnym, intuicja przypomina, że nie można się bez niej obejść. Matematycy najbardziej szczytą się zwięzłością, elegancją, pięknem zapisu, tymczasem te właściwości mogą być określane jedynie poprzez intuicję. „Racjonalność zakłada umiejętność oceny takich jakości, jak prostota i naturalność wyjaśnienia, których nie sposób scharakteryzować całkowicie i apriorycznie i które muszą być rozpoznane na drodze intuicyjnej”¹⁴. Nie ma też norm pozwalających określić poziom racjonalności, można to ocenić jedynie za pomocą intuicji¹⁵.

Intuicja jest jedyną metodą pozwalającą dotrzeć do istoty rzeczy. Poznanie intuicyjne jest analogiczne, nieprecyzyjne, niejasne; ogląd istoty rzeczy nie może być inny. Podmiot z trudnością poznaje sam siebie. Jeszcze większa niejasność i większa możliwość błędu pojawia się na etapie sądu dotyczącego czegoś, co wykracza poza podmiot¹⁶. Spostrzeżenie to wykorzystuje nurt myśli zwany personalizmem, coraz bardziej znaczący w teologii. Personalizm dąży do tworzenia integralnych metod poznawczych, pozwalających w sposób spójny dotrzeć do wszystkich warstw rzeczywistości i ująć je również w sposób integralny. Dlatego łączy poznanie racjonalno-intelektualne z poznaniem intuicyjnym, przeżyciowym i egzystencjalnym¹⁷.

Przyrodnicy wyobrażają sobie, że w przyszłości dokona się całkowita matematyzacja wszelkich możliwych dziedzin wiedzy. Wiadomo jednak, że jest to możliwe tylko w jakimś ograniczonym stopniu. Nie można ogarnąć wszystkich

¹³ Por. A. GUTBERLET, *Vida personal y vida biológica: continuidad o separación*, Alpha Omega 6(2003)1, s. 117.

¹⁴ J. POLKINGHORNE, *Rozum i rzeczywistość*, tłum. P. Tomaszek, Kraków 1995.

¹⁵ Por. R. LIBERKOWSKI, *Intuicja genezy matematyki. Przyczynek do implikacji idealizmu: Platon – Kant*, w: E. PIOTROWSKA, D. SOBCZYŃSKA (red.), *Między matematyką a przyrodoznawstwem*, Poznań 1999, s. 52.

¹⁶ Por. M. CRUZ HERNANDEZ, *Historia del pensamiento en Al-Andalus*, t. 2, Biblioteca de la Cultura Andaluza, Sevilla 1985, s. 75.

¹⁷ CZ.S. BARTNIK, *Historia i myśl*, Lublin 1995, s. 35.

warstw życia ludzkiego za pomocą formuł matematycznych czy nawet w jakikolwiek inny racjonalny sposób. Rozum ludzki potrafi o wszystkim coś powiedzieć, jednak nie potrafi wszystkiego poznać w sposób adekwatny. Fundamentalne pytanie dotyczy tego, czy myśl ludzka zdołała już wszystko ogarnąć, czy epistemologia nie ma już niczego nowego do odkrycia. Czy ludzkie uczucia są niepoznawalne, czy w ogóle ich nie ma, a jest tylko to, co zostało wyrażone matematycznie? Czy za słowami mówiącymi o uczuciach nic się nie kryje, oprócz kośćca logicznych schematów? Przecież nawet przewidywania dotyczące rozwoju różnych nauk oparte są w zasadzie na intuicji. Tymczasem w umyśle ludzkim pojawia się wiele sposobów myślenia i poznawania, które zdecydowanie wychodzą poza matematykę. Okazuje się, że „ustalenia nauk kognitywnych sugerują, że umysł ludzki operuje logiką «miękką», opartą na nieoczekiwanych skojarzeniach, metaforyce języka i grze wyobraźni”¹⁸. Skoro tak niewiele wiemy o funkcjonowaniu umysłu, to tym mniej wiemy o relacji i współdziałaniu intelektu z uczuciami. Z jednej strony prawdziwe poznanie intuicyjne ograniczane jest do intelektu, z drugiej zaś człowiek ciągle próbuje zerwać z rozumowaniem i poprzestać tylko na doświadczeniu uczuciowym. Czy istnieje możliwość ujęcia integralnego, jednoczącego obie sfery bez naruszenia ich autonomii? Istnienie i działanie uczuć nie jest sprzeczne z rozumem, nie jest irracjonalne. Tak uważa wielu myślicieli, zwłaszcza przyjmujących istnienie bytu transcendentnego, który kontaktuje się z ludźmi nie tylko w sferze intelektu, lecz w całości wyposażenia osoby ludzkiej. Czy jednak samo uznanie niesprzeczności nadaje uczuciom rangę epistemologiczną? Z pewnością tak nie jest¹⁹. Ciągłe słuszne jest pytanie: Czy próba pogodzenia Aten z Jerozolimą, czyli filozofii z wiarą biblijną, musi być skazana na niepowodzenie? W teologii dochodzi do tego jeszcze inne pytanie: Czy intelektualna recepcja treści Objawienia należy do wiary, czy jest poza nią?²⁰

III. INTUICJA W MATEMATYCE – INTUICJONIZM

Najbardziej znanym myślicielem intuicjonistą jest Platon. Poznawał on idee za pomocą intuicji intelektualnej. Plotyn traktował intuicję nie jako aktywność intelektu, lecz jako bierną kontemplację. Dostrzegamy tu dwa aspekty intuicji: aktywność skierowaną ku poznawanej rzeczy oraz otwartość na recepcję informacji dostarczanych przez badaną rzecz. Św. Augustyn kontynuował linię Plotyna, rozumiejąc intuicje jako poznanie Absolutu przez iluminację. Przedmiotem poznania intuicyjnego u św. Tomasza z Akwinu były „pierwsze zasady” bytu i myśli. Św. Bonawentura mówił o kointuicji, która jest współoglądem

¹⁸ E. PIOTROWSKA, D. SOBCZYŃSKA, *Przedmowa*, w: też (red.), *Między matematyką...*, dz. cyt., s. 12.

¹⁹ Por. A. STĘPIEŃ, *Irracjonalizm. I. Rodzaje. II. W filozofii* (hasło), w: EK VII, kol. 491.

²⁰ Por. tamże, kol. 492.

Boga jako Stworzyciela świata²¹. Wybitnymi intuicjonistami byli J.H. Newman, S.A. Kierkegaard i G. Marcel. Do koncepcji kointuicji św. Bonawentury nawiązali L. Mascall i M. Pontifex, mówiąc o intuicyjnym poznawaniu przez człowieka Boga jako sprawczej przyczyny świata, na podstawie poznawania siebie oraz świata jako skutku aktu stwórczego. Trzeba odróżnić działanie intuicji w filozofii Boga, poszukującej argumentów za Jego istnieniem, od intuicji w wierze, czyli w akcie recepcji Objawienia. Integralne rozumienie intuicji podkreśla nurt personalizmu (G. Marcel, M. Buber, F. Cayré). Szczególnie kontrowersyjne dla klasycznej metafizyki jest uznanie wartości poznawczej – dzięki intuicji – ludzkich emocji (J. Hessen). Grozi ono sentymentalizmem i fideizmem lub kryptofideizmem (P.D. Huet, H. Jacobi, F. Schleiermacher, R. Otto). Intuicjonizm skrajny prowadzi do panteizmu²².

W dziejach najnowszych znaczenie intuicji podkreślali: J. Maritain, M. Scheler, R. Ingarden, a w sposób najbardziej personalny i dojrzały Karol Wojtyła²³. H. Bergson nadał pojęciu intuicji wyraźny walor irracjonalny i przeciwstawił go poznaniu intelektualnemu. Zwrócił uwagę na aspekt egzystencjalny. Według niego jest ona „nieaktowym współprzeżywaniem rzeczywistości w jego dynamicznej istocie”. Trzeba jednak zadać pytanie: czy możliwe jest współprzeżywanie personalne rzeczywistości bez zaangażowania intelektu? Bezpośredniość i naoczność są cechami intuicji i z tego względu cenil tę metodę B. Husserl. Wyraźnie na rolę emocji w intuicji wskazał M. Scheler. Intuicjoniści zajmowali się nie tylko kwestią wartości poznawczych intuicji, lecz również wskazaniem dziedzin, w których jest ona możliwa, a następnie skuteczna i owocna. Termin ten „został po raz pierwszy użyty około połowy XIX wieku w odniesieniu do dokonań późnych myślicieli szkockiej szkoły filozofii zdrowego rozsądku i eklektyzmu francuskiego²⁴. W wieku XX wyróżnia się szczególnie intuicjonizm jako nurt matematyki, który należy do szerszego nurtu konstruktywizmu. Zatarta zostaje granica między matematyką i filozofią matematyki (L.E.J. Brouwer, A. Heyting, A.S. Troelstra). Wyraźnie powiązanie matematyki z kantyzmem wykazują: P. Natorp i L. Kronecker oraz H. Poincaré, a także paryska szkoła intuicjonistyczna (R.L. Baire, E. Borel, H.L. Lebesgue), w Niemczech H. Weyl, a w Polsce S. Jaśkowski²⁵. Obok intuicjonizmu w ra-

²¹ Por. S. KOWALCZYK, *Intuicjonizm*. III. *W filozofii religii*. 2. *Dzieje i interpretacja* (hasło), w: EK VIII, kol. 408.

²² Por. tamże, k. 409.

²³ Por. R. BUTTIGLIONE, *Myśl Karola Wojtyły* (oryg. wł. *Il pensiero di Karol Wojtyła*), tłum. J. Merecki, Lublin 1996, s. 73.

²⁴ „Wyróżnia się 4 typy intuicji – 2 pierwsze wyznaczone są rozwiązaniami filozofów anglosaskich (G.E. Moore, W.D. Ross, H.A. Prichard) i fenomenologów (M. Scheler, D. von Hildebrand, R. Ingarden), 2 ostatnie, powstałe na gruncie polskim, określane są jako intuicjonizm empiryczny (T. Czeżowski) oraz personalistyczny (K. Wojtyła, T. Styczeń)”, A. BRONK, A. ZMORZANKA, *Intuicjonizm*. I. *W etyce* (hasło), w: EK VII, kol. 406.

²⁵ Zob. tamże, k. 410.

mach filozofii matematyki w XX wieku znajdują swoje miejsce również logicyzm i formalizm²⁶.

Działanie intuicji nie jest uchwytny ani co do czasu, ani co do intensywności i jakości. Bywa, że pojawia się nagle u różnych osób, ale niektórzy ludzie są w tym względzie bardziej obdarowani albo też wyćwiczyli ją w sobie jako trwałą sprawność. Intuicja potrzebna jest do odkrywania nowych prawd, ale również do wyłowienia z wielkiej liczby publikacji informacji najważniejszych oraz dokonania ich selekcji. Tego rodzaju intuicji nabywa się wraz z ogólnym doskonaleniem zawodowym, obejmującym nie tylko metody badawcze, lecz również znaczny zasób wiedzy²⁷.

Ogarnięcie całości wiedzy danej dyscypliny naukowej nie jest możliwe z kilku względów. Jednym z czynników jest wielka ilość nagromadzonych informacji. Nie mniej ważnym czynnikiem jest też ich niepełność, ponieważ ciągle gromadzone są nowe informacje. Nie jest też możliwe przewidzenie przyszłych odkryć. W tym zakresie intuicja pozostaje jedynym sposobem mówienia czegokolwiek, okazuje się, że jest bardzo użyteczna. Również w obszarze istniejącej już wiedzy część to twierdzenia udowodnione, a część to tylko konstrukcje matematyczne mające wartość hipotetyczną. Również w rozumieniu nauki jako aktywności intuicja zawsze towarzyszy poczynaniom rozumu ludzkiego. Dowodzenie matematyczne dokonuje się w czasie, w tym sensie, że intuicja wyprzedza poszczególne kroki dedukcji. Wybór jednego spośród wielu możliwych wariantów dalszego rozumowania oparty jest wyłącznie na intuicji²⁸.

Motyw zwalczania intuicjonizmu w matematyce nie zawsze wynikał z chęci pozostania w sztywnych ramach reguł. Niektórzy przeciwnicy intuicjonizmu argumentowali, że zacierają on piękno operacji matematycznych, ich niespotykaną poza matematyką estetykę (M. Polanyi, D. Hilbert). Polanyi stwierdził, że matematyka jest po prostu interesująca, Hilbert zachwycał się jej pięknem²⁹.

IV. FUNKCJONOWANIE INTUICJI W LITERATURZE PIĘKNEJ

Literaturoznawstwo definiuje intuicję jako swoiste olśnienie, które może pojawić się nagle, niespodziewanie, ale zazwyczaj pojawia się po niekiedy dość długiej inkubacji, jako wynik poszukiwań i zastanawiania się. Dzięki niej rodzą się wspaniałe opisy, poetyckie wersety, ale również całość dzieła otrzymuje swój sens w swojej formie literackiej i nie do końca uchwytny gamie nagromadzonego piękna. Intuicja kształtuje stosowany w dziele literackim język, prze-

²⁶ R. MURAWSKI, *Filozofia matematyki. Zarys dziejów*, Warszawa 1995, s. 81.

²⁷ Por. D. SOBCZYŃSKA, *O naukomelii, jej zastosowaniach do chemii i wnioskach dla filozofii nauki*, w: E. PIOTROWSKA, D. SOBCZYŃSKA (red.), *Między matematyką...*, dz. cyt., s. 253.

²⁸ Por. R. MOLSKI, *O filozoficznych źródłach matematycznej teorii kategorii*, w: tamże, s. 77.

²⁹ Por. E.P. WIGNER, *Niepojęta skuteczność matematyki w naukach przyrodniczych*, *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce* 13(1991), s. 8.

kształcając w dzieło literackie materiały uzyskane z przeżyć i przemyśleń własnych lub obcych. Intuicja literacka obejmuje dwie zasadnicze fazy: wpływa na recepcję treści, a następnie na przekazanie jej w formie dzieła literackiego³⁰. Pisarz biblijny otrzymuje dar natchnienia biblijnego, który jest łaską wzmacniającą jego zdolności naturalne. Charyzmat ten wpływa nie tylko na działanie rozumu ludzkiego, ale umacnia też jego intuicję wrodzoną i nabytą.

Szczególną rolę intuicja odgrywa w teologii literackiej, zarówno w teologii tworzonej w formie literatury pięknej, jak i w odczytywaniu treści teologicznych z tekstów literackich³¹. Intuicja literacka najczęściej bywa prosta, bezpośrednia, bezobrazowa, lecz może też być ubrana w szatę wyobraźni. Dotyczy to nie tylko etapu oglądu treści i jej literackiego kształtowania, lecz również etapu interpretacji tekstu, który zresztą może być traktowany jako powtórzenie etapu wstępnego, już na wyższym stopniu. Dla pisarza źródłem jest nie tylko otaczająca rzeczywistość, ale także dzieła napisane wcześniej. Każda interpretacja dokonuje „przesunięcia możliwości semantycznych znaku”, a nawet może być traktowana jako „wtórne stwarzanie”. Ważną rolę intuicja odgrywa w konstruowaniu przypowieści (zwłaszcza chodzi tu o przypowieści Jezusowe) i alegorii³². Symbolika poetycka tworzona i odczytywana za pomocą intuicji zawiera w sobie ukrytą informację ontyczną, którą można określić jako „metafizyczność poezji”. Metafizyka poetycka oparta jest na uczuciu i wyobraźni (przykładem są rozprawy osiemnastowiecznego historiozofa Giambattisty Vico)³³. Analogiczna do inspiracji poetyckiej intuicja mistyczna wynikała ze wzbogacenia predyspozycji naturalnych łaską natchnienia mistycznego, które bywa określane jako „entuzjazm” (*enthousiasmós*; termin *entheos* oznacza «ubóstwiony»)³⁴.

Intuicja poetycka pojawia się nagle, wraz z natchnieniem. Natchnienie jest impulsem, inspiracją, motorem procesu poznawczego, w którym intuicja odgrywa istotną rolę. Od początku do końca jest tajemnicza. Intuicja jest niedostępna dla rozumu ludzkiego, nie da się jej uzasadnić, poznać ani zrozumieć. W jakiejś mierze jest to możliwe w przypadku intuicji intelektualnej, niedostępne w przypadku intencji poetyckiej, a zupełnie niemożliwe w przypadku intuicji religijnej, gdyż automatycznie oznaczałoby to zrozumienie istoty Boga. Każde doświadczenie religijne zawsze jest relacją osobową, a tym bardziej doświadczenie chrześcijańskie. Teologia chrześcijańska wszelkie zagadnienia wyjaśnia w świetle tajemnicy Boga Trójjedynego³⁵. Ostatecznie źródłem intu-

³⁰ Por. P. LEKS, „Słowo Twoje jest prawdą”... Charyzmat natchnienia biblijnego, Katowice 1997, s. 166.

³¹ Por. T. SINKO, *Literatura grecka*, t. 1, Kraków 1931, s. 134; W. TATARKIEWICZ, *Dzieje sztuki pojęć*, Warszawa 1982³, s. 103; A. DUNAJSKI, *Norwid – teolog?*, cz. 1, Przegląd Powszechny 5(1982), s. 156, za: J. SZYMIK, *Teologia na początku wieku*, Katowice – Ząbki 2001, s. 332.

³² R. MURRAY, *J.R.R. Tolkien i sztuka przypowieści*, w: J. PARCE (red.), *Tolkien. Księga pamiątkowa. Studia o spuściźnie literackiej*, tłum. J. Kokot, Poznań 2003, s. 56.

³³ Por. J. SOCHOŃ, *U drzwi Godot. Szkice o poezji, filozofii i teologii*, Warszawa 1995, s. 117.

³⁴ Zob. M. KRUPA, *Duch i litera...*, dz. cyt., s. 39.

³⁵ Por. R. WELLEK, A. WARREN, *Teoria literatury*, Warszawa 1976, s. 108.

icji jest podmiot rozumiany jako osoba, z całym jej bogactwem (pięć warstw refleksji personalistycznej: substancja, relacja, właściwości wewnętrzne i zewnętrzne oraz działanie). Umberto Eco zwraca uwagę na warstwę relacyjną, w której intuicja wynika z „pro-tencji” osoby, czyli nachylenia ku rzeczywistości zewnętrznej, zwłaszcza ku innym osobom³⁶. W tym nachyleniu uczestniczą wszystkie właściwości wewnętrzne, integralnie ze sobą zespolone i w taki sam sposób otwarte, przyciągane przez innych i przyciągające innych. Myślenie personalistyczne wymaga wyjścia poza element intelektualny i uwzględnienia również woli oraz uczuć. Poznanie personalne jest procesem dynamicznym, przechodzi od intuicji do wyjaśniania, aby utworzyć podłoże do zaistnienia kolejnej intuicji. W ten sposób działa refleksja teologiczna. Punktem wyjścia jest wiara, która jest wyjaśniana, aby ją pogłębić, umocnić, wprowadzić na wyższy stopień. Teologia łączy w ten sposób wątek odtwórczy, odczytujący treść Objawienia, oraz wątek twórczy, badający bogactwo interpretacji powstałej w umyśle ludzkim. Ponieważ wiara jest czynem człowieka, jej moc zależy nie tylko od łaski Bożej, lecz również od poznawczej aktywności człowieka, w której intuicja zajmuje poczesne miejsce. Przeżyty intuicji wiary nie są częste, wplatają się w nurt zwyczajnej codzienności, w której zazwyczaj najważniejszą rolę odkrywa po prostu zdrowy rozsądek³⁷.

Intuicja poetycka jest śladem oraz miejscem rozwijania się epifanicznej intuicji mistycznej. Poezja i w ogóle sztuka adekwatnie manifestuje doznane przez mistyka doświadczenie spotkania z Bogiem. Sztuka już sama z siebie przenosi człowieka w inny wymiar, dlatego jest dobrym sposobem zapisu, przenoszącym odbiorcę w dokładnie tę sytuację transcendentną, którą autor przeżył i zapisał³⁸. Intuicja religijno-mistyczna przewyższa istotnie intuicję poetycką, nie ma tu już jakiegoś ogólnego *sacrum* czy *numinosum*, lecz jest obecny ktoś: Osoba Boska będąca w ścisłej relacji z pozostałymi dwiema Osobami. Doświadczenie poetyckie spełnia wobec spotkania człowieka z Bogiem rolę przygotowującą i wspomagającą. W stosunku do teologii jest ono przedorzeczeniowe (*praepredicative*)³⁹.

Z drugiej strony poezja zawiera w sobie intuicję filozoficzną. Dlatego jest dobrym pomostem pomiędzy filozofią i teologią dyskursywną a doświadczeniem mistycznym. Misjonarz Klaretyn z Granady, Isidro Muñoz Triguero CMF, napisał artykuł na temat dialektyki lirycznej i symbolizmu pisarza argentyńskiego z połowy XX wieku, Antonia Machado, ukazując współbrzmienie (jed-

³⁶ U. ECO, *Dzieło otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, tłum. J. Galszka, L. Eustachiewicz, A. Kreisberg, M. Olesiuk, Warszawa 1994, s. 47.

³⁷ Por. J. MARITAIN, *Intuicja twórcza i poznanie poetyckie*, w: G. BRAZZOLA I IN., *Aktualność świętego Tomasza*, tłum. L. Rutowska, Warszawa 1975, s. 317-318; M. KRUPA, *Duch i literatura...*, dz. cyt., s. 40.

³⁸ Zob. W. STRÓŻEWSKI, *O możliwości sacrum w sztuce*, w: N. CIEŚLIŃSKA (red.), *Sacrum i sztuka*, Kraków 1989, s. 23-38.

³⁹ Por. W. SŁOMKA, *Pierwotne – zwykle doświadczenie religijne*, w: tenże (red.), *Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym*, Lublin 1986, s. 83.

ność i różnice) intuicji jako metody teologicznej⁴⁰. W poezji religijnej dialektyka liryczna przechodzi w dialektykę religijną, objawiającą pełnię Bożej miłości. Intuicja wiary przemienia się dialektycznie w „negację intuicji”, czyli w pewność realności⁴¹. W ten sposób intuicja wiary jest oczyszczana z wierzeń błędnych i ograniczonych, ze sformułowań nieadekwatnych⁴². Symbolika poezji A. Machado jest personalistyczna. Osoba ludzka znajduje swoje miejsce w samym centrum poezji.

Intuicja teologiczna sztuki staje się skarbem Kościoła. Historyk sztuki odczytujący ją powinien mieć „intuicję syntetyczną”. Z jednej strony pozwala ona odczytać całość dzieła sztuki w sposób harmonijny, integralny, a z drugiej umożliwia interpretację całościową, integralną⁴³. Personalistyczny charakter intuicji, pozwalający na właściwą percepcję oraz odpowiednią interpretację, jest wyraźnie widoczny w muzyce⁴⁴. Maksimum natężenia intuicji pojawia się w związku z ikonami. Wielkie natężenie intuicji mają również teksty (ikonalne) mistyków chrześcijaństwa wschodniego. Wyjaśnia to Wacław Hryniewicz, pisząc o teologii Cyryla Turowskiego, przedstawiciela ikonanej literatury dawnej Rusi: „Niektóre fragmenty tekstu Cyryla mają wręcz charakter słownej ikony. Obraz naszkicowany słowami jest tak plastyczny i bliski, iż daje wrażenie bezpośredniego widzenia samego faktu”⁴⁵.

V. PSYCHOLOGIA

Przedmiotem poznania psychologicznego jest psychika, różnie rozumiana w zależności od światopoglądu. Franciszek Brentano w XIX wieku wyraźnie odróżnił introspekcją od percepcji wewnętrznej (intuicja). Introspekcja jest podejmowana przez świadomą decyzję, jest dokonywana według wszelkich prawideł metodologicznych stosowanych w naukach psychologicznych, zmierza do jasno sprecyzowanego celu. Intuicja pojawia się nagle, nie jest sterowana, jej mechanizm działania nie jest znany, przebiega samoczynnie, a skutek jej jest niespodzianką⁴⁶. Podmiotem poznania intuicyjnego jest cała psychika, a nie tylko intelekt. Roman Ingarden utworzył w tym kontekście termin „intuicja przeżywania”⁴⁷. „W psychologii intuicja to nagle i całościowe (nieanalityczne)

⁴⁰ Zob. I. MUÑOZ TRIGUERO, *Dialéctica lírica y simbolismo en A. Machado como método teológico*, Actas del I Symposium de Teología Histórica (29-31 V 1980), Valencia 1981, s. 387.

⁴¹ Por. tamże, s. 389.

⁴² Por. tamże, s. 390.

⁴³ Por. R. KASPEROWICZ, *Ikonologia* (hasło), w: EK VII, kol. 16.

⁴⁴ Por. B. POCIEJ, *Czy możliwy jest w muzyce mistycyzm?*, w: J. PIKULIK (red.), *Muzyka religijna w Polsce. Materiały i studia*, t. 10, Warszawa 1988, s. 32.

⁴⁵ W. HRYNIEWICZ, *Staroruska teologia paschalna w świetle pism św. Cyryla Turowskiego*, Warszawa 1993, s. 69.

⁴⁶ Z. CHLEWIŃSKI, *Introspekcja – Ekstraspekcja. II. W psychologii* (hasło), w: EK VII, kol. 401.

⁴⁷ Por. A. STĘPIEŃ, *Introspekcja – Ekstraspekcja. I. W teorii poznania* (hasło), w: EK VII, kol. 400.

ujęcie poznawcze rzeczywistości, rozwiązanie problemu lub podjęcie decyzji pod wpływem trudnych do uświadomienia i nazwania czynników. Podstawowe znaczenie terminu «intuicja» odnosi się do tzw. intuicji twórczej, pozwalającej wyjść poza dotychczasową wiedzę lub nawykowe zachowania podmiotu w odróżnieniu od tzw. intuicji statystycznej, polegającej na wydawaniu sądów w warunkach niepewności na podstawie zautomatyzowanego stosowania pewnych heurystyk, najczęściej niezgodnych z zasadami rachunku prawdopodobieństwa i cechującej się brakiem emocjonalnego zaangażowania w zadanie⁴⁸.

Materialiści uważają psychikę za przejaw działania materii, za materię działającą w sposób wyższy, maksymalnie zorganizowany. Religie i kierunki myśli niematerialistyczne, nawet gdy mówią o „materii najbardziej subtelnej i doskonałej”, zakładają jej niematerialność, jej substancję duchową, a powyższego sposobu mówienia używają wyłącznie do tego, aby wyrazić swój pogląd o faktycznym istnieniu duszy ludzkiej⁴⁹. W taki sposób wyrażali się: św. Justyn, Tertulian, św. Jan Kasjan, Faustus z Riez, Jan Szkot Eriugena, św. Bonawentura, Dawid z Dinant i inni. Ogól myślicieli chrześcijańskich mówi jednak o duchowości, niematerialności duszy ludzkiej w sposób wyraźny. Jednym z argumentów jest intuicja duchowa, której nie da się wytłumaczyć w ujęciu materialistycznym⁵⁰.

VI. SPECYFIKA INTUICJI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Judaizm, a następnie chrześcijaństwo niosą w sobie całe bogactwo związane z intuicją w jej wszystkich warstwach osoby ludzkiej i otaczającej jej rzeczywistości. W późnym judaizmie intuicja filozofii pogańskiej została zastąpiona postawą pewności dzięki Septuagincie, która powstała dla zachowania pełnego przekazu Tory. Septuaginta otworzyła poganom drogę do poznania mądrości Izraela, zwłaszcza tym, którzy z niepokojem tej mądrości poszukiwali intuicyjnie na drodze filozofii⁵¹. Intuicja pojawia się w różnych proporcjach wobec aktywności rozumu ludzkiego podczas czytania Pisma Świętego. Zaproponowana przez Giordana Bruna i Spinozę zasada hermeneutyczna, według której należy traktować Biblię jedynie jako sposób umocnienia moralności, a nie jako źródło wiedzy dogmatycznej, przyjęta została przez Newtona, a najpełniej wzmocniona przez wrocławskiego teologa protestanckiego z początku XX wieku, Rudolfa Bultmanna. Richard Simon zauważył, że intuicyjnie odbierają Biblię przede wszystkim ludzie prości, natomiast ludzie wykształceni poszukują

⁴⁸ K. KŁYSIAK, *Intuicja*. I, art. cyt., kol. 402.

⁴⁹ Por. Cz.S. BARTNIK, *Dogmatyka...*, t. 1, dz. cyt., s. 384.

⁵⁰ Tamże, s. 385.

⁵¹ Por. R. TREVIANO ETCHEVERRÍA, *Orígenes del cristianismo: El transfondo judío del cristianismo primitivo*, Salamanca 1995, s. 125.

racji dostatecznych⁵². Chrystologia Giordana Bruna jest ariańska. Przed nim arianinem był Jean Bodin, a po nim Newton, dla którego idea Boga wyraża się w słowie „wszechpanowanie” (*dominio*). Spinoza sądził, że za sposób pojmowania sensu życia ludzkiego Chrystusa przyjmował przede wszystkim intuicję. To dzięki intuicji Jezus jest najmądrzejszym z wszystkich ludzi, *summus philosophicus*. Zmartwychwstanie powszechne Spinoza interpretował jako intuicyjne zjednoczenie się każdego człowieka ze świadomością Chrystusa⁵³.

Trzeba w tym momencie przypomnieć z całą mocą, że intuicja poznająca Boga bezpośrednio z odrzuceniem człowieczeństwa Jezusa jest błędem przeciwko Wcieleniu. Ukazanie się Boga w historii zbawienia następuje poprzez konkretną *figurę*, nie poprzez rozproszone fragmenty, które ludzie muszą później pozbierać i zorganizować, lecz poprzez figurę konkretną, obiektywną, która ma swoją konsystencję, gęstość, cielesność. Pismo Święte ów sposób uobecniania się i ogłaszania się Boga nazywa *chwałą*. Pełnia tego sposobu objawiania się Boga, pełnia chwały nastąpiła w Jezusie Chrystusie. Wcielenie nie tylko obiektywnie uobecnia Boga, ale też wkłada w ludzi światło prowadzące nas do miłości Boga niewidzialnego. Z tego względu intuicja musi być organicznie sprzężona z poznaniem historycznym. Jezus jest konkretną figurą objawienia, widzialną manifestacją Boga niewidzialnego. Chrystus jako człowiek jest promieniowaniem chwały Bożej w ciele ludzkim. Wcielenie jako nowość niezniszczalna jest stałym wymiarem misterium trynitarnego. Uwielbione człowieczeństwo Jezusa nie jest tylko instrumentem, który później powinien być przezwyciężony dla osiągnięcia bezpośredniej intuicji Boga. Dlatego w wierze chrześcijańskiej ważniejsze od intuicji jest spotkanie, przeżywanie i personalne zjednoczenie się z żywym Chrystusem, przebywającym w wewnętrznym życiu Trójcy Świętej i karmiącym nas swoim Ciałem, czyli sobą⁵⁴.

W chrześcijaństwie miejsce dla intuicji pojawia się jako coś wtórnego wobec wydarzeń historycznych, w sytuacji konieczności pojmowania czegoś, co wymyka się rozumowi ludzkiemu, a jest ważne w kontekście egzystencjalnym. Na tym fundamencie jako ważny element postawy wiary pojawia się intuicja duchowa. Tego rodzaju intuicja widoczna jest w Ewangelii Jana, zwłaszcza wtedy, gdy trzeba wyrazić Boskość Jezusa Chrystusa⁵⁵. Metodę tę przejęła cała teologia chrześcijańska.

⁵² Por. G. LAFONT, *Storia teologica della Chiesa. Itinerario e forme della teologia*, Torino 1997, s. 218.

⁵³ Tamże, s. 219.

⁵⁴ Por. M. GONZÁLEZ, *Balthasar, H.U. von* (hasło), w: X. PIKAZA, N. SILANES (red.), *El Dios Cristiano...*, dz. cyt., s. 132.

⁵⁵ CZ.S. BARTNIK, *Opis teologiczny*, *Studia Theologica Varsaviensia* 15(1977)1, s. 41.

VII. PODSUMOWANIE

Intuicja jest metodą szeroko stosowaną i obficie opisywaną w publikacjach teologicznych i filozoficznych. Nieobca jest również naukom przyrodniczym. Panorama definicji i wyjaśnień została podana według klucza użyteczności w ramach refleksji teologicznej, a także z przynajmniej pewnym spojrzeniem krytycznym w świetle teologii. Informacje dotyczące intuicji zostały przedstawione w określony sposób i w określonym porządku tak przemyślanym, aby uwidocznili mnogość typów intuicji, wielość wzajemnych powiązań oraz całościową strukturę. Wykazany został również wewnętrzny dynamizm funkcjonujący w procesie poznawczym oraz związek z innymi metodami stosowanymi w różnorodnych naukach, zwłaszcza w filozofii i teologii. Artykuł powinien mieć swoją kontynuację w postaci ogólnego opracowania sposobu działania intuicji w samej teologii oraz przedstawienia specyfiki stosowania intuicji w wielorakich konkretnych zagadnieniach.

RESUMEN

El contexto teológico de la intuición

La intuición significa un método que usan las ciencias, ante todo filosofía y teología. Es un tema popular, que podemos encontrar en muchas publicaciones. La panoramade las definiciones distintas y la reflexión sobre sentido profundo en el contexto teológico constituye un modelo bastante completo, que podemos tratar como un modelo universal, que se cambia según las necesidades distintas de las ciencias y de la vida. Hay muchos tipos de las intuiciones, y todos tienen alguna parte común y alguna parte preparada en modo especial para servir en la situación concreta. Cada texto, cada publicación dice algo sobre este método cognitivo. Para construir una definición completa, bastante buena para la teología, tenemos que tener en conciencia, que solamente en el Nuevo Testamento hay una idea personalista perfecta. Tenemos dos posibilidades: a) usar las definiciones de las ciencias u de la filosofía; b) construir la definición nueva, en el contexto personal, para usarla en la teología personal.

Este artículo debemos que continuar, porque sea interesante aclarar el modo de usar la intuición en distintas tareas de la teología y en distintos problemas de la fe cristiana.

Słowa kluczowe / Key words:

Intuicja, doświadczenie

Intuition, experience

O. JERZY TUPIKOWSKI CMF

METAFIZYCZNA «NATURA» BYTU MATEMATYCZNEGO. UWAGI WSTĘPNE

Refleksja nad rzeczywistością – i to zarówno ta spontaniczna, jak i zorganizowana (w ścisłym sensie: naukowa) – prowadzi do konstatacji fundamentalnej, której treścią jest stwierdzenie, że z natury swojej jest ona wieloaspektowa i pod każdym względem wielorako zróżnicowana. Owo zróżnicowanie, wewnętrzne bogactwo otaczającego człowieka świata wypływa zasadniczo z samego układu ontycznej struktury kosmosu. Rzeczywistość bowiem jawi się jako kompleks bytów mnogich, przedstawiający tym samym fundamentalny jej charakter, jakim jest jej osnowa pluralistyczna. Z pewnością jednym z pierwszych ustaleń realistycznej metafizyki jest to, że zarówno w swoim wewnętrznym uposażeniu, jak i w relacjach z bytami drugimi, byt – tj. każda istniejąca realnie treść, względnie przynajmniej określona, odsłania się jako złożony: złożony w swojej konstytucji wewnętrznej, ale również złożony, jeśli chodzi o splot jego zrelacjonowania z całym *compositum* jego bytowego otoczenia. Taki byt – byt realny ujawnia swoją bytowość, to, czym (jako istniejący) jest, prezentuje się jako poznawalny, i to na wielu polach swoich ontycznych potencjalności. Naturalnie pierwszoplanowym aspektem poznawczym rozumienia rzeczywistości jest ujęcie bytu w jego realności (jest to głównie domena bezpośredniości ujęć sądów egzystencjalnych), ale ciekawe wydaje się również spojrzenie badawcze jakby detaliczne, poniekąd peryferyjne, a ujmujące w bycie ten element jego poznawczego odsłaniania się, który dotyczy tego, co w nim mierzalne, dotyczące jego cech ilościowych. W tym sensie można mówić o istnieniu i kwantytatywnym odsłanianiu się „bytu matematycznego” (filozofowie matematyki mówią tu o „obiekcie” matematycznym¹). Tak zatem celem nadrzędnym niniejszego artykułu jest próba wstępnej charakte-

¹ Filozofię matematyki w jej aspekcie historycznym przedstawia praca: R. MURAWSKI, *Filozofia matematyki. Zarys dziejów*, Warszawa 1995.

rystyki „natury” – rozumienia bytu matematycznego, sytuując to jego ujęcie w kontekście ustaleń metafizyki w jej nurcie realistycznym.

I. ABSTRAKCJA A BYT MATEMATYCZNY

Istotną własnością każdego bytu materialnego jest jego cecha podstawowa, którą jest ilość. Warto od razu zauważyć, że jeśli w takim bycie (materialnym) weźmie się w nawias wszystkie inne jego właściwości, głównie te związane z Arystotelesowskim sposobem rozumienia bytu w obrębie jego ujęć kategorialnych, to na czoło wysuwa się wtedy takie poznawcze ujęcie bytu, które jest związane z poznawczą specyfiką drugiego stopnia abstrakcji, a zatem tzw. abstrakcji matematycznej². W takim ujęciu sprawy, ilość sama staje się tym czynnikiem, który jest poniekąd wydzielony (wyabstrahowany właśnie) spośród innych: i konkretnych, i ogólnych zarazem materialnych dookreśleń realnego bytu. Dlatego też sam byt matematyczny odnajduje swoją specyfikę ukazującą jego naturę właśnie w intelektualnie uchwyconej i wyabstrahowanej ilości jako takiej. Dzięki temu procesowi odnajduje on swoją poznawczą nośność – staje się czymś (poznawczo) operatywnym³. W tym kontekście refleksji wokół właściwości-kategorii bytu M.A. Krąpiec wyjaśnia, że ilość jako jedna z kategorialnych charakterystyk bytu realnego jest po prostu cechą substancji doskonałą ją samą w aspekcie materii. Chodzi tu więc o wyakcentowanie tego ontycznego faktu, jakim jest zwrócenie uwagi na ułożenie części materialnych „poza sobą”, a zatem konstytuowanie tego wymiaru bytu, którym jest rozciągłość⁴, a co za tym idzie, fenomen podzielności i związana z nią strukturalizacja (organizacja) materii⁵. A więc funkcjonowanie bytu matematycznego wymusza wręcz konieczność odseparowania się poznawczego od ogólnej natury tego wszystkiego, co pojawia się w polu aktów poznawczych. Trzeba tutaj jednak z naciskiem podkreślić, że w przywołanym powyżej procesie abstrahowania (odrywania pewnych zespołów cech) nie chodzi o jakiś typ prostej (i z natury upraszczającej)

² Jest to typowy sposób myślenia matematycznego. Sama zaś abstrakcja matematyczna przyczynia się do „konstytuowania się bytów matematycznych, a zatem pewnych sfornalizowanych ilości. Zob. szerzej: M.A. KRĄPIEC, *Dziela*, t. 1: *Teoria analogii bytu* [dalej: *Teoria analogii*], Lublin 1993, s. 132.

³ W tym miejscu należy poczynić istotną, jak się wydaje, uwagę, a mianowicie, że – jak mówi M.A. Krąpiec – „jeśli treść istnieje i jest realna”, to „może być następnie ujęta w procesie abstrakcyjnego poznania; może być *oderwana* intelektualnie od realnego, konkretnego kontekstu”. I dodaje: „wszelkie abstrakty suponują konkrety, od których zostały oderwane”, M.A. KRĄPIEC, *Dziela*, t. 7: *Metafizyka. Zarys teorii bytu* [dalej: *Metafizyka*], Lublin 1995, s. 24. W tym kontekście Krąpiec dodaje także, że zasadniczy błąd Platona w jego ukłonie w stronę matematycznej interpretacji rzeczywistości polega na tym, że samo poznanie bytu matematycznego odseparowuje on od jego podstaw rzeczowych – materialnych; zob. tamże, s. 74.

⁴ KARTEZJUSZ w *Medytacjach o pierwszej filozofii* (tłum. M.K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958) w swoich refleksjach na temat materii tej właśnie kategorii poświęca najwięcej uwagi. Rozciągłość to fundamentalna odsłona tego, co materialne. Zob. treść medytacji II, V oraz VI.

⁵ Por. *Metafizyka*, s. 273.

izolacji samej jedynie ilości. W bycie znajdują się także inne cechy relacyjne, a zatem te, które dodatkowo pod różnymi (innymi) względami specyfikują jego zawartość pod kątem jej poznawczej penetracji. Dodajmy, że aspekt samej ilości – tutaj szczególnie czytelny – jest zawsze poznawczą ilustracją materii jako czegoś zorganizowanego, to znaczy dowolnej, istniejącej (w sobie) treści (materialnej), czy – jak mówi M.A. Krąpiec – „organizacją samej materii”, ponieważ „układa części materii wzajemnie poza sobą, czyniąc je mierzalnymi”⁶.

Wynika stąd kolejne spostrzeżenie, że ilość może być rozumiana jako swoiste wtórne⁷ generowanie-układanie, swoista – jak zaznaczono wyżej – strukturalizacja materii polegająca na chwytaniu (kwantytatywnym właśnie) całego splotu relacji, zarówno części względem siebie nawzajem, jak i w odniesieniu do całości. Fundamentalna zatem funkcja ilości to organizowanie materii, ponieważ jedynie poprzez takie jej działanie sama materia⁸ jest poznawalna, przyczyniając się w ten sposób do inteligibilności tak poszczególnego bytu materialnego, jak i całej realnej rzeczywistości. Dlatego też w toku tych wyjaśnień autor *Realizmu ludzkiego poznania* powie, że „byt matematyczny nabudowany na oderwanym ujęciu ilości [...] staje się narzędziem głębszego poznania samej struktury materii, jeśli to właśnie ilość tę materię strukturalizuje”⁹. Oznacza to – raz jeszcze to wyartykułujmy – że jeśli materia posiada jakieś naturalne dyspozycje, to na czoło wybija się tutaj ta związana z funkcją ilościowania. Materia występuje wtedy jako coś zilościowane, kwantytatywnie uporządkowane. Inna sprawa, że materia w żadnym wypadku – poza samą koncepcją materii pierwszej¹⁰ – istnieć poza jakąś (dowolną) formą po prostu nie może¹¹. Wypływa stąd wniosek natury głęboko metafizycznej, że fundamentalną podstawą jednostko-

⁶ Tamże, s. 72. „Treści zdeterminowane – zauważa Krąpiec – mogą posiadać i twory wyobraźni, i w ogóle wszystkie byty myślne, jak np. byty matematyczne, posiadające najbardziej zdeterminowaną treść”; i dodaje: „sam jednak fakt posiadania treści jeszcze nie uprawnia bytu do realnego do samoistnienia”, tamże, s. 345.

⁷ Rzeczywistość jest zasadniczo poznawana poprzez aspekt jakościowy oraz przez wymiar formalny. W związku z tym „ilość jest poznawana wtórnie (ilość konkretna, podległa ruchowi), i dlatego nieustanny ruch materii ilościowej, konkretnej – podkreśla M.A. Krąpiec – nie powinien przesłaniać widzenia struktur mniej lub bardziej identycznych, które są podstawą tworzenia pojęć i wiedzy”, *Metafizyka*, s. 224.

⁸ Wyjaśniając różne sposoby rozumienia-definiowania materii, S. Judycki wyróżnia następujące: „relacyjne, substratowe, kategoryjno-fenomenalistyczne, fizykalistyczne”. Zob. S. JUDYCKI, *Materia* (hasło), w: J. HERBUT (red.), *Leksykon filozofii klasycznej*, Lublin 1997, s. 348-350. Zob. także: *Materia* (hasło), w: A. PODSIAD, Z. WIĘCKOWSKI (oprac.), *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 1983, s. 206-207; M.A. KRĄPIEC, *Materia* (hasło), w: A. Maryniarczyk (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 6, Lublin 2005, s. 896-908.

⁹ *Metafizyka*, s. 72-73.

¹⁰ Wskażmy tu tylko na to, że skoro – jak mówi Krąpiec – „biernie doznawanie jest istotną funkcją przyczynowania materii”, to konsekwentnie dokonuje się ono jedynie właściwie „w materii pierwszej w stosunku do formy substancjalnej”, *Metafizyka*, s. 375. Warto tutaj nadmienić – co tutaj jest czymś fundamentalnym – że „materia pierwsza, jak i forma substancjalna nie są mierzalne, gdyż współistnieją jako realne składniki tej rzeczy, która jest mierzalna”, tamże, s. 305.

¹¹ Por. A. MARYNIARCZYK, *Metafizyka w ekologii*, Lublin 1999, s. 63.

wienia rzeczywistości, wszelkich jej składowych (bytów) jest właśnie materia¹². Naturalnie, o ile ta ostatnia jest zilościowana. Jedynie materia zorganizowana (zilościowana właśnie), a zatem jakoś – względnie przynajmniej – określona, jest warunkiem zaistnienia nowych elementów materialnych. Stąd pojawia się konstatacja autora *Metafizyki*, z treści której wynika, że „materia jako czynnik ograniczający i jednostkujący” o tyle jedynie coś realnie jednostkuje (ogranicza), „o ile jest materią pozostającą pod pewnymi dyspozycjami ilościowymi”. Więcej jeszcze – na tyle, na ile materia jest „zilościowana potencjalnie”, na tyle tylko jest podstawą organizowania się nowej jednostki (materialnej) jako jednostki (materialnej), ale oznacza to także, że o ile materia poddaje się „zilościowaniu aktualnemu”, o tyle jest racją ukonstytuowania się – znowu – „jednostki jako jednostki i jej trwania”¹³. Dodajmy także, że wskazanie na owo jednostkowanie jako specyficzne działanie materii powiązane jest (między innymi) z typem poznania uniwersalizującego, to jest takiego, w obrębie którego wszelkie wyrażenia uniwersalne realizują precyzyjnie zdeterminowany zakres, właśnie z uwagi na zdecydowanie jednoznaczną treść desygnatów, których szczególną charakterystyką jest to, że stanowią one układ jednostek wyraźnie odizolowanych od wszelkich innych układów¹⁴.

Naturalnie wiąże się z tym kwestia ujęcia bytu w jego aspekcie formalnym. To bowiem forma konstytuująca wraz z materią faktyczny obraz bytu staje się czytelna na bazie procesu abstrakcji, która – mówiąc tutaj o płaszczyźnie poznawczej – przyczynia się do wyeksponowania czynników koniecznościowych realnej rzeczy; koniecznościowych, tj. tych, bez których dana rzecz (tutaj – zilościowana materialnie właśnie) przestałaby być tym, czym w swej istocie jest¹⁵. A jest bytem-rzeczą, co oznacza, że w polu jej bytowania spotyka się podwójny typ przyczynowania, bo i materialnego, i formalnego jednocześnie, chociaż logika ontycznej struktury bytu podpowiada, że element formalizujący (a więc forma bytu), niejako dochodzi później, działając na kanwie istnienia-przyczynowania materii (jak powiedziałaby Stagiryta: materii pierwszej). Zawsze jednak w owym

¹² Należy tutaj wyjaśnić pryncypialnie na gruncie metafizyki rozumienie jednostki jako takiej. Otóż, „jednostką [...] jest zawsze jakiś konkretny byt realny. Wszystko to, co jest realnym bytem, w jakikolwiek sposób istniejącym, jest też jakąś jednostką. Jednostka jest więc czymś konkretnym”, *Metafizyka*, s. 337; zob. tamże, s. 340.

¹³ Tamże, s. 341-342. Należy stąd wyprowadzić wniosek idący w stronę metafizycznego rozumienia potencjalności, która – jako taka – z konieczności znajduje swoje uzasadnienie w kontekście bytu materialnego. Co to oznacza? Oznacza to, że przywołany wyżej „byt jednostkowy w różnych aspektach jest zarazem doskonały i niedoskonały. Niedoskonałość bytu związana jest z jego potencjalnością, która wchodzi w sam rdzeń, w samo sedno bytowości materialnych, jednostkowych. [...] Piętno potencjalności, a stąd relatywnego *nie-bytu*, jest istotowym piętnem każdego bytu uwielokrotnionego”, tamże, s. 342.

¹⁴ Por. tamże, s. 20. Zob. *Teoria analogii*, s. 195-202. Oczywiście rola kluczowa, gdy idzie o sam ontyczny fakt owego jednostkowania, przypada aktowi istnienia, który – jako taki – sprawia, że byt jest-istnieje i jest tym, czym jest. Zob. A. MARYNIARCZYK, *Metafizyka w ekologii*, dz. cyt., s. 84-85.

¹⁵ Zob. *Metafizyka*, s. 71.

splocie przyczyn – pomijając aspekt czysto egzystencjalny – ważną rolę odgrywa podłoż” esencjalne, które – raz jeszcze to zaakcentujemy – jest (poprzez działanie materii) mierzalne, a zatem poddaje się czynnościom wielorakiego ilościowania. Stąd też struktura bytu istniejącego realnie niesie tę podstawową informację, że zarówno materia, działając w funkcji przyczyny (materialnej), jak i forma, organizując byt w aspekcie formalnym (przyczyna formalna), współdziałając, tworzą jeden byt materialny, który, jako taki właśnie, z natury jest zmienny i odsłaniający się w różnych wspomnianych wcześniej wymiarach jako przedmiot analiz różnych nauk, w tym także filozofii-metafizyki jako refleksji wyjaśniającej jego istnienie i ontyczne wnętrze w świetle racji ostatecznych¹⁶.

Uwaga ostatnia suponuje – chociażby zasygnalizowanie – problematyki transcendentalności bytu w aspekcie jego ontycznej jedności¹⁷. Może bowiem ona być rozumiana transcendentalnie, ale także czysto ilościowo. I chociaż jedność transcendentalna (jako właściwość bytu zamienna z nim samym z racji bytowości jako takiej) odsłania się również w polu jedności ilościowej, to jednak spostrzeżenie to nie dotyczy relacji odwrotnej¹⁸. „Ilość materii – mówi w związku z tym autor pracy *Ja – człowiek* – ujęta poznawczo staje się dowolną [...] jednostką miary bytu materialnego jako materialnego. I w takim aspekcie – kontynuuje – byt materialny, chociaż sam w sobie jest *tym oto* – jednostkową substancją samoistną – może być i bywa mierzony ilościowo, i w wyniku tego traktowany jako jedność ilościowa”¹⁹. Więcej, co z tego wynika – jedność w sensie ilościowym jest poznawczo przyswajalna, zrozumiała jako jakaś (dowolna) porcja materii dającej się określić na kanwie zastosowania pewnej odpowiedniej-proporcjonalnej miary. Gdy zaś idzie o jedność w sensie transcendentalnym (jest ona – jak zauważa A. Maryniarczyk – „sposobem realnego istnienia bytu”²⁰), to jest ona zawsze jednością rozumianą jako (względna przynajmniej) niepodzielność bytu jako takiego²¹. To ostatnie rozumienie uwypukla poznawcza i ontyczna nośność zasady tożsamości oraz niesprzeczności, jak również wyłączonego środka.

II. RACJA JEDNOZNACZNOŚCI BYTU MATEMATYCZNEGO

Poczynione wyżej ustalenia pozwalają poddać głębszej analizie samą naturę bytu matematycznego, oczywiście – w kontekście refleksji metafizycznej,

¹⁶ Por. tamże, s. 309. Twórca lubelskiej szkoły filozofii klasycznej nadmienia tutaj, że „z jednej strony dla wyjaśnienia zmienności, ewolucji przyjmuje się materię, a z drugiej dla wyjaśnienia treści i definiowalności bytu – formę”, tamże, s. 323.

¹⁷ Zob. M.A. KRAPIEC, *Dzieła*, t. 22: *O rozumienie świata*, Lublin 2002, s. 113nn.

¹⁸ Zob. *Teoria analogii*, s. 116. 207. 232.

¹⁹ *Metafizyka*, s. 124-125.

²⁰ A. MARYNIARCZYK, *Metafizyka w ekologii*, dz. cyt., s. 110.

²¹ Por. *Metafizyka*, s. 125. Wyjaśniając to dodajmy, że sama analogia w języku stosowanym przez matematykę oznacza tyle, co jakaś proporcja, jakiś stosunek, jakiś typ (nieprzypadkowego) zrelacjonowania. Zob. *Teoria analogii*, s. 176.

to jest wyjaśniającej. Byt bowiem matematyczny jest pewną formą znaku rzeczywistości i jako taki jest wobec niej pochodny, co znaczy że swoje uzasadnienie i ostateczne rozumienie czerpie właśnie z niej samej²². Ilość-mnogość jako jedna z wielu cech jakiejś dowolnej istniejącej istoty jest takim jej wymiarem, który dookreśla jej strukturę – właśnie pod względem jej mierzalności. Co więcej, zauważmy, że sam kwantytatywny czynnik bytu jest w nim czymś realnym, czymś konkretnym, czymś, co nadaje mu nieprzypadkowo dobrane wymiary, określa-opisuje w ten sposób jego materialne dane. Mnogość-ilość jest także – konsekwentnie – swoistą podstawą tego układu-porządku, który wyznacza (ilościowo właśnie) materialny aspekt rzeczy. Oznacza to również, że poddawana tutaj analizie ilość nie jest czymś od samego realnego bytu niezależnym, ponieważ każda realna-faktyczna ilość jest zawsze ilością jakiejś treści, a więc zawsze jest ilością czegoś, ściśle mówiąc: jakiegoś (realnego) konkretnego. Zauważmy w związku z tym raz jeszcze, że wymiar ilościowy bytu wpisuje się w panoramę racjonalności świata, a zatem także jest przejawem jego inteligibility, co z kolei niesie tę istotną informację o niej samej, że jest ona związana z realnym istnieniem czegoś (materialnego) nie tylko w aspekcie poznawczym, ale także tym, który jest podłożem realizmu, a więc w akcie realnego, konkretnego istnienia. Idąc nieco dalej, można również skonstatować, że skoro byt, który istnieje w sobie (*in se*), jest substancją, to znaczy jest pewną materia-podmiotem, to sama ilość-mnogość w tym podmiocie jako podmiocie znajduje swoją ontyczną podstawę, określa ją – mierzy, a zatem konsekwentnie także doskonalą, gdyż ilość jako drugorzędna (obok formy) doskonałość materii, jest czymś bądź na sposób ciągłości (tak jak np. bryła czy linia), bądź na sposób dowolnej krotności (jak to się dzieje w symbolice-znakowaniu liczb naturalnych)²³. A zatem „konstrukcja matematyczna – jak mówi M.A. Krapiec – ujmuje wewnętrzny związek materii mierzalnej, a ponieważ ogranicza się do zasadniczego elementu mnogości-ilości, stąd to, co jest mierzalne czy fizycznie ściśle poznawalne, można ująć w postaci matematycznych symboli”²⁴.

Należy tutaj raz jeszcze podkreślić wagę problematyki związku ilości jako fundamentalnego wymiaru bytu materialnego z innymi jego właściwościami składającymi się – jako przypadłości – na strukturę wszystkiego, co istnieje realnie. Więcej jeszcze, specyfika ilościowej strony kosmosu odsłania także ten fakt, że ilość jako właściwość bytu materialnego jest taką jego otoczką, która podkreśla, poniekąd wytycza jego materialne, mierzalne składowe. Oznacza to także, że ujmowana jako to, co rozciągle, jest tym samym bazą wszelkich innych cech bytu, które w polu owej rozciągłości znajdują swoje uzasadnienie jako skorelowane, zapodmiotowane, czyli posiadające swoje zrelacjonowanie

²² Zob. szerokie omówienie tego zagadnienia w: M.A. KRĄPIEC, *Dziela*, t. 5: *Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu* [dalej: *Struktura bytu*], Lublin 1995, s. 213nn.

²³ Por. *Metafizyka*, s. 292-293. Zob. *Teoria analogii*, s. 177-178. 261-262.

²⁴ *Metafizyka*, s. 296.

wobec substancji, w której się realizują, tj. istnieją jako przypadłości. Naturalnie chodzi tutaj o wszelkie relacje typu ilościowego. M.A. Krapiec powie wręcz tutaj, że ilość jako cecha oderwana od danego konkretnego nie jest wówczas jedną jedynie właściwością, jakby oczyszczoną, wydestylowaną z wszystkich pozostałych cech, ale jest zrelacjonowana z tą całą strukturą-siecią relacji, która swoje rozumienie odnajduje w odniesieniu do ilości-mnogości właśnie. Dlatego istotna wydaje się w tym kontekście uwaga poczyniona już wcześniej, a mianowicie fakt, że ilość realna jest jedynie wtedy, kiedy istnieje, osadzona, wkomponowana (kwantytatywnie) w jakiejś realnej treści-konkrete. Oznacza to więc koniec końców, że jeśli ilość jest rozpatrywana niezależnie od faktu-konkretnego, to jedynie w takiej i tylko w tej mierze, w jakiej jest oderwana – jest wówczas wytworem rozumu. Mówimy – tworem intelektu, nie zaś jakąś istotą totalnie dowolną, ponieważ – raz jeszcze zwróćmy na to uwagę – swoje intelektualne (i na swój sposób ontyczne) uzasadnienie odnajduje w konkretnej rzeczy. Dlaczego? – gdyż z podłoża rzeczowego została oderwana (ściśle mówiąc: wyabstrahowana). Naturalnie, będąc bytem intelektualnym (myślnym), byt matematyczny nie jest bytem realnym (bytem samym w sobie). Swoją jednak podstawę odnajduje w rzeczy²⁵.

Na gruncie powyższych analiz można zatem stwierdzić, że byt matematyczny swoją naturą realizuje dwie fundamentalne właściwości, jakimi są – jak zauważa twórca lubelskiej szkoły filozoficznej – po pierwsze: konieczność abstrahowania od oznaczania, oraz po drugie, prosta jednoznaczność. Zauważa on mianowicie, że matematyczny byt należy uznać za specyficzne pojęcie. Głównie z uwagi na fakt, że nie stanowiąc przykładu jakiegoś typu tworu całkowicie dowolnego, jest on wytworem myśli; jest pojęciem. Jako takie powstał on jako efekt abstrakcji od realnej i konkretnej w tej rzeczywistości rzeczy. Zauważmy przy tym, że byt matematyczny posiada precyzyjnie określoną, jakby zdefiniowaną treść – coś komunikuje; komunikuje ilość-mnogość tego wszystkiego, co jest-istnieje. Więcej jeszcze, treści komunikowane przez byt matematyczny jako szczególnie precyzyjne są dla myśli, w której się pojawiają, najbardziej jasne i oczywiste; są najbardziej analityczne²⁶. Żaden inny typ znakowania rzeczywistości nie jest tak przejrzysty jak właśnie ten, treść bowiem komunikowana w jego obszarze jest, niejako *ex definitione*, całkowicie klarowna (Kartezjusz powiedziałby „jasna i wyraźna”). Jest przy tym, w stosunku do ujawnianego w ten sposób realnego konkretnego najbardziej w treść uboga²⁷. Dlaczego? Z tego zasadniczo powodu, że choć byt matematyczny jest owocem myśli skonstruowanym z namysłu nad rzeczą i w niej mającym jedyne uzasadniające go rozumienie, to jednak pozostaje on zawsze rezultatem ujęcia bardzo wąskiego wycinka świata, a mianowicie jego wymiaru mierzalnego. Pozostałe – chociaż związane z nim – aspekty nie wchodzą tutaj w matematyczne

²⁵ Por. tamże, s. 293-294.

²⁶ Zob. uwagi I. Kanta w dziele: I. KANT, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, tłum. B. Bornstein, Warszawa 1993, s. 24nn. 42nn. 20-22.

²⁷ Zob. szerzej: *Struktura bytu*, s. 215-216.

spectrum zainteresowania, ponieważ taka jest natura matematyczności struktur bytu. Co jest tutaj istotne, to fakt, że byty matematyczne, poza samą swoją genezą, nie oznaczają bytów realnych. Ściśle mówiąc, o ile nie oznaczają żadnego (realnego) konkretnego, o tyle także nie odnoszą się – to znaczy nie oznaczają – żadnej rzeczywistości. Dzieje się tak zasadniczo z tego powodu, że każdy rzeczywisty konkretny jest związany z realnym, aktualnym istnieniem. W przypadku zaś bytów matematycznych zachodzi ta podstawowa ich prawidłowość, że są one oderwane od istnienia konkretnego. Ich natura realizuje się – jak mówi Krapiec – jako „czysta, całkowicie abstrakcyjna, zupełnie oderwana od istnienia treść”²⁸.

Druga dająca się wyeksponować właściwość bytów matematycznych to ich całkowita jednoznaczność. Jak już to zasygnalizowano wyżej, byty-pojęcia matematyczne są z natury swej jasne. To, co one sobą reprezentują, to jedna prosta cecha bytu, jaką jest jego ilość (wszelkie relacje ilościowe), z pominięciem tego wszystkiego, co wypływa z ujęć konkretnych, a więc powiązanych koniecznościowo z aktem istnienia (konkretnego), który wyrażając podstawową doskonałość bytu, przedstawia całą paletę rozmaitych jego elementów ukazujących bogactwo jego ontycznego uposażenia. Dodajmy w tym miejscu i tę uwagę, że uwyraźniony tutaj kontekst natury bytu matematycznego odsłania fundamentalną różnicę pomiędzy nim a bytem realnym. Ten ostatni – ujmowany specyfiką poznania metafizycznego – nie jest rozumiany ani jako jednoznaczny (jak dzieje się to z bytem matematycznym), ani wieloznaczny, lecz wyłącznie jako analogiczny²⁹. Za autorem monografii *Język i świat realny* dopowiedzmy też, że przywołana tu „jednoznaczność treści jest powodem ścisłości nauk matematycznych”. Oznacza to, że „matematyka jako nauka może mieć najwyższą ścisłość, ponieważ operuje najuboższą treścią”³⁰. Sama jednak swoista tendencja uściślenia analogii, a zatem jej matematyzowanie, to znaczy doszukiwanie się w jej obrębie samych tylko proporcji i odpowiedności-stosunków, chociaż – podkreślmy to – stała się podstawą schematu myślenia analogicznego na gruncie filozofii, to jednak należy podkreślić tutaj znamienity fakt, że nośność-zawartość bytu matematycznego oraz bytu konkretnego – czy lepiej powiedzieć: realnego – nie daje się w sensie ścisłym zmatematyzować. Znaczy to, że ten ostatni, cechując się relacjami – analogią właśnie wewnątrzbytową, jak również zewnątrzbytową, nie wyczerpuje swoich treści, tj. tego, czym *de facto* jest, samym wymiarem ilościowania.

ZAKOŃCZENIE

Podstawowym celem analiz zawartych w niniejszym artykule była wstępna prezentacja ustaleń natury metafizycznej dotyczących istnienia i zawartości bytu matematycznego. Zarysowana tu koncepcja rozumienia tegoż bytu pozwa-

²⁸ *Metafizyka*, s. 294.

²⁹ Zob. M.A. KRAPIEC, *Dziela*, t. 14: *O rozumieniu filozofii*, Lublin 1991, s. 201nn.

³⁰ *Metafizyka*, s. 294.

la na wyprowadzenie dwóch zasadniczych wniosków. Po pierwsze, byt matematyczny odnajduje swoje uzasadnienie w kontekście podkreślenia roli i specyfiki realistycznego ujęcia tego, czym jest byt konkretny – byt realny z całym swoim ontycznym wyposażeniem. Akcent kluczowy pada tu na sam realizm istnienia takiego bytu. Po drugie, sam byt matematyczny, będąc efektem abstrakcji, odsłania się jako poniekąd peryferyjne rozumienie bytu konkretnego, ukazując jego aspekt ilościowy (mnogościowy). Wspomniana w tych refleksjach natura bytu matematycznego ujawnia się oraz eksploatuje jednocześnie swoją treść-przesłanie w ilościowej (matematycznej) interpretacji świata. Interpretacja ta – to należy tutaj podkreślić – okazuje się istotnym wymiarem opisu rzeczywistości, która istniejąc, realizuje różne zespoły cech, elementów, kategorii, wśród których strukturalizacja ilościowa stanowi fundamentalny czynnik umożliwiający jej realistyczne rozumienie.

SUMMARY

Metaphysical Nature of the Mathematical Being: Initial Remarks

The fundamental goal of the analysis underlined in present article was initial presentation of the metaphysical conclusions relating to the being and the content of the mathematical being. Outlined conception of understanding of that being allows to draw two fundamental conclusions. First of all, the mathematical being finds its ground in context of the role and of the realistic presentation specification of the concrete, real being with metaphysical equipment. The essential accent is the realism of existence of that being. Afterwards the mathematical being, as the effect of abstraction, shows itself as peripheral understanding of the concrete being, appearing its quantity aspect. This nature of the mathematical being exposes itself and exploits simultaneously it's essence-understanding in the quantitative (mathematical) interpretation of the world. That interpretation is the important dimension specification of reality, which realizes varied types of features, elements, categories, where the quantitative structure constitutes the fundamental factor, which enables it's realistic understanding.

Słowa kluczowe / Key words:

Byt matematyczny, byt konkretny, ilość-mnogość, abstrakcja, jednoznaczność
Mathematical being, concrete being, quantity-multitude, abstraction, synonymity

MAGDALENA RAGANIEWICZ

PROCES KSZTAŁTOWANIA SIĘ
CHRZEŚCIJAŃSKIEJ TOŻSAMOŚCI
ŚW. EDYTY STEIN

„Już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2,20)

Zdążyliśmy już zauważyć, że przez pierwsze lata swojego życia Edyta Stein poznawała i praktykowała zasady wiary, w której została urodzona, a które pielęgnowała jej matka. W czternastym roku życia zerwała jednak z obrzędowością i tradycją religijną Izraela i przez kolejnych szesnaście lat pozostawała obojętna na sprawy teologii i praktyki jakiegokolwiek wyznania.

W tym czasie próbowała budować swoje życie bez Boga, usiłując jednak odnaleźć i zaaplikować do swego życia takie wartości, które – podobnie jak Bóg – będą trwałe i niezmiennie, a które zastąpiwszy Boga, pomogą jej wyjaśnić sens ludzkiej egzystencji. Odrzuciła zatem Boga judaizmu, nie poprzestawała jednak w wysiłkach na rzecz odnalezienia sensu ludzkiego życia i prawdy, która ten sens wyjaśnia.

Wyposażona w ponadprzeciętne właściwości intelektualne, ufając w moc ludzkiego rozumu, oparła się na pewności, jaką wydawała się nieść wiedza i nauka. Ku jej zdumieniu, dzięki swym fascynacjom naukowym, zwłaszcza zaś dzięki kierunkowi filozoficznemu zwanemu fenomenologią, dotarła światłem swego rozumu do pewnych prawd, wobec których jej umysł okazał się bezradny.

Oto bowiem po odrzuceniu Boga i wiary w Niego filozoficzne dociekania doprowadziły ją z powrotem do fenomenowi wiary, którego obiektywności jako rzetelny naukowiec nie mogła zakwestionować. Co więcej, naukowo potwier-

dzone fakty wskazały jej wyraźnie na istnienie Absolutu, wobec którego należało zająć określone stanowisko. Wielu jej kolegów fenomenologów, którzy tak jak ona borykali się z podobnymi rozterkami, zareagowało w tym względzie jednoznacznie: rozwinęli i pogłębili swą więź z Bogiem.

Dla Edyty jednak te rozumowe spostrzeżenia okazały się jeszcze niewystarczające do przyjęcia Boga jako kryterium sensu i prawdy. Dopiero orędzie wiary wyrażone przez konkretne osoby miało moc na tyle skuteczną, by poruszyć nie tylko jej rozum, ale również jej wolę i serce.

Świadectwo ludzi przepelnionych wiarą pchnęło ją do opowiedzenia się za lub przeciw poznanej prawdzie. Momentem krytycznym w tej kwestii okazało się spotkanie z wdową po przyjacielu, w czasie którego objawiła się jej dobitnie kruchość i niestałość wszelkich konstrukcji bytowych wznoszonych bez fundamentu w bycie najtrwalszym – w bycie wiecznym.

Podczas tego niezapomnianego spotkania doszło do konfrontacji jej własnej egzystencjalnej słabości z mocą płynącą z Chrystusowej nadziei, jaką spotkała w świadectwie Anny Reinach. Postawa kobiety, która po śmierci ukochanego męża była wprawdzie zboląła, ale pełna ufności i pokoju, albowiem swą siłę czerpała z Chrystusowego krzyża, spowodowała, że obojętność Edyty i jej niewiara rozbiły się doszczętnie.

Ostatecznie jej dusza została zdobyta przez świadectwo miłości pewnej karmelitanki, która szczerze przedstawiając swą drogę do Jezusa oraz piękno oblubieńczego związku z Nim, definitywnie przekonała Edytę o wartości i sensowności życia w wierze.

Kiedy zatem argumenty naukowe – choć tak jednoznacznie ukazujące fenomen wiary – nie zdołały przekonać Edyty do przyjęcia jej orędzia, wtedy przykład życia tych, którzy Chrystusowi powierzyli siebie i weszli z Nim w miłosną zażyłość, okazał się argumentem decydującym o konwersji. Sam bowiem rozum, bez współpracy z wolą i emocjami, nie jest w stanie nakłonić osoby do zmiany światopoglądu czy zapatrywań na życie. Suche fakty nie przemawiają do woli i serca, które to w dużej mierze odpowiadają za kierunek ludzkiego postępowania. Dopiero integralna współpraca tych trzech sfer człowieka może dokonać przemiany ludzkiego działania.

Wówczas gdy do argumentów rozumowych dołączyły niezaprzeczalne dowody poruszające serce i wolę Edyty, wtedy dopiero była w stanie w pełni świadomie, całą swoją osobą przyjąć to, co od dawna podpowiadał jej rozum. Wiarę chrześcijańską przyjęła więc rozumowo: jako doktrynę, ale także interpersonalnie: jako relację osoby ludzkiej z Osobą Boską, relację opartą na wzajemnej miłości i oddaniu. Taką relację zapragnęła stworzyć z odkrytym na nowo Bogiem, o nią chciała odtąd zabiegać, o nią dbać i się troszczyć.

W niniejszej pracy skupimy się zatem na tym, w jaki sposób Edyta przeżywała swoją więź z Chrystusem; spróbujemy poddać analizie dynamikę jej życia chrześcijańskiego. Po doświadczeniach judaizmu i następującym po nich długim okresie niewiary niebywale intrygujące wydaje się pytanie o siłę jej zaan-

gażowania religijnego. Ciekawi nas głębia jej relacji z Bogiem, którego istnienie długo było dla niej obojętne i mało znaczące. Prześledzimy zatem wnikliwie koleje jej losu jako chrześcijanki, by odpowiedzieć na pytanie, jak Edyta rozumiała i przeżywała swój związek z Chrystusem i jak dzięki temu kształtowała się jej chrześcijańska tożsamość

I. POSTAWA EDYTY WOBEC BOGA

„Jeśli się nie odmienicie i nie staniecie jak dzieci, nie wejdziecie do królestwa Bożego” (por. Mt 18,3). Jeśli wierzy się w miłość od pierwszego wejrzenia, można się pokusić o stwierdzenie, że to, co dokonało się w życiu Edyty Stein pewnej letniej nocy 1921 roku, śmiało da się rozpatrywać pod kątem miłosnego zauroczenia. Na pewno to, co się wówczas wydarzyło, można analizować jako początek wielkiej i pięknej miłości.

Oto bowiem owego pamiętnego lata Edyta Stein zupełnie dla siebie niespodziewanie dokonała odkrycia, które zrewolucjonizowało jej dotychczasowe życie. Podczas niby to przypadkowej lektury autobiografii św. Teresy z Ávila uświadomiła sobie ze zdumieniem, że Bóg naprawdę istnieje i działa, a wiara w Niego może być piękna, może dawać człowiekowi sens, szczęście i życiowe spełnienie.

Świadectwo wiary św. Teresy ukazało jej dobitnie i niezaprzeczalnie, że wiara to rzeczywistość żywa, dynamiczna, interpersonalna i że wiara zasadza się na miłości! W jednej chwili miłość ta ją porwała, uniosła, można wręcz rzec, że uwiodła, a ona pozwoliła się uwieść (por. Jr 20,7).

Tej letniej nocy Edyta doznała jeszcze większego olśnienia, kiedy ostatecznie się przekonała, że miłość ta ma na imię Jezus Chrystus. Na punkcie tej Miłości Edyta prawdziwie oszalała. W ciągu jednej nocy zdecydowała się porzucić wszystko i iść za Tym, w którym ostatecznie rozpoznała Prawdę i Miłość. Tej jednej nocy zadecydowała o oddaniu się w ręce miłosiernego Boga – o konwersji. Chciała być jak najbliżej Boga, który tak nieoczekiwanie wtargnął w jej życie, zawładnął jej sercem i umysłem.

Od kiedy przy pomocy świadków Ewangelii odkryła, że wiara jest zdolna przemienić człowieka i świat, że nie jest jakąś abstrakcją, ale rzeczywistością żywą, dynamiczną, prężną, bo zasadza się na działaniu żywej, konkretnej Osoby, wtedy uświadomiła sobie, że dla niej warto żyć i na niej warto budować swą kruchą ludzką egzystencję. W osobie Jezusa Chrystusa Edyta rozpoznała Drogę, Prawdę i Życie (por. J 14,6), w Nim odkryła największą miłość, ostateczną prawdę i najgłębszy sens ludzkiego życia.

Aby wejść w ścisłe relacje z nowo odkrytą Miłością, Edyta musiała ją dobrze poznać. Do Kościoła weszła w trzydziestym roku życia, po doświadczeniach wiary żydowskiej, ale jej konwersja nie dokonała się wprost z judaizmu, lecz raczej z postawy niewiary lub obojętności religijnej. Wiara katolicka była

jej z gruntu obca, choć niektóre jej przejawy mogła obserwować wcześniej w swoim środowisku życia. Niemniej jednak musiała dogłębnie poznać Chrystusa i Jego Kościół, a najlepiej mogła to uczynić najpierw przez studium Pisma Świętego, zwłaszcza Ewangelii, później przez praktyki modlitewno-liturgiczne. Lektura Dobrej Nowiny zrobiła na niej piorunujące wrażenie, tak mocne, że to, co tam wyczytała, postanowiła bezwzględnie wcielić w swoje życie.

Radykalizm, bezkompromisowość, zupełność, wyłączność – to wyrażenia bodaj najlepiej charakteryzujące stanowisko Edyty Stein po dokonanej przez nią konwersji na katolicyzm. Nieznana jej była połowiczność, częściowość, fragmentaryczność. Jeśli się zdecydowała na życie wiarą, to była to decyzja absolutna, kategoriowa i bezwzględna. Nie zamierzała udawać, że jej życie się zmieni: ono faktycznie musiało ulec przemianie.

Tak jak radykalnie podjęła decyzję o konwersji, tak zdecydowanie postanowiła wcielić w życie to, co niosła ze sobą Ewangelia. Dla Edyty Stein Dobra Nowina nie była alegorią, którą można by luźno interpretować; słowa Ewangelii stanowiły dla niej wyraźne przesłanie, którego nie wolno było zlekceważyć. Jej naukę przyjęła z miłością, ale bardzo poważnie, wręcz dosłownie, a do realizacji jej orędzia podeszła bardzo radykalnie. Jej radykalizm nie miał jednak nic wspólnego z fanatyzmem. Był bezwarunkową, jednoznaczną, autentyczną i pełną miłości odpowiedzią na przyjęte Słowo.

Rzeczywiście od pierwszych chwil swojego życia z Chrystusem Edyta wykazywała się radykalizmem ewangelicznym, który przejawiał się w pełnym, niezachwianym, dziecięcym zawierzeniu Bogu, w totalnej miłosnej ufności wobec Jego postanowień i absolutnym oddaniu się Jego sprawie.

1. Dziecięce zawierzenie Bogu

Na odkrytą Miłość Edyta starała się odpowiedzieć swoją miłością, która – jak sądziła – nie powinna zawęzać się wyłącznie do uczuć, ale powinna się wyrażać przede wszystkim w postawie ufnej zawierzenia. Taka postawa charakteryzuje się nadzieją, oddaniem się w opiekę miłosiernemu Ojcu oraz pełną dyspozycyjnością wobec Jego zarządzeń.

Taką właśnie postawę, postawę dziecka Bożego, chciała odtąd praktykować, taką też postawę zalecała wszystkim, którzy zwracali się do niej o poradę dotyczącą rozwoju życia duchowego. „Gdyby to było w mojej mocy, bardziej jeszcze chciałbym Pani darować piękniejszego – prawdziwego ducha dziecięctwa, otwierającego drzwi przychodzącemu Zbawicielowi, który – nie w teorii, lecz praktycznie, w każdym nadarzącym się przypadku – umie powiedzieć z serca: Panie, nie moja, lecz Twoja wola niech się dzieje”¹.

Dziecięce zawierzenie polecała wszystkim, nawet tym, którzy z wiarą mieli problemy bardzo poważne. Wskazywała na nie jako na najprostszą, a przy tym

¹ List z 19 XII 1930 r. do Emmy Herman, w: ŚW. BENEDYKTA OD KRZYŻA (EDYTA STEIN), *Autoportret z listów*, t. 1: 1916-1933, Kraków 2003 [dalej: *Autoportret I*], s. 97.

najpewniejszą i najbezpieczniejszą drogę do zbawienia: „Coś doradzić? Już Panu poradziłam: stać się dzieckiem, a życie razem ze wszystkimi poszukiwaniami i filozofowaniem złożyć w ręce Ojca. A jeśli się Pan na to jeszcze nie może zdobyć – prosić nieznanego, budzącego wątpliwości Boga, by pomógł. Teraz Pan na pewno patrzy na mnie zdumiony, że śmiem zalecać Panu taką prostą, dziecięcą mądrość. To jest mądrość, dla tego że jest prosta i w niej ukryte są wszystkie tajemnice. Jest to też droga, która bezpiecznie prowadzi do celu”².

We wszystkich trudnych sytuacjach życiowych doradzała jedno: stanąć przed Bogiem jak dziecko, Jemu zawierzyć, oddać się ufnie w Jego ręce: „Przede wszystkim jedna uwaga: niech Pani złoży wszystkie troski o przyszłość z pełnym zaufaniem w ręce Boga i pozwoli się prowadzić jak dziecko. Wtedy uzyska Pani pewność, że nie zmyli Pani drogi. Pan przyprowadził Panią do swego Kościoła, zaprowadzi też tam, gdzie chce Panią mieć”³.

Ta jej postawa dziecięcego zawierzenia przejawiała się w zupełnym braku troski o swoje przyszłe losy. Oddawszy się całkowicie rozpoznanej Miłości, Edyta uspokoiła się wewnątrz, wyzbyła lęku o swoją przyszłość, jak również wątpliwości i rozterek. Spotkanie Chrystusa i powierzenie się Jego prowadzeniu zaowocowało pokojem i pewnością opartą na Bogu. Nie bardzo dbała o to, co się wydarzy następnego dnia, nie lękała tego, co ją czeka w przyszłości – była o to zupełnie spokojna, wiedziała bowiem, Komu zaufała. Wystarczyło jej, że „Bóg wie, co ze mną zamierza, i nie potrzebuję się o to troszczyć”⁴.

Rytm jej życia wyznaczały kolejne dni. Starła się nie robić dalekosiężnych planów na przyszłość, ale stale otwierać się na Boże działanie, akceptując scenariusz życia napisany dla niej przez Boga: „Moje życie zaczyna się na nowo każdego ranka, a kończy każdego wieczoru; moje plany i zamiary nie mogą wykraczać poza ten rytm. Należy tu także oczywiście przewidywanie – bez którego praca w szkole nie jest możliwa – jednak nie może się ono stać troską o następną dzień”⁵.

Dziecięce zawierzenie spowodowało, że cokolwiek by Edytę spotkało, ona niezmiennie pozostawała spokojna, ufna, przekonana o jakimś większym planie Bożym, o jakimś większym Jego zamiśle względem niej niż ten, który jawił się jej na pierwszy rzut oka. Innych, zatroskanych o jej los, uspokajała, stojąc na stanowisku, że Pan wie, co dla niej przygotował⁶.

Choć jak każdy zmagiała się z wieloma problemami i przeciwnościami, to jednak nie obwiniała nikogo za niepowodzenia i trudności, nie żaliła się ani

² List z 6 I 1927 r. do Fryderyka Kaufmana, w: *Autoportret I*, s. 69 [wyróżnienia w tekście: MR].

³ List z 4 X 1934 r. do Rut Kantorowicz, w: ŚW. BENEDYKTA OD KRZYŻA (EDYTA STEIN), *Autoportret z listów*, t. 2: 1933-1942, Kraków 2004 [dalej: *Autoportret II*], s. 207.

⁴ List z 28 IV 1931 r. do s. Adelgundy Jaegerschmid, w: *Autoportret I*, s. 108.

⁵ List z 12 II 1928 r. do s. Kaliksty Kopf OP, w: *Autoportret I*, s. 74.

⁶ List z 7 V 1933 r. do Elly Dursy, w: *Autoportret I*, s. 162.

nie skarżyła; swoje aktualne życiowe położenie traktowała jako najlepsze dla siebie, jako to, które przygotował dla niej sam Bóg. Dlatego mimo niektórych wątpliwości trwała na swoim posterunku, wierna swoim wyborom i ufna w Boże rozporządzenia: „Skoro jednak okoliczności przemawiają za tym, że Pan Bóg chce mnie tu mieć, nie wolno mi dezertować”⁷.

Jej postawę charakteryzował spokój i pokój człowieka, który wznosił gmach swojej ziemskiej egzystencji na wartościach, które nie przemijają ani się nie kończą. Według niej wszelkie utyskiwania i zażalenia na niesprawiedliwość, trudności i problemy nie mają sensu, niczego w życiu nie zmieniają, a często powodują, że ciężar staje się jeszcze trudniejszy do zniesienia. Edyta wiedziała, Komu zaufała, Komu powierzyła swe życie i w Kim pokłada nadzieję.

Przyjmując chrzest, świadomie i z pełnym przekonaniem o słuszności swej decyzji wybrała Jezusa na swojego Oblubieńca, z którym relacje winny opierać się na miłości, wierności i oddaniu. Jej stosunek do Zbawiciela miał od pierwszych chwil charakter bardzo radykalny, wręcz totalny. Wyrażał się w całkowitym, bezkompromisowym, niepodważalnym powierzeniu się opiece Boskiego Oblubieńca. Objawiał się on również w wielkim pragnieniu wstąpienia do zakonu: „Kiedy w dzień Nowego Roku 1922 przyjąłem chrzest, myślałam, że jest to tylko przygotowanie do wstąpienia do klasztoru”⁸. Ponieważ jej postawa była niezłomna, niezająca półśrodków, całkowite oddanie się Osobie, którą ukochała, nie mogło się według niej realizować inaczej.

Edyta od początku ustanowiła Chrystusa osią swojego życia, w Nim rozpoznała długo poszukiwaną Prawdę, w Nim ujrzała największą Miłość, z Nim i dla Niego chciała żyć. Wszystko skłonna była uznać za stratę ze względu na jedyną wartość: Boga (por. Flp 3,7).

Ewangelię przyjmowała dosłownie, a sprawy wiary traktowała niezwykle poważnie; całe swoje obecne życie podporządkowała wartości najwyższej: Bogu. Nie uchroniła się jednak od błędów podyktowanych przez porywy początkowej gorliwości religijnej.

2. Błędy pierwszej gorliwości

Tuż po nawróceniu – jak sama przyznaje – wydawało jej się, że prowadzić życie religijne oznacza myśleć tylko o rzeczach Bożych, zajmować się wyłącznie modlitwą, zerwać więzy ze światem i oddać się kontemplacji Boga: „Bezpośrednio przed – i jeszcze długo po moim nawróceniu – myślałam, że prowadzić życie religijne oznacza porzucić wszystko, co ziemskie, i żyć tylko myślami o rzeczach Bożych”⁹.

Udzieliło się zatem również i Edycie przekonanie wspólne wielu neofitom, że życie Bogiem wymaga koncentracji wyłącznie na sprawach wiary i odrzuce-

⁷ List z 13 XI 1932 r. do Jadwigi Conrad-Martius, w: *Autoportret I*, s. 146.

⁸ E. STEIN, *Wybór pism duchowych. Światłość w ciemności*, t. 1: *Autobiografia*, Kraków 1977 [dalej: *Autobiografia*], s. 203.

⁹ List z 12 II 1928 r. do s. Kaliksty Kopf OP, art. cyt., s. 73.

nia wszystkiego, co od tych spraw odciąga uwagę. Takie myślenie jest wynikiem oczywistego w pierwszym okresie życia wiarą braku dojrzałości religijnej, która popycha do infantylnej, trochę nawet niezdrowej pobożności, skoncentrowanej na oddawaniu czci Bogu wyłącznie przez modlitewne praktyki religijne. Dopiero stały wzrost w wierze pogłębia sposób przeżywania więzi z Bogiem oraz rozumienia rzeczywistości wiary, zmieniając optykę działania. Dojrzały chrześcijanin dostrzega, że intensywność życia religijnego nie mierzy się wyłącznie liczbą godzin spędzonych na kolanach, lecz także mocą świadectwa dawanego na co dzień w życiu rodzinnym, społecznym, zawodowym.

Chrystus, owszem, mówi o potrzebie nieustannej modlitwy (por. Łk 18,1), stąd życie wiarą musi być nią nacechowane, ale dynamika modlitwy nie zamyka się w słowach, tj. odmawianych pacierzach, koronkach, litaniiach i innych formach aktywności wewnętrznej. W pełni wartościowe życie modlitewne musi być dopełnione drugim wymiarem: działaniem, a konkretnie: działaniem zgodne z wolą Bożą. „Nie każdy, który Mi mówi: «Panie, Panie!», wejdzie do królestwa niebieskiego, lecz ten, kto spełnia wolę mojego Ojca, który jest w niebie (Mt 7,21).

Modlitwa, będąca intymnym spotkaniem z miłującym Bogiem, ma być korzeniem życia chrześcijanina, źródłem, z którego czerpie on moc i siłę, a także motorem napędzającym życie i działanie. Umocniony na modlitwie chrześcijanin czuje się przynaglony do dawania świadectwa tej wiary, nadziei i miłości, której sam doświadcza; poczuwa się do obowiązku niesienia innym tego światła i pokoju, który jest w nim. Wiara zatem nie może zamykać się we wnętrzu człowieka, ale musi wychodzić na zewnątrz, musi działać, i to działać przez miłość (por. Ga 5,6). Dlatego po otrząśnięciu się z pierwszych uniesień religijnych Edyta dostrzegła, że: „Im głębiej ktoś zanurzył się w Bogu, tym więcej w tym samym duchu musi «wyjść z siebie», tj. wchodzić w świat, by nieść mu życie Boże”¹⁰.

Dochodząc do takiego przekonania, zdecydowała się realizować ów podwójny wymiar rzeczywistości wiary, tj. pielęgnować zarówno *contemplatio*, jak i *actio*. Dbała o to, by zanurzać się w Bogu, aby Go potem nieść światu. Świadoma tego, Kogo wybrała, uczyła się Go kochać i starała się Go jak najlepiej poznać.

Nie chcąc jednak więcej błądzić na swej drodze do Boga, poddała się prowadzeniu kierownika duchowego, który dzięki doświadczeniu i wiedzy teologicznej mógłby jej pomóc właściwie przemierzać drogi Boże i pewnie stawiać kroki na ścieżkach Pańskich. Traktując bardzo poważnie rozwój swojego życia duchowego, mający na celu pogłębianie miłosnej więzi z Chrystusem, powierzyła się prowadzeniu kapłanów, którzy współpracując z działającą w niej łaską, pomagali jej wznosić się na wyżyny życia wewnętrznego. Posłuszna zaleceniom i wskazówkom swoich przewodników w efekcie nie tylko nie pobłądziła

¹⁰ Tamże.

na ścieżkach wiary, ale osiągnęła wyżyny miłości i zadziwia nas wciąż harmonią i dynamiką życia wiary.

3. Oddanie się pod kierownictwo duchowe

Znane są nam postacie dwóch spowiedników, którzy stali się jednocześnie przewodnikami na drogach wiary Edyty Stein. Pierwszym doradcą, który czuwał nad właściwym kierunkiem rozwoju jej życia duchowego, był ks. prałat Józef Schwind. Jemu to pierwszemu Edyta bez obaw powierzyła swą duszę i ufna w skuteczność jego prowadzenia była bezgranicznie posłuszna udzielanym przez niego radom. Wspominając ciepłe z nim relacje, pisała: „Jego kierownictwo było spokojne, pewne i roztropne, oparte na mądrej wiedzy ludzkiej i na doświadczeniu dziesiątków lat pracy duszpasterskiej. Zarazem jednak pełne świętego szacunku dla działania Boga w duszy i równie delikatne, jak śmiałe”¹¹.

W powierzeniu się opiece i kontroli duszpasterza ujawnia się pokora i wielkość naszej bohaterki. Poddawanie ocenie i weryfikacji swoich najskrytszych, najbardziej wewnętrznych, intymnych poruszeń duchowych wymaga wyzbycia się wstydu, pychy i lęku. Chyba tylko osoby bardzo świadome odpowiedzialności za swoje życie religijne oraz osoby prawdziwie pokorne decydują się na takie duchowe prowadzenie. Wymaga ono absolutnej szczerości penitenta, zaufania kierownikowi, zawierzenia i posłuszeństwa.

W relacjach ze swoim kierownikiem duchowym trzeba bezwzględnie wyzbyć się miłości własnej, która zawsze pragnie ukazać siebie w jak najlepszym świetle i skłania ku przemilczaniu, ukrywaniu i zacieraniu pewnych myśli, gestów, czynów. Trzeba wyzbyć się egoizmu, by szczerze wyznać poruszenia swego serca, jakiegokolwiek by one były; potrzeba niemałej odwagi i absolutnego posłuszeństwa, by bez sprzeciwu podążać za radą kapłana, i ufności we właściwe prowadzenie kierownika. Kto osiągnie taką dojrzałość, wyzbywszy się fałszywego wstydu, lęku, pychy, niepewności i wątpliwości, i odda się ufnie kapłańskiemu prowadzeniu, ma realne szanse na postęp w wierze i wzrost w Bożej miłości.

Dzięki takiej właśnie otwartej i pokornej postawie Edyty Stein prałat Schwind był w stanie wprowadzać ją coraz głębiej w misterium Kościoła. Na początek nie wyraził zgody na jej bezzwłoczne wstąpienie do klasztoru. Jako doświadczony kapłan wiedział doskonale, że wielu neofitów, przepętnionych niezwykle radością i duchowym uniesieniem płynącym ze szczęścia spotkania Chrystusa, porwanych falą religijnej gorliwości działa bardziej emocjonalnie aniżeli racjonalnie. Obyty w prowadzeniu wiernych wiedział, że decyzje o rychłym wstąpieniu do zakonu osób świeżo po konwersji podyktowane bywają emocjami i zapałem pierwszej religijnej gorliwości, która, kiedy przeminie,

¹¹ TERESA RENATA OD DUCHA ŚWIĘTEGO, *Edyta Stein – Siostra Teresa Benedykta od Krzyża. Filozof i karmelitanka*, tłum. M. Kaczmarkowski, Paryż 1987 [dalej: *Filozof i karmelitanka*], s. 65.

często nie potwierdza wcześniejszych wyborów. Do tego niezbędne jest okrzepnięcie w wierze, zweryfikowanie i umocnienie decyzji, a na to potrzeba czasu. Stąd wykazując zrozumiałą ostrożność, nie pozwolił Edycie na tak radykalny krok.

Sama Edyta nie widziała potrzeby, by upewnić się co do autentyczności i mocy swojego powołania do życia zakonnego, rozumiała jednak dobitnie wstrzemięźliwość i roztropność swojego kierownika, w chwili gdy stanęła oko w oko z matką: „Gdy kilka miesięcy później stanęłam przed mą ukochaną matką, rozumiałam, że chwilowo nie jest ona zdolna do przyjęcia drugiego ciosu. Nie zabiłby jej wprawdzie, ale napęłniły ją taką goryczą, że nie chciałam jej brać na swoją odpowiedzialność. Musiałam więc cierpliwie czekać, umacniana zresztą przez swoich kierowników duchowych”¹².

W przypadku Edyty obok potrzeby głębszego wrośnięcia w wiarę chrześcijańską należało wziąć pod uwagę również jej sytuacją rodzinną i zawodową. Konwersja na katolicyzm przysporzyła niewątpliwie wiele bólu jej żydowskiej rodzinie – zwłaszcza matce. Jej bezpośrednio po tym fakcie następujące wstąpienie do klasztoru byłoby zbyt dużym ciosem dla wszystkich jej bliskich. Dlatego również i w tym względzie należało zachować wyważoną ostrożność.

Ponadto prałat Schwind wysoko cenił talenty naukowe Edyty i widział duże korzyści, jakie mogłyby one przysporzyć całemu środowisku katolickiemu ówczesnych Niemiec. Kierując się więc tymi względami, nie wyraził aprobaty dla jej pragnienia rychłego rozpoczęcia życia zakonnego i zaproponował jej inne rozwiązanie. By dać rodzinie szansę na zaakceptowanie wyboru Edyty, jak również po to, by zweryfikować trwałość i autentyczność jej powołania zakonnego oraz wykorzystać wszystkie jej talenty, zaproponował jej pracę w szkole klasztornej siostr dominikanek w Spirze w charakterze nauczycielki.

Oczekując na sprzyjające wstąpieniu do klasztoru okoliczności, Edyta rozważała propozycję księdza prałata. Praca w szkole przyklasztornej dałaby jej możliwość wejścia w głębię życia wiary, gdyż atmosfera klasztornej placówki stwarzała doskonałe warunki do pielęgnowania modlitwy, adoracji, ciszy i skupienia. Pozwoliłaby nie tylko okrzepnąć w wierze, ale i umacniać się w powołaniu zakonnym. Codzienne obcowanie z siostrami dałoby jej możliwość włączenia się w rytm ich życia, przebywania we wspólnocie zjednoczonej miłością Chrystusa. Stworzyłoby sposobność życia ich radościami, problemami i troskami, co nie tylko umocniłoby wiarę, ale przede wszystkim wpłynęłoby na weryfikację powołania zakonnego.

Edyta pomyślała, że środowisko ściśle klasztorne pozwoli jej czerpać wzór katolickiej teorii i praktyki: tu będzie mogła bezpośrednio, bez żadnych utrudnień i barier poznawać tradycję chrześcijańską, nasiąkać duchowością i obrzędowością wiary katolickiej, w którą dopiero przecież wchodziła. Tu będzie mogła się uczyć głębi przeżywania katolickich świąt, zwyczajów, rytuałów.

¹² *Autobiografia*, s. 204.

Tu wreszcie będzie mogła, niejako od wewnątrz, obserwować realizację powołania tych, które podobnie jak ona zdecydowały się radykalnie oddać swe życie Boskiemu Oblubieńcowi. Będzie też mogła obiektywnie ocenić, czy takie życie rzeczywiście chce wieść.

Biorąc pod uwagę wszystkie te argumenty, zdecydowała się przyjąć posadę nauczycielki w Spirze i jak się szybko okazało, w placówce sióstr dominikanek znalazła wyśmienite warunki do rozwoju życia wiary. Sprawił to rytm życia, jaki tam zastała, jasno wyznaczający czas na pracę i modlitwę, oraz atmosfera klasztornej życia, gwarantująca nieograniczony dostęp do Boga.

II. MODLITWA W ŻYCIU EDYTY

Edyta szybko odnalazła się w nowych dla siebie warunkach. Łatwo dostosowała się do sposobu życia sióstr i włączyła nieformalnie w życie ich wspólnoty. Wciągnęła się szczególnie ochotczo w ich życie modlitewne, aplikując swój harmonogram pracy do dynamiki planu modlitewnego mniszek. Jak relacjonuje jedna z nich: „Pani doktor dostosowywała się we wszystkim do porządku dziennego i sposobu życia zakonnicy. W prezbiterium naszego klasztoru miała swoje «klauzurowe» miejsce, gdzie pozostawała bardzo często i długo”¹³.

Rzeczywiście czymś najcenniejszym, z czego chyba najchętniej Edyta korzystała w tym miejscu, był nieograniczony dostęp do tabernakulum. Od momentu chrztu największym pragnieniem jej serca było stałe przebywanie w obecności Zbawiciela. Najdoskonalszym, choć nie jedynym sposobem realizacji tego pragnienia była modlitwa, którą Edyta uczyniła nadrzędną treścią swojego życia. Usiłowała całym swoim życiem odpowiedzieć na wezwanie Chrystusa do nieustannej modlitwy, rozumiejąc z czasem, że człowiek modli się nie tylko na kolanach, ale wszystkim, co robi w życiu. Wiedziała jednak, że częsta – osobista lub wspólnotowa – modlitwa powinna stać się fundamentem ludzkiego działania. Przez nią człowiek powinien oddawać cześć Bogu, z niej czerpać siłę i moc do pokonywania codziennych trudności, w niej wreszcie powinien prosić o plony swej pracy i dziękować za jej owoce. Świadoma tego uczyniła swoje życie modlitwą pochwalno-dziękczynną na cześć ukochanego Boga.

Edyta Stein przyjęła dosłownie nakaz Pański, by nieustannie się modlić i nigdy nie przestawać (por. 1 Tes 5,17). Rozumiała go jako konieczność częstego przebywania przed Bogiem ukrytym w tabernakulum, ale pojmowała go też głębiej, to znaczy jako potrzebę nieustannego trwania przed Nim przede wszystkim w postawie dziecka.

Wezwanie Chrystusa do nieustannej modlitwy rozumiała zatem najpierw jako wezwanie do przyjęcia postawy dziecka: pełnego zawierzenia, ufności, od-

¹³ *Filozof i karmelitanka*, s. 65.

dania miłującemu Ojcu. Taką postawę, jak mniemała, należy sobie wypracowywać przez całe życie; nie można jej osiąść raz na zawsze, ale trzeba ją stale odnawiać i nieustannie pielęgnować. Najlepszym zaś sposobem na to jest modlitwa ustna, myślna, liturgiczna i osobista. Różne trudne sytuacje życiowe mogą nadszarpnąć zawierzenie i zmniejszyć ufność. Należy więc jak najczęściej łączyć się ze Zbawicielem na modlitwie, by z tego kontaktu czerpać siły na wszystkie okoliczności życia.

Takie rozumienie potrzeby i wagi modlitwy sprawiło, że stała się ona bodaj najbardziej charakterystycznym rysem chrześcijańskiej postawy Edyty Stein. Modlitwa stanowiła jądro jej chrześcijańskiej egzystencji, punkt odniesienia wszelkich jej poczynań i podstawę wszystkich jej prac i wysiłków. Z niej czerpała siły do życia, w niej składała Bogu wszystkie owoce swych działań życiowych. Modlitwa stanowiła zatem dla niej zarówno punkt wyjścia, jak i dojścia do celu we wszystkich jej poczynaniach, w całym jej istnieniu i działaniu.

Postawa modlitewna, pełna zawierzenia i oddania, nie była jej przecież z gruntu obca. Obserwowała ją wszakże w osobie swej matki, która – jak wykazaliśmy wcześniej – bezgranicznie ufała Najwyższemu, zwracała się do Niego ze wszystkimi swoimi sprawami, Jemu zawierzyła i oddała się w opiekę.

Modlitwy chrześcijańskiej Edyta uczyła się w szkole działania Ducha Świętego, od świadków Chrystusa – również od swoich kierowników duchowych.

Ksiądz prałat Schwind był człowiekiem głębokiej modlitwy; szczególnie zaś cenił modlitwę liturgii godzin i tak zachwyił nią Edytę, że ta od chwili nawrócenia nie rozstawała się z brewiarzem. Choć mamy przecucie, że umiłowanie tej formy modlitwy w przypadku Edyty było podyktowane również innymi względami, to rzeczywiście pierwsze impulsy do sięgnięcia po brewiarz kapłański pochodziły od prałata. Potrafił on nie tylko do modlitwy zaprosić, ale i do niej wychować.

On to również stanowił dla Edyty w pierwszych latach jej życia chrześcijańskiego wzór człowieka prawdziwie rozmodlonego i z jego przykładu czerpała inspirację do swoich praktyk modlitewnych. Pociągała ją jego nieugięta wiara w Boże prowadzenie i niezłomna ufność w potęgę ludzkiej modlitwy. Jak ujęła to Edyta: „Niezachwiana była jego ufność w rządy Bożej opatrności i w potęgę modlitwy. Potrafił do niej wychować i przez to nieść pociechę i spokój w sytuacjach, w których wszystkie ludzkie środki zawodziły”¹⁴.

Świadectwo wiary tego świątobliwego kapłana, jego totalne zawierzenie Bogu, niezłomna ufność w słusność Bożych wyroków i potęgę modlitwy, jak również jego roztropne i mądre prowadzenie duchowe sprawiły, że Edyta coraz szerzej otwierała się nie tylko na jego wskazówki, ale przede wszystkim na działanie Bożej łaski w swoim życiu.

Jego opieka nad Edytą, stale pobudzająca ją do głębszego zawierzenia Bogu, poparta przykładem własnego życia, przyniosła obfite owoce w duszy pod-

¹⁴ Tamże, s. 75.

opiecznej. Zaledwie pięć lat po chrzcie, w roku 1927 – w roku śmierci prałata – Edyta napisała wiersz, który doskonale odzwierciedla to wszystko, czego dokonał Bóg również za pośrednictwem księdza prałata Schwinda:

„Pozwól mi Panie ślepo iść drogami, które są Twoje,
Nie chcę rozumieć dokąd mnie wiedziesz,
Wszak jestem dziecko Twoje! Tyś Ojcem mądrości jest,
Również i Ojcem moim w niebie.
Prowadź mnie także pośród nocy,
Prowadź mnie zawsze do siebie”¹⁵.

Taki wiersz, będący jednocześnie modlitwą i hymnem zawierzenia, mogła Edyta napisać tylko z wielkiej miłości do Jego Adresata. To, że autentycznie i całkowicie ukochała przedmiot swojej modlitwy – Boga – widzieli wszyscy, którzy mieli możliwość ujrzeć ją podczas intymnego modlitewnego spotkania z Ukochanym. Jej postawa modlitewna, pełne zaangażowanie i oddanie nikogo nie pozostawiały obojętnym. Wzbudzała podziw wśród obserwatorów, ale i budziła ich sumienia, zmuszając do refleksji nad własnym dynamizmem modlitewnym i skłaniając do zwiększenia własnego modlitewnego zaangażowania.

1. Rola modlitwy adoracji

Zarówno jej modlitwa prywatna, jak i wspólnotowa, adoracja i celebrowanie liturgii budziły zdumienie, czasem zdziwienie, nieraz oburzenie, a bywało że i krytykę. Dla różnych pobożnych osób rozmodlona Edyta była niemal zgorszeniem; jej postawa wydawała się na pierwszy rzut oka nieautentyczna, sztuczna, dewocyjna. Jednak dla tych, którzy znali ją lepiej, było jasne, że nie jest to pusta poza, ale wynik szczerego, głębokiego umiłowania Boga.

Jej długie i częste przebywanie na modlitwie wpływało z potrzeby serca, a nie z chęci zaimponowania czy zaszokowania środowiska. Edyta żyła skupiona w swym wnętrzu, wyciszona i rozmodlona. Potrafiła godzinami trwać na modlitwie i adoracji. Była przy tym tak zatopiona w Bożej obecności, że jej modlitwa miała niezwykłą wymowę: „Jej widok modlącej się w kościele, gdzie i po nabożeństwie klęczała często godzinami, był przejmującym kazaniem. A przy tym była tak prosta, tak naturalna”¹⁶.

Jej rozmodlona sylwetka była rzeczywiście wymownym kazaniem dobitnie przemawiającym do niejednego serca. Ukazywała swym zaangażowaniem jednoznacznie, czym może być modlitwa chrześcijanina, jeśli została podbudowana autentyczną miłością do Chrystusa, i określała jasno, jak można przeżywać ściśle zjednoczenie z Bogiem. Bo to, że jest z Nim zjednoczona, było oczywiste dla wszystkich, którzy ją znali: „Na wszystko, co szlachetne, miała otwarte serce, będąc jednocześnie najgłębiej zjednoczoną z Bogiem”¹⁷.

¹⁵ Za: B. WEIBEL, *Edyta Stein. W okowach miłości*, Warszawa 1997, s. 49.

¹⁶ *Filozof i karmelitanka*, s. 69.

¹⁷ Tamże, s. 67.

Jej zatopienie w modlitwie było dostrzegalne przez każdego obserwatora. Podczas tych licznych chwil miłosego przebywania sam na sam ze Zbawicielem była tak pochłonięta Jego obecnością, że nic nie było w stanie rozproszyć jej uwagi. Jak relacjonuje jedna z jej uczennic: „Miałam okazję widywać ją często w kaplicy Marianum, pogrążoną w modlitwie. Trwała całkowicie zatopiona w Bogu; nic nie było w stanie jej przeszkodzić czy ją rozproszyć”¹⁸.

Korzystała z każdej sposobności do jak najczęstszego przebywania przed Bogiem ukrytym w tabernakulum. Nie zadowalała się wyłącznie godzinami ramowo przeznaczonymi na modlitwę, ale wszystkie swoje wolne chwile przeznaczala na intymny kontakt z Umiłowanym. Korzystała z każdej okazji, by być blisko swego Oblubieńca. „Jeśli przypadkowo miała możliwość wysłuchać trzech Mszy Świętych, widywano ją podczas wszystkich w postawie pełnego uszanowania; nigdy się nie opierała, nigdy nie siedziała. I przy każdej Mszy Świętej z wielkim nabożeństwem śledziła modlitwy kapłana. Także w ciągu dnia wracała do eucharystycznego Zbawiciela”¹⁹.

Co więcej, skracala swój wypoczynek, również nocny, by jak najwięcej czasu przeznaczyć na spotkanie z Chrystusem. Rano ubiegała wszystkich i była zawsze pierwsza w kaplicy, by wykorzystać pierwsze, ciche chwile dnia i porozmawiać z Bogiem w całkowitej samotności, bez świadków, zanim przybędą inni. Matka przeorysza z klasztoru św. Lioby przyznała, że często chodziła do kaplicy wcześniej rano, lecz nigdy nie była tam pierwsza: Edyta Stein zawsze ją uprzedzała.

Bywało i tak, zwłaszcza z okazji wielkich świąt, że Edyta w ogóle nie kładła się spać i trwała na modlitwie całą noc bez późniejszego zmęczenia czy wyczerpania. „Gdy nieco wcześniej przyszedłam do kościoła – relacjonuje siostra urszulanka – ona klęczała jeszcze nieruchomo na tym samym miejscu, co wieczorem; uczestniczyła wraz z nami we Mszy Świętej i odmawiała laudesy. Kiedy ją potem spytałam, czy nie jest zmęczona, odpowiedziała promienna: «Jakże taka noc może zmęczyć?»”²⁰.

Rozmodlona sylwetka Edyty Stein była znana bodaj wszystkim mieszkańcom szkoły klasztornej w Spirze. Uczennice widywały ją codziennie, jak klęczy w chórze na klęczniku. Cała społeczność szkolna wiedziała doskonale o jej umiłowaniu modlitwy oraz o tym, że często całe noce spędza w kościele klasztornym i rano idzie na lekcje bez śniadania, wprost z kościoła.

Samotna modlitwa, wycofanie się na pustynię było czymś, z czego nie potrafiła zrezygnować, co kształtowało jej postawę i stanowiło niewyobrażalne wprost źródło siły i szczęścia. Jej otoczenie wyczuwało to intuicyjnie i wiele z tego również czerpało dla siebie. Obserwacja jej spójnego, spokojnego, zrów-

¹⁸ Tamże, s. 102.

¹⁹ Tamże, s. 96.

²⁰ Tamże, s. 102.

noważonego życia uświadamiała wielu, co może oznaczać harmonia pomiędzy wiarą a postawą życia.

Mimo tak ogromnego zaangażowania w życie modlitwy Edyta Stein nie straciła realnego kontaktu ze światem zewnętrznym. Żyjąc tak głęboko wewnętrznie, nie zasklepiła się jedynie w duchowych przeżyciach, ale ochoczo włączała się w sprawy świata doczesnego, niosąc mu jednocześnie wymiar nadprzyrodzony.

Jej religijność znacznie wykraczała ponad przeciętność, jednakże daleka była od dewocji. Obce jej były formy wydumanej pobożności, opowiadała się zdecydowanie za prostą, jasną i bezproblemową religijnością, wyzutą z wszelkiej przesady i bigoterii.

Jej drugi kierownik duchowy, ojciec Rafał Walzer, twierdził z całą stanowczością, że Edyta Stein była gorącą zwolenniczką pobożności prostolinijnej. Jak zanotował: „Ona była niezwykle prosta: całkiem jasna, przejrzysta dusza, bardzo podatna na każde tchnienie łaski, bez cienia lęku. Słowa o niej mogą prędzej wypaczyć niż ukazać charakter. Pierwsza śmiałaby się z pobożnej przesady swych wielbicieli. Godzinami trwała na modlitwie wchłonięta przez Boga, ale rzadko czuła potrzebę wracać do otrzymanych łask czy mówić o nich choćby z kierownikiem duchowym”²¹.

Swoją postawę modlitewną traktowała jako naturalny wyraz miłości do Teo, którego obrała na swojego Oblubieńca, i nie uważała jej za coś niezwykłego, przesadzonego lub nadzwyczajnego. Nie czuła zatem potrzeby, by ją analizować, badać, oceniać – nawet w rozmowach ze swoim kierownikiem duchowym, którym po śmierci prałata Schwinda został ojciec Rafał Walzer, benedyktyn. Mimo że żadnemu innemu kapłanowi Edyta nie otworzyła tak głęboko swojego wnętrza i żadnemu innemu nie przedstawiła swej duszy z taką szczerością i zaufaniem jak właśnie jemu²², to jednak nawet wobec niego pozostała zamknięta na komentarze co do swej modlitwowej gorliwości.

To, co rozpoczął prałat Schwind, pieczołowicie podjął i skutecznie kontynuował opat Walzer. Przyjaźń z nim, jak również częste uczestnictwo w wielkich uroczystościach klasztoru benedyktyńskiego w Beuron umocniły w Edycie świadomość, uznanie i pełne zrozumienie dla modlitwy Kościoła. Częsty kontakt z opatem oraz częste przebywanie w opactwie Beuron spotęgowały jeszcze rozmówanie w modlitwie, tak że stała się ona zasadniczym rysem jej duchowości. W sposób znamieny określił go jeden z benedyktynów, używając w stosunku do Edyty określenia *Ecclesia orans*.

Kiedy ujrzał ją po raz pierwszy w Beuron, jej postać zrobiła na nim piorunujące wrażenie, „takie, które można porównać tylko z przedstawieniami *Ecclesiae orantis*, jakie znajdują się wśród najstarszych zabytków sztuki kościelnej w katakumbach. Pomijając postawę modlitewną ze wzniesionymi ramionami,

²¹ Tamże, s. 77.

²² Tamże, s. 78.

wszystko w niej przypominało ten wczesnochrześcijański typ. I nie było to moje dziwaczne przeświadczenie. Była ona rzeczywiście typem zanurzonego w do-
czesność, a przecież wyniesionego ponad nią Kościoła, który w swym we-
wnętrznym powiązaniu z Chrystusem nie znał w istocie nic innego jak słowa
Pana²³.

2. Ranga modlitwy liturgicznej

„Modlący się Kościół” – to określenie najlepiej oddaje istotę postawy modli-
tewnej Edyty Stein. Ona rzeczywiście ucieleśniała modlitwę Kościoła, obie
jej formy: osobistą i wspólnotową. Modlitwa osobista była bardzo bliska
jej sercu, ale i modlitwę liturgiczną ceniła niezmiernie wysoko, przede wszyst-
kim dlatego, że w niej w sposób szczególnie żyje i działa Chrystus.

„W liturgii Chrystus żyje na inny jeszcze sposób aniżeli w ludziach, którzy
Mu służą. Jest ona modlitwą Kościoła, w której modli się tak, jak to czynił
na ziemi, słowami Psalmów. Jest ona też wielką pamiątką Jego życia, które-
go wydarzenia ciągle na nowo rozgrywają się przed nami w tej wielkiej
dramie całego świata, czyli w roku kościelnym. Kto uczestniczy w modli-
twie Kościoła i kogo porwie jej nieprzemijająca melodia, ten zostaje wcią-
gnięty w życie Chrystusa i wyniesiony ponad samego siebie²⁴.”

Pieczęłowicie pielegnowała zatem obie formy modlitwy, doceniając wartość
zarówno jednej, jak i drugiej. Wiele godzin spędzała na modlitwie indywidual-
nej, na intymnej rozmowie z Oblubieńcem, ale wysoko stawiała również rangę
modlitwy liturgicznej i daleka była od porównywania, przeciwstawiania i kon-
frontowania jednej z drugą.

Obie formy uznawała za równie ważne i pożyteczne, dlatego uważała za nie-
stosowne i dalece chybione nasilające się w latach trzydziestych XX wieku
tendencje skłaniające się ku przeciwstawianiu modlitwie osobistej, uważanej
za subiektywną, modlitwę liturgiczną, postrzeganą jako obiektywną. Swoją
postawą akcentującą potrzebę zarówno indywidualnej, jak i wspólnotowej for-
my modlitwy włączyła się w dyskusję dotyczącą ważności, wartości i rangi
modlitwy osobistej.

W dobie prężnie rozwijającego się ruchu liturgicznego zajęła rozsądne, wy-
ważone stanowisko, dostrzegając niebezpieczeństwo wypływające z pochopnej
pokusy przeakcentowania wagi modlitwy liturgicznej i wynikającej z tego po-
wodu jednostronności modlitewnej. Według niej entuzjazm dla rozwijającego
się ruchu liturgicznego groził utratą szacunku dla cichej modlitwy serca, dlatego
zareagowała stanowczo wobec takiego niebezpieczeństwa, twierdząc, że każda
modlitwa jest modlitwą Kościoła, przez każdą bowiem modlitwę dokonuje się
coś zasadniczego w Kościele²⁵.

²³ Tamże, s. 79.

²⁴ Za: B. WEIBEL, *Edyta Stein. W okowach miłości*, dz. cyt., s. 51.

²⁵ *Filozof i karmelitanka*, s. 79.

Edyta stała niezmiennie na stanowisku, że modlitwa musi być zrównoważona: nie może ograniczać się tylko do jednej formy, nie może zacieśniać się wyłącznie do cichej modlitwy prywatnej, ale musi dopełniać się modlitwą wspólnotową. Obie mają się wzajemnie uzupełniać, wzbogacać. Modlitwa liturgiczna winna mieć swoje przedłużenie w osobistym kontakcie z Bogiem, ale i indywidualne z Nim spotkania muszą mieć swój finał także w liturgii. Przenoszenie wydarzeń liturgicznych do osobistego życia, włączanie ich do prywatnych dziejów jednostki, przeżywanie ich i kontemplacja w modlitwie prywatnej jest jednym z warunków postępu duchowego. Niewiele warta byłaby modlitwa Kościoła, gdyby jego członkowie nie pogłębiali jej w intymnym przebywaniu ze Stwórcą.

Niezwykle istotna jest zatem równowaga pomiędzy modlitwą indywidualną i wspólnotową, zmierza ona bowiem do niezbędnej i pożądanej harmonii duchowej człowieka. Owa harmonia zbliża do Boga, a wynikiem coraz ściślejszego zbliżania się do Niego jest pragnienie jedności z Jego Osobą, które wyraża się w oddaniu Mu swej woli, myśli, czynów, pragnień – w oddaniu Mu siebie. Takie oddanie się Bogu i zjednoczenie z Nim jest według Edyty Stein najwyższym osiągalnym przez człowieka stopniem modlitwy: „Bezgraniczne miłosne oddanie się Bogu i w odpowiedzi na nie oddanie się Boga duszy, pełne i trwałe zjednoczenie, to najwyższy osiągalny przez nas wzlot serca, najwyższy stopień modlitwy. Dusze, które go osiągnęły, są naprawdę sercem Kościoła”²⁶.

Edyta Stein, jak wynika z relacji obserwatorów jej życia oraz poczynionych przez nią zapisków, zmierzała wytrwale do pełnego i trwałego zjednoczenia z Bogiem. Drogą do tego była modlitwa i wypływająca z niej postawa życiowa, pełna oddania i zawierzenia. Modlitwa nigdy nie stanowiła dla niej ciężaru, ale raczej źródło sił witalnych i punkt odniesienia dla wszystkich spraw codziennych.

Jednocześnie modlitwa była czymś więcej niż wypowiedaniem słów, więcej niż rozmową z Bogiem. Była nieustannym przebywaniem osoby kochającej w obecności Osoby, która miłuje ponad wszystko. W tej obecności Edyta chciała stale trwać, gdy przebywała w kościele, ale również i wtedy, gdy była poza świątynią. Wówczas mogła się modlić nie tyle słowami, co wszystkimi swoimi dobrymi działaniami. Modlitwy zatem nie pojmowała jedynie na poziomie wewnętrznych poruszeń, ale konkretnych czynów.

Rozumiała, że życie chrześcijańskie musi być wypełnione modlitwą, ale musi ona przynosić owoce w postaci określonych uczynków, ma ona pobudzać do działania. Nie ma wiary bez modlitwy, ale nie ma także wiary bez działania, bez świadectwa, bez uczynków. Obok *contemplatio* musi być *actio* i każdy chrześcijanin powinien starać się zachowywać w tym względzie zdrową równowagę. Niemodlący się chrześcijanin to żaden chrześcijanin, lecz i bierny chrześcijanin to marny chrześcijanin. Pismo Święte mówi wyraźnie, że wiara bez uczynków jest martwa (por. Jk 2,17).

²⁶ Tamże, s. 80.

Wiara ma przenikać życie, tj. ma wyznaczać jego rytm, kierunek, ma ukazywać sens i wytyczać pole działania. Nie jest ona rzeczywistością zewnętrzną w stosunku do życia człowieka, przeciwnie, ma stanowić jego najbardziej wewnętrzny wymiar, ma być jego fundamentem i kamieniem węgielnym. Według Edyty Stein: „Religia nie ogranicza się do jakiegoś cichego kącika czy kilku świątecznych godzin; [...] ona musi stać się korzeniem i fundamentem całego życia. Nie jedynie dla nielicznych wybranych, lecz dla każdego prawdziwego chrześcijanina”²⁷.

Wiara i życie muszą stanowić harmonijną jedność i wzajemnie się przenikać. Temu założeniu Edyta Stein była wierna do końca życia, starając się zachować równowagę między modlitwą i pracą. Swoje obowiązki zawsze podejmowała solidnie, dbając o to, by były one przedłużeniem modlitwy. Chciała oddawać Bogu cześć nie tylko przez modlitwę ustną, ale także przez swoje życie, przez wszystko, co czyniła. Całe jej życie miało być wyrazem uwielbienia dla Tego, który nadał sens jej życiu, który sprawił, że jej egzystencja nabrała głębszego znaczenia. Wiara i religia stały się trzonem jej życia i musiało to znaleźć swoje odzwierciedlenie w jej postępowaniu. Wszystko, co robiła, miało być przepojone duchem wiary i rzeczywistością, jak wskazują świadectwa tych, którzy poznali Edytę osobiście, jej postawa życiowa była na wskroś przeniknięta Bogiem.

III. NAUCZYCIELU DOBRY, CO MAM CZYNIĆ?

Po przyjęciu chrztu chciała być autentyczną, wierną chrześcijanką, głównie dlatego, że niezwykle mocno ukochała Chrystusa. Pragnieniem jej serca było oddanie się Umiłowanemu przez śluby zakonne, jednak kiedy nie było jej to dane, starała się robić wszystko, by stać się godną miana uczennicy Chrystusa. Łączyła się z Nim w modlitwie, jak również przez wszystkie swoje poczynania.

Wszystkie swoje życiowe działania podejmowała w duchu służby i miłości. Pragnęła w ten sposób ukazywać swoją miłość i cześć Bogu, w którym rozpoznała miłość, prawdę, sens i fundament swojego życia. Za radą swojego kierownika duchowego udała się do Spiry, gdzie miała podjąć pracę nauczycielki języka niemieckiego. Swoje nowe zadanie podjęła bardzo sumiennie i z pełnym zaangażowaniem, rozumiejąc je jako służbę Bogu i wyraz swojej miłości do Niego.

1. Postawa pedagogiczna dr Stein

Celem jej działalności pedagogicznej był harmonijny rozwój osobowości uczennic, nakierowany na właściwy wybór zawodu i życiowego powołania. Oczywiście za ideał wychowania uważała wychowanie młodzieży w duchu Chrystusowym, tak by uczennice po opuszczeniu szkoły mogły i potrafiły czerpać z wiary siłę do przetrwania nieuchronnych życiowych kryzysów. Do osią-

²⁷ List z 12 II 1928 r. do s. Kaliksty Kopf OP, art. cyt., s. 73.

gnięcia tej umiejętności potrzebna jest właściwa formacja nauczycielek i przykład ich własnego życia, zakorzenionego mocno w Chrystusie, będącego świadectwem wyznawanych wartości i pielęgnowanych ideałów: „Jest rzeczą najważniejszą, aby nauczycielki naprawdę miały w sobie ducha Chrystusowego i wcieliły go w życie. A oprócz tego muszą znać życie, w które mają wprowadzać dziewczęta. W przeciwnym razie grozi nam wielkie niebezpieczeństwo, że dziewczęta powiedzą sobie: siostry nie mają pojęcia o świecie, nie były w stanie przygotować nas do rozwiązywania problemów, które teraz stoją przed nami. I wtedy wszystko wyrzucą za burtę jako bezużyteczny balast”²⁸.

Edyta Stein miała zatem świadomość, że słowa, owszem, uczą, ale to przykłady pociągają oraz że aby być wiarygodnym, trzeba samemu wierzyć i wypełniać to, czego się naucza. Pedagogzy stają się przekonujący nie dzięki abstrakcyjnej wiedzy i mądrym pouczeniom, ale dzięki swemu wiarygodnemu świadectwu. Dzieci w szkole – pisała – potrzebują nie tylko tego, co mamy, ale także tego, czym jesteśmy²⁹, i ta dewiza przyświecała całej jej pracy dydaktyczno-wychowawczej.

Będąc nauczycielką naturalną, prostolinijną, autentyczną i wiarygodną w swoich działaniach, szybko pozyskała sobie sympatię i uznanie uczennic, które obserwując spójność jej życia z wyznawanymi zasadami, otwierały się niezwykle szeroko na promienie jej oddziaływania. Jak wspomina jedna z nich: „Jej działalność dydaktyczna i pedagogiczna była bardzo owocna. Szybko pozyskała sobie serca uczennic. Dla nas wszystkich była promiennym przykładem, który jeszcze dziś wywiera swój wpływ. Prosta, skromna, naturalna, kroczyła cicha i niezauważona spokojną drogą swych obowiązków, zawsze jednakoż życzliwa i otwarta dla wszystkich, którzy szukali jej pomocy”³⁰.

Wydaje się, że jej autentyzm, naturalność i bezpretensjonalność były tym właśnie, co najbardziej zjednywało serca młodych dziewcząt. Zaufanie i oddanie, jakim ją darzono, wpływało stąd, że to ona pierwsza okazywała im swą bliskość i zaufanie. Była do ich dyspozycji zawsze, gdy jej potrzebowały, wychodząc z założenia, że to ona jest dla uczennic, a nie one dla niej. Ponadto kierowała się zasadą, że potrzeby bliźniego przewyższają jakąkolwiek własną konieczność, i była gotowa do niesienia pomocy czy po prostu ofiarowywania swego czasu, zawsze gdy następowała taka konieczność: „Co się tyczy stosunku do ludzi, to duchowe potrzeby bliźniego znoszą wszystkie przykazania. Wszystko, co poza tym czynimy, jest środkiem do celu; miłość natomiast jest sama celem, bo Bóg jest Miłością”³¹.

Miłość zatem była tym, co definiowało jej stosunek do ludzi. Wychodziła z założenia, że nie można kochać Tego, którego się nie widzi, nie kochając tych,

²⁸ *Filozof i karmelitanka*, s. 65-66.

²⁹ Za: CH. FELDMANN, *Cena miłości. Edyta Stein – Żydówka, filozof, zakonnica*, Warszawa 1998, s. 58.

³⁰ *Filozof i karmelitanka*, s. 65.

³¹ Tamże.

których się widzi (por. 1 J 4,20-21). Rozciągając swoją miłość do Boga na ludzi, dzieliła się z nimi tym, co miała najlepszego i najcenniejszego: swoją wiedzę, zdolnościami, umiejętnościami, a także swym czasem, swą obecnością, uwagą, zaangażowaniem.

Uczennice z łatwością wyczuwały, że jej stosunek do nich jest przepelniony autentyczną miłością i troską. Młodzi ludzie są ogromnie wyczuleni na autentyzm starszych, nie jest łatwo zwieść ich pozorami zainteresowania ich sprawami, udawanym zrozumieniem ich problemów i nieszczerym oddaniem dla ich spraw. Postawa fałszywej troski prędko bywa uchwycona przez młode serca i zdemaskowana. Nieszybko udaje się ponownie zdobyć zawiedzione zaufanie.

W postawie Edyty Stein wobec uczennic nigdy nie dało się wyczuć fałszu, obłudy, sztuczności. Nie spotkano się u niej z reakcją niechęci, niezrozumienia, pogardy czy odrzucenia. Uczennice z niezawodną pewnością wiedziały, że zawsze mogą się zwrócić do dr Stein o pomoc i nie będą pozostawione bez wsparcia. Wiedziały, że mogą jej powierzyć nie tylko problemy największej wagi, ale także i sprawy mniej ważne, ale nurtujące ich młode serca i umysły. Jedna z dziewcząt tak pisze: „Jako uczennica miałam do niej wielkie zaufanie. Swoje osobiste poglądy i najgłębsze uczucia mogłam bez zastrzeżeń wyrazić w pracach, które trafiały tylko do jej rąk. Miałam głębokie przekonanie, że tu mogę wszystko powiedzieć szczerze i otwarcie, nie obawiając się, że nie będę zrozumiana”³².

Otwartość i zrozumienie dla problemów i zmagañ duchowych młodych ludzi wypływało na pewno z jej dojrzałości, pogłębionej historią własnego życia, naznaczoną niejednym samotnym zmaganiem i wieloma walkami duchowymi. Z praktyki własnego życia wiedziała, że nikogo nie można do niczego przekonać na siłę, nie można nikomu kazać wierzyć w Boga, nakazać być dobrym, uczciwym, szlachetnym. To, co można, to być świadkiem tego, w co się wierzy, komu się ufa, na czym się buduje życie.

Edyta wiedziała z własnego doświadczenia, jak wielką moc dla poszukującego ma świadectwo tych, którzy już znaleźli, dlatego sama znalazłszy to, co było przedmiotem poszukiwań wielu młodych serc, chciała być świadkiem, przykładem, drogowskazem wskazującym na Tego, któremu warto uwierzyć i zaufać.

Starła się to robić delikatnie, subtelnie, niepostrzeżenie. Na pewno nie korzystała z przeciwicznych standardów zachowań, stosowanych taśmowo według utartych schematów, obliczonych na szybki efekt. Do każdego podchodziła indywidualnie, ale metodę oddziaływania stosowała jedną: własny przykład. Starła się przede wszystkim o coraz większą jedność z Bogiem, o wierność dokonanym wyborom i o autentyzm, a to samo przez się miało dużą moc oddziaływania. Opinie jej uczennic są w tym względzie jednoznaczne: „Pani doktor dawała nam lekcje niemieckiego. W rzeczywistości dawała nam wszystko.

³² CH. FELDMANN, *Cena miłości...*, dz. cyt., s. 59.

Byłyśmy bardzo młode, ale czaru jej osobowości nie zapomniła żadna z nas. Codziennie widywałyśmy jak w czasie Mszy Świętej klęczą w kościele z przodu, w chórze, na klęczniku. Wtedy rozumiałyśmy trochę, co to znaczy zespolić w jedno wiarę i życie osobiste”³³.

Najbardziej wyraźnym znakiem tej jedności był jej spokój, opanowanie i niezachwiana równowaga emocjonalna. Harmonia między wiarą a postawą życiową ukazywała wszystkie jej duchowe zalety; jej wartości naturalne, moralne i religijne tworzyły spójną całość, czyniąc z Edyty typ człowieczeństwa o największym wymiarze: „Pani doktor była człowiekiem w pełnym tego słowa znaczeniu; nie było w niej nic skarłowaciałego, nic skrytego. Właściwości naturalne, religijne i moralne łączyły się w niej w doskonałą harmonię”³⁴.

Dzięki zgodności życia z wyznawanymi wartościami Edyta była niezrównanym wzorem do naśladowania dla młodych dziewcząt. To, że przekazywała określoną wiedzę, było często faktem drugorzędnym w całej jej działalności pedagogicznej. Była wysoko wykwalifikowana i doskonale przygotowana do przekazywania solidnej wiedzy, jednak to, co najbardziej zapadło w serca i umysły młodych dziewcząt, to nie była wiedza, ale jej osobowość: jej jasność, przejrzystość, wyrazistość, dobroć, opanowanie, spokój. Wszystko to sprawiało, że oddziaływała przez samo to, że była. Jak twierdzi jedna z dziewcząt: „Dla nas w owym krytycznym okresie życia była ona wzorem przez samą swą postawę. Nie potrafiłabym przytoczyć żadnej jej wypowiedzi – nie dlatego, że żadna nie utrwaliła się w pamięci, lecz dlatego, że pani doktor była osobą cichą i milczącą, która prowadziła nas przez samo swoje bycie”³⁵.

Edyta Stein miała zatem głęboką świadomość tego, że oddziałuje się także osobowością i sposobem życia, a nie tylko przekazywaniem informacji czy wiedzy. Wiedziała, że chcąc mieć posłuch i poważanie wśród uczennic, musi być dla nich autorytetem: owszem, może błyszczeć i zadziwiać inteligencją, wiedzą, erudycją czy rozległością horyzontów zainteresowań, ale w pamięci i sercach ludzi pozostanie dzięki temu, kim jest i co sobą reprezentuje.

Była więc dla swoich uczennic nauczycielką szkolną, kompetentnie przekazującą wiedzę i umiejętności, ale była także nauczycielką życia, swoją postawą życiową potwierdzającą przekazywane wartości. Właściwie nie musiała wiele mówić, gdyż jej postawa wyrażała jasno to wszystko, co mogłyby powiedzieć słowa. Całym swoim byciem porywała młode serca, wskazując niezłomnie na prawdziwy cel ludzkiego życia. Jak wyznała jedna z jej studentek: „Bez słów, jedynie przez swoją osobowość i wszystko, co z niej promieniowało, była dla mnie drogowskazem nie tylko w moich studiach, lecz także we wszystkich moich wewnętrznych poczynaniach”³⁶.

³³ *Filozof i karmelitanka*, s. 67.

³⁴ Tamże, s. 69.

³⁵ Tamże, s. 67.

³⁶ Tamże, s. 69.

Charakterystyczne jest to, że będąc osobą wielce podziwianą i prawdziwie kochaną przez uczennice i studentki, wcale nie była dla nich pobłażliwa. Rozumiała rozterki wieku młodzieńczego, zauważała je, pomagała je usunąć, nie będąc przy tym jednak zbyt łagodna. Była, owszem, wyrozumiała, ale i wymagająca. Oczekiwała od dziewcząt solidnej pracy, porządnego wysiłku i rzetelnej nauki. Oceniała jednak z dobrocią i sprawiedliwością. Łącząc wysokie wymagania z adekwatną, sprawiedliwą oceną, zyskała wśród dziewcząt szacunek i poważanie. Mimo że ich wypracowania poprawiała niezwykle surowo i starannie, to jednak „omawianie ich na lekcji było nadzwyczaj pouczające, interesujące, sięgające aż do najmniejszych drobiazgów, ale nie było przy tym małostkowe i nikt nie czuł się nigdy urażony czy skompromitowany³⁷. Co więcej, „krytykując, była idealnym zespoleniem dobroci i sprawiedliwości”³⁸.

Takie podejście pedagogiczne skutkowało ogromnym uznaniem, połączonym z sympatią i szacunkiem. Nie dziwi zatem powszechna opinia panująca wśród uczennic, że dr Stein nie tylko była lubiana, ale także „uważana za najmądrzejszą, najsprawiedliwszą i najlepszą nauczycielkę w szkole”³⁹.

Edyta była postrzegana za najmądrzejszą i najlepszą nauczycielkę, choć wcale nie pobłażliwą i uległą; raczej konkretną i wysoko stawiającą poprzeczkę wymagań. Kierunek jej wychowania można określić choćby na podstawie tematów wypracowań, jakie zadawała do przygotowania: „*Najpierw myśleć, potem działać; Charakter to przeznaczenie człowieka; Nie jestem przemądrzałą księżką, lecz człowiekiem z jego udrami*”⁴⁰. Takie zagadnienia na pewno wymagały głębokiego przemyślenia i pewnego wysiłku intelektualnego, ale zmuszały również do postawienia pewnej oceny moralnej. Nie były to standardowe tematy, powielane z roku na rok. Były raczej dostosowane do problemów i bolączek ówczesnej młodzieży i miały za zadanie poruszyć od wewnątrz. Wymagały nie tylko wysiłku intelektualnego, ale domagały się przede wszystkim zajęcia konkretnego stanowiska i przewartościowania własnej postawy moralnej. Takie działanie doktor Stein niewątpliwie kształtowało umysły dziewcząt i formowało ich osobowość.

Reasumując, możemy wnioskować, że zarówno postawa życiowa Edyty Stein, spójnie współgrająca z wyznawanymi przez nią wartościami, jak i nakładane przez nią wymagania, współbrzmiające ze stylem i priorytetami jej życia, trwale rzeźbiły charaktery i postawy młodych dziewcząt. Przebywanie w jej towarzystwie budowało, uszlachetniało, pociągało wzwyż i czyniło lepszym. „Przy niej czuło się zanurzonym w atmosferze szlachetności, wzniosłości, która po prostu dźwigała wzwyż”⁴¹.

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże, s. 67.

³⁹ Tamże, s. 68.

⁴⁰ Tamże, s. 67.

⁴¹ Tamże, s. 69.

Zdumiewała, ale i wywoływała podziw jej „wzniosłość ducha”⁴², jeszcze bardziej jednak jej skromność i życzliwość dla wszystkich. Często – choć w sposób zupełnie niezawiniony – budowała dystans między sobą a swoimi uczennicami właśnie przez to, że „była zbyt mądra i zbyt wybitna”⁴³. Mimo to, a może dzięki temu „wszystkie żywiłyśmy zupełnie swoisty dla niej respekt”⁴⁴, który nie stanowił jednak bariery uniemożliwiającej zbliżenie się do niej. Wręcz przeciwnie, pobudzał do większej pracy nad sobą i do nieustannego rozwoju.

2. Siła osobowości Edyty

Wszystkie osoby, które miały kontakt z Edytą Stein, wskazywały na niezwykłość jej osobowości. Jakkolwiek była bardzo mądra, posiadała ogromną wiedzę, intelektualnie zaś przewyższała znaczną większość swoich znajomych, to jednak nigdy się nie wywyższała, nie puszyła, nie zaznaczała swej wielkości. Miała raczej zwyczaj wycofywania się, schodzenia na dalszy plan.

Jednak siła jej charakteru i moc jej dobroci promieniowała od niej niezależnie od jej woli. Każdy, kto poznał ją bliżej, był zauroczony jej osobowością i urzeczony przymiotami jej charakteru. Oto jakie świadectwo wydała o niej hrabina Maria Theresia von Bissingen, która poznała Edytę w Monasterze: „Była niewypowiedzianie skromna – tak że zaledwie dostrzegało się jej obecność. Nigdy nie wysuwała się na pierwsze miejsce, zawsze usuwała się w cień. A jednak człowiek czuł się od razu jakby urzeczony jej wielką świętością, która promieniowała z jej cichej postaci”⁴⁵.

Na pierwszy rzut oka jej postać nie budziła zainteresowania. Była drobna, niepozorna, niezdradzająca swym wyglądem niczego szczególnego. Jednak baczniejsze przyjrzenie się jej sylwetce, wychodzące poza płytką, powierzchowną ocenę jej wyglądu zewnętrznego, przynosiło zaskoczenie. Bo oto „z jej postaci promieniowała skoncentrowana siła. Jaśniała w niej jakaś wewnętrzna powściągliwość, właściwa niewielu ludziom, którzy prowadzą bogate duchowe życie wewnętrzne, kształtowane zarazem przez dyscyplinę duchową i doskonałe opanowanie siebie”⁴⁶.

Jedna ze studentek odnotowała, że jej postępowanie cechowała cudowna harmonia: zawsze była jednakowo dobra, miła i skromna⁴⁷.

Zdaje się zdumiewać, że osoba o takim formacie intelektualnym i duchowym mogła być tak niezwykle skromna i cicha. Maria Schaffer podkreśla, że to właśnie te cechy podziwiała w postawie Edyty Stein najbardziej: „W owym

⁴² Tamże, s. 68.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Tamże, s. 89.

⁴⁶ Tamże, s. 95.

⁴⁷ Por. tamże.

czasie znajdowałam się pod wielkim urokiem jej jasnej, prostej, tak całkowicie bezpretensjonalnej osobowości”⁴⁸.

Podobną ocenę wystawia jej inna studentka Edyty Stein: „W miłym i uderzająco skromnym sposobie, w jaki odpowiedziała na moje pozdrowienie, wyrażała się cała postawa duszy, w której pokora i godność zespoliły się w pojęciu człowieczeństwa”⁴⁹.

Tylko chyba naprawdę wielcy ludzie – wielcy przede wszystkim duchem – cechują się prawdziwą prostotą i skromnością, wypływającą z przekonania, że nie są twórcami swych talentów, lecz zostali nimi jedynie obdarowani dla służby innym.

Koleżanka Edyty, także nauczycielka, przyznaje, że i ona pozostawała pod ogromnym wrażeniem jej prostego, skromnego, bezpretensjonalnego sposobu życia. Chociaż Edyta Stein „dalece przewyższała wszystkich wykładowców bystrością umysłu, rozległością wykształcenia i zdecydowaną postawą wewnętrzną”⁵⁰ oraz w porównaniu z wszystkimi, którzy z nią pracowali, „reprezentowała bezwzględnie wyższą skalę wartości”⁵¹, to jednak tym, co zawsze zaskakiwało ludzi, była jej naturalność i prostolinijność, i „zawsze głębokie wrażenie wywierała jej prostota i bezpośredniość”⁵².

Swoistym podsumowaniem przedstawionych opinii na temat Edyty Stein będzie świadectwo jej wieloletniego spowiednika i kierownika duchowego, o. Rafała Walzera. On, który poznał ją dogłębnie, nie tylko przez zewnętrzne obserwacje, ale przede wszystkim przez badanie jej duszy, scharakteryzował jej postać jako osobowość niezwykłą, ponadprzeciętną, jako jedną z największych kobiet naszych czasów, w której wielkość umysłu łączyła się harmonijnie z wielkością serca⁵³. „Rzadko spotykałem dusze, które skupiały w sobie tak liczne i wzniosłe przymioty. A przy tym była ona uosobieniem prostoty i naturalności. Pozostała w pełni kobietą o subtelnej, owszem, macierzyńskiej wrażliwości, nie chcąc jednak stać się niczyją matką. Obdarowana mistycznie w prawdziwym tego słowa znaczeniu, nie miała w sobie nawet pozorów sztuczności czy wyniosłości. Była prosta z prostymi, a uczona z uczonymi, bez jakiegokolwiek wyższości; szukająca z szukającymi, a chciałoby się niemal dodać: grzeszna z grzesznymi”⁵⁴.

Nie ma zatem wątpliwości, że kiedy mawiano o niej, że stanowiła dla wszystkich wzór „najczystsze­go, najszlachetniejszego człowieczeństwa

⁴⁸ Tamże, s. 90.

⁴⁹ Tamże, s. 95.

⁵⁰ Tamże, s. 102.

⁵¹ Tamże.

⁵² Tamże, s. 101.

⁵³ Por. tamże, s. 77.

⁵⁴ Tamże.

i postawy wypływającej z głęboko chrześcijańskich przekonań⁵⁵, to na pewno było to konsekwencją jej fundamentalnego wyboru dokonanego latem 1921 roku.

Bez wątpienia również Pawłowe słowa: „Już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2,20), nie były w jej przypadku cczą gadaniną, ale programem życiowym realizowanym wiernie każdego dnia. Oto bowiem cały swój byt skoncentrowała wokół modlitwy i pracy, którą traktowała zresztą jako przedłużenie tej pierwszej.

Jej codzienny, pełen radości i miłości kontakt z Chrystusem przynosił owoce nie tylko jej samej, ale obdarowywał innych, być może tak samo skutecznie jak i ją. Eucharystyczny Zbawiciel, przed którym trwała najradośniej i najbardziej ochoczo, przemieniał nie tylko jej serce, ale i wpływał także na tych, którzy obserwowali jej życie oraz jej poczynania. Te wszystkie cechy, którymi wręcz promieniowała, wzbogacały nie tylko Edytę, ale obfitowały w przemianę wielu innych młodych serc, które zachwyciły się postawą dr Stein.

Zapewne takimi przymiotami, jak skromność, prostolinijność, bezpretensjonalność, dobroć, naturalność, charakteryzuje się wielu ludzi, niekoniecznie wierzących, i być może Edyta Stein byłaby taką osobą nawet wtedy, gdyby nie spotkała Chrystusa, jednak śmiemy twierdzić, że to miłość Chrystusa i miłość do Chrystusa sprawiła, że zalety te ujawniły się i miały niemal rażącą siłę oddziaływania. Trzeba było je zatem w tej pracy ukazać, gdyż bez nich przedstawienie sylwetki Edyty byłoby niepełne. Były one tym bardziej warte zaprezentowania, że stanowiły owoc głębokiego zjednoczenia z Chrystusem i jej niezachwianej miłości do Niego.

IV. POSTAWA CZYNNEJ MIŁOŚCI BLIŻNIEGO

Spotkanie z Chrystusem zaowocowało przemianą postawy życiowej Edyty Stein, wyrażającą się zmianą hierarchii wartości, na szczycie której postawiła nie wiedzę, lecz Boga. Stając się chrześcijanką, za cel swojego życia, jego sens i motyw przewodni uznała stałe wzrastanie w miłości do Boga. Bóg jest Miłością (1 J 4,16), toteż miłość jest podstawą całej ludzkiej egzystencji, podstawą chrześcijaństwa.

Miłosne oddanie się Boga człowiekowi, przy jednoczesnym oddaniu się człowieka Bogu, stanowi sens i wartość chrześcijańskiej religii. Wzajemne bycie dla siebie Boga i człowieka pokazuje jednocześnie temu ostatniemu konieczność bycia dla innych. Im bardziej ktoś ukochał Boga, im bardziej godzi się na to, by Bóg zmieniał kierunek jego dążeń, tym bliżej jest Boga i bliźnich. Chrystusowe nowe przykazanie (por. J 15,12) jest dla chrześcijanina wyznacznikiem miłości i sprawdzianem miary jego miłości do Boga. Nie można bowiem

⁵⁵ Por. tamże, s. 96.

kochać Boga, którego się nie widzi, nie kochając człowieka, którego się widzi (por. 1 J 4,20-21).

Dla Edyty Stein prawda ta była oczywista. Wychodziła z założenia, że dla chrześcijanina żaden człowiek nie jest obcy, każdy jest zawsze „bliźnim i nie ma znaczenia, czy jest on nam bliski, czy nie. [...] Miłość Chrystusa nigdy się nie kończy. [...] Jeśli Jego miłość naprawdę żyje w nas, powinniśmy robić to, co On: wyruszyć na poszukiwanie zagubionej owcy”⁵⁶.

Doktor Stein stosowała się do tej zasady bardzo sumiennie i nieustraszenie wyruszała w drogę, by ratować zagubionych, identyfikując ich nie tylko w gronie swoich znajomych, ale znajdując ich także wśród obcych. Swoim zasięgiem ogarniała ludzi zupełnie nieznanymi, którzy znajdowali się aktualnie w potrzebie. Pobudzona miłością Chrystusa nie mogła zamknąć się na sobie i swoich potrzebach, nie chciała też ograniczyć się tylko do swojego fachu i tam możliwie jak najowocniej służyć, lecz wychodziła poza kręgi swoich zajęć i obowiązków i aktywnie udzielała się jako działaczka społeczna. Wierna słowom Pisma Świętego starała się mieć na oku nie tylko swoje własne sprawy, ale też i innych (por. Flp 2,4).

W tym celu gromadziła adresy ludzi żyjących w nędzy, pisała listy z prośbą o pomoc, pośredniczyła w jej rozdzielaniu, sama wreszcie przygotowywała i roznosiła paczki. „Przed Bożym Narodzeniem zapraszała do siebie wiele osób. Dla każdego, kto w jakikolwiek sposób był z nią związany, przygotowywała niespodziankę. A ileż to wielkich paczek wędrowało potajemnie do miasta dla biednych! Jak zdobywała ich adresy!”⁵⁷.

Była ogromnie wrażliwa na biedę i niedostatek innych. Jej miłość do ludzi ubogich była tak samo radykalna jak miłość do Chrystusa. Nie dość, że sama żyła bardzo skromnie, to jeszcze przy każdej okazji, jaka się nadarzyła, oddawała wszystko, co jej zbywało, po to, by obdarować innych. Pamiętała bowiem, że wielkim zyskiem jest pobożność wraz z poprzestawianiem na tym, co wystarczy (1 Tm 6,6).

Pewna zakonnica z Monasteru wspomina: „Nadeszła owa tak bardzo mroźna zima 1932 roku. Pewnego dnia rozmawiałymy o nędznych warunkach życia pewnej znanej mi wioski, która była bardzo oddalona od kościoła. Ale zła pogoda i znaczna odległość nie powstrzymały tamtych ludzi od pilnego uczęszczania na nabożeństwa. Wkrótce potem pani doktor przyszła do mnie z naręczem ciepłej odzieży i bielizny i prosiła mnie, bym zechciała posłać te rzeczy potrzebującym z owej wsi. Gdy jej perswadowałam, że przy tej zimie powinna pomyśleć też o sobie, powiedziała, że bez tych rzeczy może się łatwo obejść; powinnam je wysłać biednym – co też uczyniłam”⁵⁸.

⁵⁶ E. STEIN, *Z własnej głębi. Pisma różne*, Kraków 1978, s. 66.

⁵⁷ *Filozof i karmelitanka*, s. 69.

⁵⁸ Tamże, s. 102.

Nie tylko jednak tak znamienne gesty charakteryzowały jej postępowanie. Spieszyła z pomocą wszędzie tam, gdzie zachodziła choćby niewielka potrzeba, gdzie mogła ofiarować choćby mały drobiazg, przynoszący małą iskierkę radości obdarowanemu. Kiedy na przykład w czasie owocowania truskawek biedniejsze studentki nie mogły sobie pozwolić na ich zakup, Edyta i tu znajdowała rozwiązanie: „Po południu – relacjonuje jedna ze studentek – ktoś zapukał do naszych drzwi. Niczego się nie domyślając, podeszłam i otworzyłam; przed nimi stała Edyta Stein z miską pełną truskawek, która śmiejąc się, podała mi je i znikła. Helena i ja, siedząc na brzegu łóżka, spałaszowałyśmy te naprawdę drogie owoce ze wzruszeniem, a nawet niemal z nabożeństwem”⁵⁹.

Edyta nie lekceważyła żadnej okazji do pomocy bliźniemu czy choćby do sprawienia mu najmniejszej przyjemności. Trwała nieustannie w gotowości udzielania wsparcia, wyczulona na potrzeby i braki innych, niosła też dobroć wszędzie tam, gdzie była potrzebna. „Nie byłam jeszcze jej uczennicą, gdy leżałam chora blisko jej pokoju. Tylko siostrze pielęgniarce wolno było wchodzić do mnie. Pani doktor odwiedzała mnie jednak i przynosiła mi do czytania Św. *Alojzego* Meschela i nieśmiertelnego *Nicponia* Eichendorfa. W czasie pierwszej wycieczki miałam szczęście siedzieć naprzeciw niej. Obierała pomarańczę i poczęstowała mnie bardzo życzliwie połową”⁶⁰.

Jej miłość do bliźniego, która przejawiała się w najmniejszych nawet gestach, była rezultatem głębokiej miłości do Zbawiciela; ona to właśnie budowała jej relacje z ludźmi, spośród których każdy był jej bliźnim. A skoro uczniowie Chrystusa mają jedni drugich brzemiona nosić (por. Ga 6,2), to nie widziała innego wyjścia, jak wcielać tę zasadę również w swoje życie.

Miłość bliźniego, zaraz po miłości do Boga, jest najważniejszym przykazaniem i wypełnianie go rozumiała jako wypełnianie woli Bożej. Tak naprawdę miłość bliźniego jest także wyrazem miłości do Boga i jako taka stanowi największe przykazanie dla człowieka: „Jeśli chodzi o kontakty z ludźmi, duchowe ubóstwo bliźnich wykracza poza każde przykazanie. To, co zwykle czynimy, to tylko środki prowadzące do celu. A miłość jest celem samym w sobie, ponieważ Bóg jest Miłością”⁶¹.

Swoją miłością darzyła więc zgola wszystkich spotkanych na swej drodze ludzi: uczennice, studentki, nauczycielki, rodzinę. Miała również ogromny wpływ na siostry zakonne, które uczyła i z którymi nieformalnie żyła we wspólnocie. Omawiała z nimi bieżące problemy wychowawcze, trudności zawodowe, ale i troski życia zakonnego. Objaśniała im ponadto modlitwy i tłumaczyła nowe oficjum.

Jej oddziaływanie na siostry wykraczało daleko poza przeciętne ramy koleżeństwa czy nawet przyjaźni. Edyta Stein nie tyle żyła o b o k sióstr, obserwując ich życie, ale właściwie r a z e m z nimi, włączając się nieformalnie w ich

⁵⁹ Tamże, s. 97.

⁶⁰ Tamże, s. 68.

⁶¹ Za: CH. FELDMANN, *Cena miłości...*, dz. cyt., s. 60.

wspólnotę. Wrosła w nią tak bardzo, że kiedy legat papieski przybył do Spiry na uroczystości 700-lecia Zakładu św. Magdaleny, siostry właśnie ją wydelegowały z powitalnym przemówieniem w imieniu grona nauczycielskiego. Ojciec Erich Przywara skomentował to jednoznacznie: „Wywieriała tak wielki wpływ na siostry, że można go porównać tylko z wpływem mistrzyni nowicjatu. Potrafiła odkryć i poprzeć osoby, które jeszcze dziś stanowią kierowniczą siłę zakonu. Gdy klasztor św. Magdaleny, najstarszy w diecezji spirskiej, obchodził jubileusz 700-lecia istnienia, Edyta występowała nie jako obca siła pomocnicza, lecz jako domownik wśród domowników, co jej jednak nie przeszkadzało nosić już wtedy w głębi serca powołania do Karmelu”⁶².

V. ŻYCIE WEDŁUG RAD EWANGELICZNYCH

Życie zakonne, a ściślej rzecz biorąc, życie kontemplacyjne za murami klasztoru karmelitańskiego, było jej pragnieniem i ziemskim celem od chwili chrztu, a właściwie od poznania pism św. Teresy z Ávila. Podkreśla ten fakt w wielu miejscach. W 1933 roku tak pisała: „Od blisko dwunastu lat Karmel był moim celem, mianowicie od lata 1921 roku, gdy do rąk wpadł mi *Żywot* naszej św. Matki Teresy i położył kres mojemu długiemu szukaniu prawdziwej wiary”⁶³.

Pragnienie przyłączenia się do wspólnoty karmelitańskiej potwierdza również, gdy pisze, że myśl o Karmelu nigdy jej nie opuszczała⁶⁴, mimo że jej kierownicy duchowi długo i stanowczo odradzali jej tę decyzję.

Wspomnieliśmy już, że prowadzący ją na drogach wiary kierowali się potrzebą okrzepnięcia w wierze młodej konwertytki i umocnienia się jej w swoim powołaniu. Rzecz równie istotną stanowił dla nich jej silny związek emocjonalny z matką, która będąc Żydówką, mogłaby nie znieść obu ciosów naraz: zmiany wyznania swego dziecka i zamknięcia w klauzurze.

Nie bez znaczenia dla ich sprzeciwu wobec natychmiastowego rozpoczęcia życia zakonnego zaraz po chrzcie miała jej pozycja naukowa, zdolności intelektualne i związane z tym dobro, jakie mogła wnieść w rozwój katolickiej orientacji naukowej i społecznej. „Zaczekaj, niech Kościół otrzyma od ciebie służbę, której od ciebie oczekuje” – mawiali. „Kościół czeka na ciebie na polu nauczania. Musisz wziąć to pod uwagę”⁶⁵.

Edyta uwzględniała więc to wszystko i pozostawała w świecie, tęskniąc za dniem, w którym dane jej będzie przekroczyć próg klauzury. Nie pozostawała jednak bierna w swoich zabiegach o jak najrychlejsze rozpoczęcie życia karmelitańskiego. Będąc jednak posłuszna zaleceniom duszpasterzy, starała się

⁶² *Filozof i karmelitanka*, s. 70.

⁶³ Tamże, s. 108.

⁶⁴ Tamże, s. 110.

⁶⁵ S. FUDALA, *Św. Teresa Benedykta od Krzyża (Edyta Stein). Środowisko – duchowość*, w: *Uderz w kamień, a wytrysnie mądrość, czyli rzecz o Edycie Stein*, Kraków 2002, s. 39.

poznawać, a później realizować duchowość i reguły życia karmelitańskiego na tyle, na ile umożliwiało jej to przebywanie wśród osób świeckich. Starła się najpierw o jak najściślejszy związek z Panem: czyniła to przez modlitwę, oddanie się Jego woli, której głos słyszała w słowach kierowników duchowych, a także przez posłuszeństwo, czystość i ubóstwo.

Przedstawiliśmy jej postawę modlitewną, pełną oddania i głębokiego zawiezenia, która mocno budowała i kształtowała nie tylko Edytę, ale i całe środowisko, w którym Edyta przebywała. Wspomnieliśmy o posłuszeństwie, które okazywała zaleceniom swoich przewodników duchowych. Zarysowaliśmy jej postawę wobec innych, stanowiących jej bliższe lub dalsze otoczenie, o których mawiała, że każdy człowiek to bliźni, dlatego też należy mu się pomoc i wsparcie. Przedstawiliśmy jej troskę wobec ubogich i potrzebujących, ukazaliśmy jej życie rozumiane jako służba drugim w Chrystusie.

Trzeba zatem jeszcze zaakcentować jej surowy tryb życia, przejawiający się nie tylko w ubóstwie, skromności i prostocie, ale także w dużym wyrzeczeniu i twardej wręcz ascezie. Chcąc żyć tak, jak czynią to na co dzień karmelitanki, podjęła ochoczo pewne ograniczenia, by coraz bardziej upodobnić się do Chrystusa również przez tę formę ubóstwa.

1. Asceza chrześcijańska

Podobnie jak życie karmelitanek, tak i jej życie składało się z pogłębionej modlitwy, pracy i surowej ascezy. Taki tryb życia był dla niej tak oczywisty i jednoznaczny, że wydawało się, iż nigdy wcześniej nie żyła inaczej, że w zasadzie od zawsze jej życie wypełniała modlitwa, post i umartwienie. Była w tym tak naturalna i autentyczna, że trudno było sobie wyobrazić, by kiedykolwiek żyła inaczej. „Kiedy słuchało się jej opowiadań, odnosiło się wrażenie, że ona i przed nawróceniem żyła tak samo poważnie i praktykowała surową ascezę jak później”⁶⁶.

Ojciec Walzer interpretował surowość jej życia jako chęć nawiązania duchowej więzi z karmelitankami, ale łączył ją również z praktyką pierwszego etapu jej życia, tj. z obrzędowością religijną judaizmu. Od strony zewnętrznej jej ascezę widział nie jako coś nowego w jej życiu, ale raczej jako konsekwencję i następstwo praktyk żydowskich, którym była radykalnie wierna przez całe swe dzieciństwo i młodość. Oto jego komentarz: „Po matce odziedziczyła siłę woli i charakteru. Od młodości była przyzwyczajona do praktyk żydowskich, dlatego nie przyszło jej trudno poddanie się ascezie chrześcijańskiej. Asceza była dla niej sama przez się zrozumiała i nie wymagała żadnego nadzwyczajnego wysiłku”⁶⁷.

W sensie praktyki asceza nie była jej całkowicie obca, nieznaną, trudną i wymagającą. Stanowiła jej doświadczenie lat dziecięcych, nawet po zaprze-

⁶⁶ *Filozof i karmelitanka*, s. 89.

⁶⁷ Tamże, s. 77.

staniu modlitewnych praktyk judaizmu nie zrezygnowała z jego praktyk ascetycznych, zwłaszcza związanych ze świątecznym postem i umartwieniem. Jak sama stwierdziła: „Od trzynastego roku życia nigdy postu nie zламаłam ani się od niego nie dyspensowałam, nawet wtedy, gdy nie podzielaliśmy wiary naszej matki i poza domem nie przestrzegaliśmy rytualnych przepisów”⁶⁸.

Pielęgnowanie ascezy chrześcijańskiej nie stanowiło zatem dla Edyty wyzwania, ponadnaturalnego wysiłku czy diametralnej zmiany postawy życiowej. Jej surowość życia zyskała jednak inny wymiar i nowe znaczenie. Nie była praktyką pokutną przypisaną do danego święta; nie była ani ciężarem, ani trudnym obowiązkiem. Była radosnym, dobrowolnym, miłosnym hymnem wyśpiewywanym Temu, który sam nie miał miejsca, gdzie by głowę mógł oprzeć (por. Łk 9,58).

W rozumieniu chrześcijańskim wszelkie praktyki ascetyczne mają być jedynie środkiem do osiągnięcia celu, a nie celem samym w sobie. Poddanie się ascezie ma prowadzić do wyzbycia się różnego rodzaju przywiązań do dóbr, które nie są konieczne w życiu, a które mogą oddalać od Boga. Właściwym zatem celem działań ascetycznych jest spotkanie z Bogiem, usłyszenie Jego głosu i otwarcie się na Jego działanie. Takie rozumienie rezygnacji z rzeczy niekoniecznych w życiu stanowiło podbudowę ascezy praktykowanej przez Edytę Stein. Chrześcijańską ascezę podjęła ochoczo i radośnie, mocno bowiem i głęboko ukochała Tego, któremu swe wyrzeczenia ofiarowywała.

Jej asceza była radykalna, ale bardzo radosna, bo powzięta z miłości. Edyta wiedziała doskonale, że dobrowolna rezygnacja z przysługujących przywilejów, naturalnych radości i wygod pozwala na większe otwarcie się na rzeczywistość duchową – na Boga. Była świadoma tego, że rezygnacja z przyjemności ze względu na Boga sprawia, iż tworzy się dla Niego większą przestrzeń, którą Bóg szczerlnie wypełnia.

Wyrzeczenie i asceza nie były więc dla niej formą samodoskonalenia się, nakierowanego na osiągnięcie mistrzostwa duchowego czy jakiegoś abstrakcyjnego perfekcjonizmu, ale sposobem otwierania się na Boga, który dzięki temu, że robiła Mu miejsce w swoim sercu, mógł je wypełniać i działać w nim coraz bardziej skutecznie.

2. Prywatne śluby czystości, ubóstwa i posłuszeństwa

Umiłowanie Chrystusa przejawiane w modlitwie, służbie, ubóstwie i posłuszeństwie znalazło wreszcie swój zewnętrzny wymiar w prywatnych ślubach, które złożyła na ręce ojca Rafała Walzera. Było to wydarzenie, które ostatecznie zweryfikowało jej postawę wobec Boga: potwierdziło jej miłość do Niego i jej oddanie się Mu na własność.

Choć krok ten położył trwałą pieczęć na jej związku z Chrystusem, to jednak nie wymazał z jej serca pragnienia oddania Mu się w życiu zakonnym, nie zatarł

⁶⁸ E. STEIN, *Dzieje pewnej żydowskiej rodziny*, w: *Pisma*, t. 1, Kraków 1982, s. 59.

pragnienia życia we wspólnocie siostr podobnie jak ona kochających Boskiego Zbawiciela, nie zastąpił pragnienia prowadzenia życia w zacisznej przystani Bożej, w której niepodzielnie króluje Jego obecność napełniająca serca i umysły wszystkich domowników. Pragnienie życia mniszego ujawnia się wyraźnie w jej listach kierowanych do osób zakonnych, z którymi łączy się otwarcie *in desiderio vitae monasticae*⁶⁹.

Była bardzo zadowolona i niezwykle wdzięczna tym, którzy uważali ją za osobę konsekrowaną, mimo że nie należała formalnie do żadnej wspólnoty zakonnej i nie nosiła zakonnego stroju. Była wyraźnie podbudowana, gdy dostrzegając istotę życia zakonnego polegającą na umiłowaniu Chrystusa i radykalnym oddaniu się Jego miłości, pomijano rzeczy tak drugorzędne jak strój zakonny i rozpoznawano w niej osobę, choć wiodącą życie świeckie, to na sposób duchowy już przynależącą do ciała monastycznego: „Wiele dla mnie znaczy wycucie Matki przynależne do *corpus monasticum*, że suknia zakonna jest w tym nieistotna. Noszę więc już w sobie cząstkę klasztoru”⁷⁰.

Żyła więc otwarcie duchowością zakonną, dopóki jednak nie uzyskała wyraźnego zezwolenia na formalne włączenie się do wspólnoty siostr karmelitanek, dopóty musiała się zadowolić realizacją swego powołania w sposób, jaki był jej aktualnie dostępny.

Swoją konieczność pozostania wśród świeckich potraktowała jako okazję do okazania chrześcijańskiego świadectwa o Bogu przez swoje życie zawodowe, działalność naukową i społeczną. Odkryła, że choć nie tak duchowo owocnie, jak by chciała, to jednak można żyć wśród świeckich, wiodąc życie kontemplacyjne. Ponadto sądziła, że prowadząc życie kontemplacyjne, nie wolno nam zrywać kontaktu ze światem⁷¹. Co więcej, im głębiej ktoś zanurzył się w Bogu, tym więcej w tym samym duchu musi wyjść z siebie, tj. wchodzić w świat, by nieść mu życie Boże⁷².

Uświadomiła sobie, że to, co przenika do jej wnętrza, wzbogacając ją i przemieniając, może, a nawet powinno wracać z powrotem do świata i przemieniać jego oblicze. Nie może zatem pozostawać beczynnym, musi działać, a każda jej działalność powinna wyrażać to, co wypełnia jej wnętrze. Umysłowiła sobie, że każda forma uczciwej ludzkiej pracy może prowadzić do Boga, że można oddawać cześć Bogu przez każdą swoją dobrze wykonywaną działalność. Dlatego z czasem powróciła do zawieszonyj niegdyś na kołku pracy filozoficznej, traktując ją jako służbę Bożą: „Że można traktować naukę jako służbę Bożą, zrozumiałam jasno przy lekturze św. Tomasza i dopiero wtedy byłam w stanie podjąć decyzję zabrania się znów poważnie do pracy naukowej”⁷³.

⁶⁹ List z 26 I 1930 r. do s. Adelgundy Jaegerschmid OSB, w: *Autoportret I*, s. 80.

⁷⁰ List z 12 II 1933 r. do matki Petry Bruning, w: *Autoportret I*, s. 153.

⁷¹ Za: *Filozof i karmelitanka*, s. 73.

⁷² Tamże.

⁷³ Tamże, s. 70.

Lektura św. Tomasza uzmysłowiła jej, że praca naukowa nie musi być jałowa, pozbawiona sensu, że nie musi oddalać od Boga, lecz wręcz przeciwnie: może do Niego prowadzić. Każda praca, również naukowa, jeśli jest spełniana z myślą o Bogu, jeśli jest przepełniona miłością do Niego, może przynosić obfite owoce, nie tylko doczesne, ale i wieczne. Co więcej, każda uczciwa praca może mieć charakter ewangelizacyjny, może proklamować orędzie Chrystusa.

Edyta dojrzała do tego, by pojąć, że talenty naukowe, w które wyposażył ją Bóg, może teraz wykorzystać do tego, by głosić Jego Dobrą Nowinę o zbawieniu. Może to czynić za pomocą narzędzi filozoficznych, jako narzędzie ewangelizacji może z powodzeniem posłużyć jej intelekt. Z ochotą zatem wróciła do pracy filozoficznej, traktując ją jako formę służby Bogu i jako jej sposób głoszenia Ewangelii.

VI. KRZEWIENIE DOBREJ NOWINY O ZBAWIENIU

Osiem lat cichej pracy w Spirze były dla Edyty Stein latami decydujących przemian wewnętrznych. Okres jej pozornej beczynności intelektualnej był czasem dojrzewania i przygotowania do wielkiej zmiany typu pracy. Nie zmieniając ani stylu, ani metody, zajęła się inną problematyką. Była to problematyka ontologiczna, skierowana ku Bogu i bytowi wiecznemu. Opierała się na jej własnym doświadczeniu Bóstwa.

1. Ewangelizacja przez pracę filozoficzną

Jedną z przyczyn takiej modyfikacji jej postawy było spotkanie z ojcem Erikiem Przywarą, jezuitą i filozofem. On to nadał kierunek jej fenomenologicznym aspiracjom i metodzie badania podstaw, rozszerzając je na świat wiary. Tym sposobem chciał jej nawrócić oprzeć na mocnych postawach teologicznych⁷⁴.

Na początku poprosił ją o przekład pism kardynała Newmana, który przed swoim przejściem do Kościoła katolickiego plasował się w czołówce ruchu oksfordzkiego w Kościele anglikańskim. Odwracając się od racjonalizmu, całą nadzieję złożył w osobistym przeżywaniu wiary. A wiara – jak pojmował – to nie tylko rozumowe przyjęcie prawdy, ale określony styl życia, uznający we wszystkim supremację Boga – źródło wszelkiej prawdy⁷⁵.

Edyta Stein znajdowała w takim myśleniu potwierdzenie własnych odczuć i dążeń. Zagłębiając się w pisma Newmana i poznając lepiej osobowość wielkiego kardynała konwertyty, przyswajała sobie równocześnie egzystencjalne myślenie chrześcijańskie, które nigdy nie pozostaje w sferze abstrakcyjnej, ale zmierza do konkretnego, do kształtowania autentycznej Bożej postawy w życiu, do uświęcania każdej chwili i każdej sytuacji. Świętość bowiem nie jest jakimś bezosobo-

⁷⁴ I. ADAMSKA, *Prawda o miłości. Edyta Stein*, Kraków 1989, s. 88.

⁷⁵ *Taż*, *Błogosławiona Edyta Stein*, Kraków 1988, s. 67.

wym ideałem, ale postawą osoby, przenika ją, pociąga do najwyższych wartości, do działań prawdziwie wolnych i jest motorem jej wolnego działania⁷⁶.

Po tak wymienionej lekturze Edyta podjęła się jeszcze innej pracy przekładowej, również za sugestią o. Ericha Przywary. Przetłumaczyła *Quaestiones disputatae de veritate* św. Tomasza z Akwinu.

Quaestiones były w literaturze światowej gatunkiem szeroko rozpowszechnionym jako podsumowanie i pogłębienie wszelkich prowadzonych przez teologów sporów na aktualne tematy teologiczne i filozoficzne. Tu najlepiej można było poznać całe bogactwo scholastyki, w której było mnóstwo różnych szkół i bodźców myślowych, a także owocna tolerancja wobec odmiennych sposobów myślenia. Obszerne dzieło św. Tomasza powstało w okresie, gdy był on profesorem w Paryżu. Brakowało wiernego, ale zarazem rozumiałego niemieckiego tłumaczenia tego dzieła, ponieważ było ono dostępne tylko w oryginalnie łacińskim, a z powodu trudnych konstrukcji scholastycznych okazywało się ledwo zrozumiałe nawet dla czytelników o dobrej znajomości łaciny⁷⁷.

Lektura zatem nie była łatwa. Edyta nie znała terminologii ani pojęć scholastycznych, jednak metoda św. Tomasza stanowiła dla niej rewelację przewracającą jej dotychczasowy światopogląd filozoficzny. Dzięki wytrwałości, doskonałemu opanowaniu łaciny, jak również dzięki wskazówkom o. Przywary zaczęła z coraz większą pasją przebijać się przez myśl Akwinaty. I wtedy właśnie doznała olśnienia, że naukę można traktować jako służbę Bożą.

Tłumaczenie to, opatrzone obszernym komentarzem, ukazało się w dwóch tomach. Edyta wykonała zadanie z brawurą, wyrażając filozofię wielkiego Tomasza – przy całkowitym zachowaniu jego własnego świata pojęciowego – w nowoczesnej szacie słownej. Wyklarowała też jego niekończące się ciągi myślowe, tak łącząc pewne kontrargumenty, że pozostały jedynie zasadnicze wywody i kwintesencja zarzutów. Te zaś za każdym razem opatrywała wyważonym, podsumowującym komentarzem⁷⁸.

O wartości tego przekładu najlepiej świadczy fakt, że dzieło to bardzo szybko się rozeszło i wkrótce nakład trzeba było ponowić. Specjaliści od św. Tomasza chwalili tłumaczkę za wierne oddanie i wszechstronne zrozumienie oryginału, doskonałą orientację w scholastycznym świecie oraz w filozofii współczesnej.

Sama tłumaczka znacznie skromniej oceniała swe dzieło, uważając, że inni byli z całą pewnością znacznie bardziej do tego powołani, powstało bowiem ono w wolnym czasie, przy pełnoetatowej pracy w szkole, bez żadnego przygotowania i materiałów pomocniczych: „Fakt, że tego dzieła dokonałam i że – mimo wszystkich braków – jest takie, jakie jest, uważam niemal za cud. Powstało bowiem po godzinach absorbującej mnie pracy nauczycielskiej i obok innych obowiązków, bez wskazówek i bez pomocy. Dla obszerniejszych wska-

⁷⁶ Tamże.

⁷⁷ CH. FELDMANN, *Cena miłości...*, dz. cyt., s. 61.

⁷⁸ Tamże, s. 62.

zówek zabrało mi kompetencji. Tak zapewne mały Dawid dobierał się Goliatowi do skóry, aby porazić tego ciężkozbrojnego wojownika”⁷⁹.

Sprawa tego tłumaczenia nie była jednak dziełem przypadku. Pogłębiła w niej wiarę, ugruntowała katolicyzm i ukazała drogę powrotu do filozofii. Wniosła też w jej życie radość tworzenia. Poznanie świata Akwinaty pobudziło ją do dalszych poszukiwań porównawczych scholastyków z fenomenologami. Znalazły one wyraz w małym studium zatytułowanym *Fenomenologia Husserla a filozofia św. Tomasza z Akwinu*.

Ponadto brawurowy przekład Tomasza sprawił, że jej nazwisko stało się znane i uznane w kołach naukowych nie tylko Niemiec, ale i całej Europy. Można śmiało rzec, że św. Tomasz wprowadził ją w czołowe kręgi katolickiej inteligencji. Związki nauczycielskie i studenckie coraz częściej prosiły ją, by wypowiadała się publicznie w trudnych sprawach ówczesnego świata, a zwłaszcza aby zajęła stanowisko wobec aktualnej sytuacji społecznej, politycznej i zawodowej kobiet. Tak rozpoczął się jej aktywny okres prelekcji i wykładów.

2. Orędzie Chrystusa głównym tematem prelekcji Edyty

Wygłaszanie pierwszej serii referatów rozpoczęło się w 1929 roku i wtedy właśnie zakończyło się jej ciche życie w klasztorze spirskim. Jej prelekcje znalazły tak nieoczekiwany oddźwięk, że ze wszystkich stron napływały do niej zaproszenia dotyczące wygłoszenia odczytów na rozmaite tematy. Przyjmowała je i przygotowała wykłady na różne bieżące, niekiedy bardzo drażliwe zagadnienia. Nadzwyczaj chętnie zajmowała się kwestiami związanymi z konkretną sytuacją kobiet, a zwłaszcza ich pozycją w społeczeństwie i w Kościele, kwestiami związanymi z połączeniem zawodu z rodziną i zdolnością kobiet do poświęceń⁸⁰.

Najczęściej była zapraszana przez kręgi inteligencji katolickiej oraz koła nauczycielskie i akademickie, wśród których głosiła cykle wykładów na tematy religijne, teologiczne i pedagogiczne⁸¹. Największy sukces odniosła w 1930 roku w Salzburgu, gdzie tak porywająco mówiła o powołaniu kobiety, że uznano ten wieczór za punkt kulminacyjny całej bogatej w treści imprezy.

Na mównicy stała spokojna i pewna, mówiła głosem jasnym i wyraźnym, bez gestykulacji i patosu. Pewna nauczycielka wspomina, że wybierając się na prelekcję, spodziewała się zobaczyć inspirującą, błyskotliwą, pewną siebie żydowską damę, jakich wiele poznała w liberalnym ruchu feministycznym czy w otwartej opiece społecznej, oraz jakiegoś porywającego przemówienia. Ale nic imponującego się nie pojawiło, żadna osobowość fascynująca posturą czy wyglądem. „Mała, delikatna, nadzwyczaj rzeczowa kobieta, w prostym gustownym stroju, całkowicie pozbawiona oznak pewności siebie i błyskotliwej

⁷⁹ List z 12 VI 1932 r. do o. Piotra Wintratha, w: *Autoportret I*, s. 136.

⁸⁰ W. HERBSTRITH, *Edyta Stein – ofiara naszego czasu*, Warszawa 1998, s. 20.

⁸¹ I. ADAMSKA, *O nocy, którąś powadziła. O Edycie Stein*, Kraków 1973, s. 94.

inteligencji. [...] Przemawiała spokojnie, z wdziękiem, bez retoryki, czystą, piękną, oryginalną dykcją. Czulo się przy tym wielką siłą ducha i przebogate, poddane ascezie życie wewnętrzne, wypływające z silnej wiary⁸².

Byli jednak i tacy, którzy mieli Edycie wiele do zarzucenia. Byli to ci, którzy uważali, że mówi zbyt pobożnie. Sądziło się, że za mocno akcentuje nadprzyrodzoność. Ona jednak, komentując tę kwestię, stwierdziła: „Gdybym nie miała o tym mówić, nie weszłabym chyba w ogóle na żadną mównicę. [...] W istocie mam zawsze do powiedzenia tylko jedną małą i prostą prawdę: jak rozpocząć życie u boku Pana. Jeśli zaś ludzie żądają ode mnie czegoś zupełnie innego i proponują mi mądre tematy, od których jestem jednak bardzo daleka, mogę użyć ich tylko jako punktu wyjścia, by w końcu dojść do mego *ceterum censeo*”⁸³.

Wypowiedź ta wyraźnie potwierdza jej fundamentalny wybór, jakiego dokonała, przyjmując chrzest. Edyta wiernie stała na stanowisku, że jeśli ma cokolwiek głosić, to musi to być Chrystus. Każda jej publiczna wypowiedź musi się sprowadzać do tego jednego zasadniczego tematu, jakim jest życie z Bogiem. Jeśli tego przesłania miałyby zaniechać, wówczas bezzasadna byłaby jej działalność jako prelegentki, naukowca, wychowawcy. Widać tu wyraźnie, że całość jej pracy przyświeca jeden cel: głoszenie Ewangelii.

Przekład św. Tomasza spowodował jej powrót do uprawiania filozofii, a filozofia przywróciła ją światu, przypominając i bardziej jeszcze rozślawiając jej nazwisko. Edyta zaś, pojmując wszelką pracę jako służbę Bogu i ludziom oraz jako sposób ewangelizacji, podejmowała nowe wyzwania, nowe formy działalności, we wszystkim upatrując wolę Bożą i misję do spełnienia. Rozumiała, że nie może uciec od świata, nie może zaszywać się za cichymi klasztornymi murami, skoro może przysłużyć się królestwu Bożemu, głosząc ludziom Dobrą Nowinę o zbawieniu, dając świadectwo poznanej i przyjętej Prawdy.

Zaważyła, że mimo swych wielu ludzkich ograniczeń i niedoskonałości może stać się wybranym narzędziem działania mocy Boga. Stwierdziła wówczas: „Teraz jaśniej i konkretniej widzę swe zadania, oczywiście coraz głębiej świadoma mych niedoskonałości, ale jednocześnie i możliwości stania się mimo wszystko narzędziem”⁸⁴.

Edyta pracowała bardzo intensywnie. Jedne zadania podejmowała, inne odrzucała: nauczała, głosiła prelekcje, zabiegała o druk swoich prac, ale jej decyzje zyskiwały nowy punkt odniesienia, poza nią samą. Rodziły się w głębi – teraz już znanej – a ostatecznym ich źródłem jest Bóg.

Wiara ukazała jej jasno, że Bóg prowadzi ją Jemu tylko wiadomą ścieżką, że do Niego należy inicjatywa. Jej zadanie ograniczało się do rozpoznania drogi, zaakceptowania jej i pójścia za wezwaniem łaski. W poszukiwaniu woli Bożej Edyta, która zżymała się ongiś na konieczność słuchania Husserla, odkrywała wartość posłuszeństwa. Daje ono obiektywną pewność, rozstrzyga

⁸² B. WEIBEL, *Edyta Stein. W okowach miłości*, dz. cyt., s. 52.

⁸³ Za: *Filozof i karmelitanka*, s. 94.

⁸⁴ I. ADAMSKA, *Sól ziemi. Rzecz o Edycie Stein*, Poznań 1997, s. 128.

wątpliwości, chroni przed złudzeniem. Dlatego – chociaż chciałaby być gdzieś indziej, robić co innego – nie pozwalała się unieść własnym pragnieniom i trwała na stanowisku, na które, jak sądziła, powoływał ją obecnie sam Bóg: „Obecna forma życia może nam się wydać jak najbardziej nieadekwatna. Cóż jednak wiemy naprawdę na ten temat? Jesteśmy tu i teraz po to, by pracować nad zbawieniem swoim i tych, którzy są nam dani; o tym nie można wątpić. Chciejmy w tym świętym czasie pomagać sobie wzajemnie modlitwą, abyśmy każdy dzień i każdą godzinę umieli coraz lepiej wbudować w wieczność”⁸⁵.

Jej podstawowym życiowym zadaniem, z którego jak promienie wypływają inne, było trwanie w miłości i jedności z Bogiem. Niezawodny środek prowadzący do tego celu stanowiła modlitwa i pochodzące zeń dobre działanie, skoncentrowane na pragnieniu coraz trwalszego wbudowywania swego życia w wieczność.

Całe swoje życie Edyta podporządkowała Bogu; swoje życie, marzenia, dążenia, całą swą przyszłość złożyła w ręce Boga, akceptując, choć nieraz nie bez bólu, swoją aktualną sytuację. Przyjmowała ją jako tę, którą zaplanował dla niej sam Zbawiciel, i dlatego odnajdowała w niej zadanie do wykonania: ma być narzędziem w ręku Boga, ma ewangelizować i świadczyć o Nim całym swym życiem, by innych do Niego przyprowadzić.

Z ufności w Bożą opatrność i prowadzenie czerpała spokój i pogodę ducha, dzięki której pośród licznych obowiązków nie ulegała gorączkowemu pośpiechowi ani nerwowemu napięciu. Przechodziła od jednej sprawy do następnej według ich ważności, świadoma i ufna, że zdąży zrobić to, co najważniejsze, co istotnie potrzebne z punktu widzenia Stwórcy. Wkrótce dojrzała do tego, by podjąć na nowo pracę naukową, która niegdyś dawała jej tyle radości i satysfakcji. Postanowiła powrócić do czynnego uprawiania filozofii, choć chciała to czynić w nowym duchu i z nowym przesłaniem.

3. Ewangelizacja środowiska akademickiego

W 1929 roku, przeświadczona o tym, że jest w tym jakiś większy zamysł Boga, zakończyła pracę w Spirze i przeniosła się do Monasteru, skąd otrzymała propozycję wykładania w Instytucie Pedagogiki Naukowej. Zdecydowała się opuścić przyjazne mury klasztornej atmosfery i wróciła do pełnego napięć i wyzwań życia naukowego, uznała bowiem, że tego domaga się od niej Bóg, który chce, by głosiła Jego naukę, docierając do kręgów studenckich i profesorskich.

Zetknięcie się jednak z porzuconym ongiś środowiskiem, z zapomnianym tempem życia i pracy spowodowało, że pierwsze miesiące po opuszczeniu Spiry były dla niej wyjątkowo trudne. Odwykła od dynamicznego, ruchliwego świata i powrót doń okazał się cięższy, niż się spodziewała. Przyjęła to doświadczenie jako wezwanie do podjęcia kolejnego zadania, które przygotował i do którego teraz zaprasza ją sam Bóg: „Postanawiając odejść ze Spiry, wiedziałam, że trud-

⁸⁵ E. STEIN, *Wybór pism duchowych. Światłość w ciemności*, t. 2, Kraków 1977, s. 187.

no mi będzie żyć poza klasztorem. Ale że będzie aż tak trudno, jak było w czasie pierwszych miesięcy, tego jednak sobie nie wyobrażałam. Mimo to ani przez chwilę nie żałowałam swego kroku, bo nie wątpię, że jest tak, jak musi być”⁸⁶.

Nastawiona na kontemplację, od chwili chrztu żyjąca bardziej rzeczywistością nadprzyrodzoną niż sprawami tego świata, po klasztornej atmosferze w Spirze z trudem wchodziła w zgiełk świata, który już wówczas wrzał antysemitycznymi hasłami.

Wracając w wir tętniącego świata wzbogaciła go jednak tym, co weń wniosła, tym, co miała najcenniejszego: miłością do Chrystusa Ukrzyżowanego. Podobnie jak to czyniła w Spirze, tak i tu, w Monasterze, swoją pracę chciała powiązać ze służbą drugiemu człowiekowi, ale i z ewangelizacją. Głównie poprzez świadectwo własnego życia, poprzez wpajanie młodzieży postawy prawdziwie chrześcijańskiej, wreszcie poprzez naukę i przez swe wykłady chciała ukazać młodym ludziom prawdziwego ducha chrześcijaństwa. „Pracę wśród studiującej młodzieży uważała za zesłane od Boga zadanie. [...] Była dla nas wszystkich wzorem najczystszeo i najszlachetniejszego człowieczeństwa i postawy wypływającej z głęboko chrześcijańskich przekonań”⁸⁷.

Prowadzenie wykładów było dla niej doskonałą sposobnością, by głosić Ewangelię. W pierwszym półroczu roku akademickiego 1932/1933 omawiała zagadnienia nowoczesnego wychowania dziewcząt, w drugim problematykę kształtowania ludzkiej osobowości. Wszystkie omawiane kwestie zawsze próbowała ująć również od strony teologicznej.

Jej wykłady odznaczały się jasnością i naukową precyzją. Przybywali na nie nawet studenci z uniwersytetu jako wolni słuchacze. Studentki natomiast zapraszały ją na uniwersyteckie wieczory dyskusyjne, podczas których: „Mówiła wolno i spokojnie, nie gestykułując, ale bardzo jasno i z wielką precyzją myśli. Uważano ją za wykładowczynię reprezentującą bezkompromisowo katolicki punkt widzenia; taki był powszechny sąd słuchaczy”⁸⁸.

Uważano powszechnie, że Edyta Stein przewyższała daleko wszystkich wykładowców bystrością umysłu, rozległością wykształcenia, doskonałą formą wykładów i zdecydowaną postawą wewnętrzną. W porównaniu ze wszystkimi, którzy tam pracowali, reprezentowała bezwzględnie wyższą skalę wartości. Już wtedy była wyraźnie widoczna świętobliwość jej postępowania⁸⁹.

Kiedy zaproszono ją na konferencję filozoficzną do Juvisy pod Paryżem, w której uczestniczyła śmietanka filozofii katolickiej, wówczas „dyskusja została całkowicie zdominowana przez Edytę Stein. Oczywiście ona знаła najlepiej poglądy Husserla, jako że była jego asystentką we Fryburgu. Swą myśl

⁸⁶ List z 28 VI 1931 r. do Adelgundy Jaegerschmid, art. cyt., s. 115.

⁸⁷ *Filozof i karmelitanka*, s. 96.

⁸⁸ Tamże, s. 101.

⁸⁹ Tamże, s. 102.

wykładała tak jasno, gdy trzeba było, również w języku francuskim, że całe elitarne środowisko uczonych było pod wielkim wrażeniem⁹⁰.

Sama wykładowczyni była jednak zadziwiająco surowa względem własnej osoby. Pozbawiwszy się na kilkanaście lat żywego kontaktu z nauką, utraciła pewność siebie i wiarę w swe naukowe możliwości. Przystawiając się na nową specjalizację, krytycznie recenzowała swój potencjał, trzeźwo oceniała swoje braki, zwłaszcza w dziedzinie pedagogiki: „Świadomość własnej ograniczoności uczyniła we mnie w ostatnich miesiącach wielkie postępy. [...] Teraz gdy jestem w ciągłym kontakcie z ludźmi wrosłymi w swą pracę, odpowiednio przygotowanymi i wykształconymi, widzę, że właściwie niedomagam na każdym odcinku i jestem dla świata nieużyteczna pod każdym względem. Ta świadomość właściwie mnie nie deprymuje. Nie jest jednak łatwo stać na tak odpowiedzialnej placówce z takimi brakami i słabą nadzieją ich wyrównania. Skoro jednak okoliczności przemawiają za tym, że Pan Bóg chce mnie tu mieć, nie wolno mi dezertować”⁹¹.

Ta niegdyś tak uderzająco pewna swej wiedzy studentka przeobraziła się w człowieka, który patrzył na siebie bardzo krytycznie i surowo oceniał swoje słabe strony. Nie pomagało tu to, że środowisko zawodowe w Monasterze ceniło ją niezwykle wysoko i pozwalało jej odczuć swój głęboki szacunek. Edyta pokorzyła we własnych oczach, potwierdzając jednak tezę, że wielkość człowieka tkwi w paradoksie jego uniżenia i trwania w pokorze, która jest największą prawdą. „Dawno już się z tym pogodziłam, że pozostanę zawsze pełna niewiedzy i że także to wszystko, co jeszcze mogę zrobić, będzie coraz więcej ułomkiem, jakim zresztą musi być samo z siebie każde ludzkie dzieło. Mam jednak nadzieję, że uda mi się ukazać kierunek, w jakim należy postępować, inni zaś wykonają to lepiej. Właśnie teraz, patrząc na moją roczną pracę w Instytucie Pedagogicznym i na drogę rysującą się w przyszłości, doświadczam wyraźnie, że muszę posuwać się krok po kroku i powierzyć się spokojnie Opatrzności”⁹².

Oddanie się modlitwie, otwarcie na działanie łaski, służba, posłuszeństwo, pokora doprowadziły ją do zażyłej więzi z Bogiem, której efektem było miłosne oddanie Stwórcy. Wyrażało się ono nie tylko w wielkiej tęsknocie za życiem kontemplacyjnym, ale również w dostrzeżeniu w nowym świetle, w świetle wiary katolickiej, sensu swojej egzystencji i własnej misji życiowej.

Od momentu wejścia do Kościoła wszystko w swoim życiu podporządkowała Chrystusowi i Jego sprawie. Jakkolwiek jej serce wrywało się do innej formy życia niż ta, której doświadczała po chrzcie, to jednak wierna swoim wyborom gorliwie starała się sprostać wyznaczonym jej zadaniom. Mocno dbała o to, by umacniać tę miłość, która zakwitła w jej życiu, żarliwie ją pielęgnowała i starała się, by najpiękniejszym wyrazem tej miłości była służba.

⁹⁰ B. WEIBEL, *Edyta Stein. W okowach miłości*, dz. cyt., s. 64.

⁹¹ List z 13 XI 1931 r. do Jadwigi Conrad-Martius, w: *Autoportret I*, s. 146.

⁹² E. STEIN, *Wybór pism duchowych. Światłość w ciemności*, t. 2, dz. cyt., s. 156.

Jednak w roku 1933 okazało się, że nie ma już jako Żydówka prawa do wykładania na uczelni w Monasterze. Również pod wielkim znakiem zapytania stała jej funkcja jako prelegentki. Stało się tak, gdy w Niemczech weszło w życie nowe prawo przygotowane przez Hitlera, zabraniające osobom pochodzenia żydowskiego pełnienia jakichkolwiek funkcji publicznych. Chcemy na tym miejscu zaakcentować powody, które umożliwiły wreszcie Edycie Stein rozpoczęcie realizacji największego pragnienia jej serca: podjęcia starań o przyjęcie jej do zakonu karmelitańskiego.

Kiedy bowiem pozbawiono ją prawa do wykonywania zawodu, wówczas ujrzano jasno, że nadeszła godzina, na którą czekała od dwunastu lat, godzina, w której otwierały się dla niej bramy klasztoru. Znikły bowiem wszystkie przeszkody uniemożliwiające jej postawienie tego kroku. Wcześniej ojcowie duchowni odradzali jej zdecydowanie to posunięcie. Była potrzebna matce, a także skłaniającej się ku katolicyzmowi siostrze, Róży. Potrzebowali jej katechumeni z judaizmu, dla których była oparciem; potrzebowały jej katolickie Niemcy. Pracowała przecież naukowo, głosiła rzeczowe i przekonujące wykłady: głównie o sprawach kobiecych, ale nie tylko – nie mogła więc zniknąć za klasztornymi murami.

Obecnie jej sytuacja bardzo się zmieniła. Nie będzie już mogła dalej pracować i działać społecznie. Matka natomiast wolałaby chyba, aby jej dziecko pozostało w Niemczech, choć w klasztorze, aniżeli miałoby się tułać po świecie, niepewne jutra i swojego bytu. Ponadto jej kierownik duchowy nie mógł mieć już chyba żadnych wątpliwości co do mocy jej wiary i autentyczności powołania.

Edyta czekała zatem przez dwanaście lat na sposobną chwilę, która jasno wskaże na możliwość rozpoczęcia życia zakonnego, i wydało się jej, że nareszcie ta upragniona chwila nadeszła.

W 1933 roku największe bariery uniemożliwiające jej rozpoczęcie życia w klauzurze zniknęły. Mogła teraz rozpocząć starania o przyjęcie do Karmelu. Oczywiście musiała tę myśl przemodlić, zapytać Zbawiciela, czy może teraz wstąpić do Karmelu, lecz wkrótce otrzymała zgodę Dobrego Pasterza. Zdobyta w sposób nadprzyrodzony pewność co do dalszej drogi życiowej ogarnęła Edytę głębokim wewnętrznym szczęściem. Ogarnął ją pokój człowieka, który doszedł do celu. Mogła wreszcie rozpocząć realizację wyęsknionej formy życia: życia zakonnego. W Karmelu mogła całkowicie i niepodzielnie oddać się Chrystusowi, swojej największej Miłości.

Przyjęcie chrześcijaństwa nie było zatem dla Edyty Stein wydarzeniem tylko symbolicznym, nie była chrześcijanką wyłącznie nominalnie. Przeciwnie, jak staraliśmy się wykazać w tej części naszych rozważań, jej wiara w Jezusa Chrystusa była głęboka, dynamiczna, przenikająca cały jej byt, całą jej egzystencję; była to wiara oparta na miłosnej, żywej i osobistej relacji z Bogiem żywym i prawdziwym. Żar tej wiary, jej moc i siła przemieniła jej życie, nakierowała je na pragnienie doświadczenia Boga. Edyta przeszła tak radykalną przemianę,

że nie mogła osiągnąć szczęścia inaczej niż w trwałym, publicznym oddaniu się Bogu na wyłączność.

Ten etap naszych badań pokazał, że Edyta Stein, przyjmując chrzest, stała się nowym człowiekiem, została jakby na nowo narodzona. Od momentu wejścia do Kościoła katolickiego punktem odniesienia jej życia stał się Jezus Chrystus i Jego sprawy. Zmieniło to optykę jej działania, zrewolucjonizowało jej sposób patrzenia na świat i na człowieka, spowodowało zmianę jej trybu życia.

Z osoby niewierzącej, niewrażliwej na Boga i Jego rzeczywistość przemieniła się w głęboko praktykującą katoliczkę, rozmiłowaną w Chrystusie i Jego Kościele, złąknioną modlitewnego kontaktu osobowego z Bogiem, spragnioną autentycznego i trwałego oddania się Mu na własność. Ta ongiś odporna na Boga i Jego sprawy dziewczyna stała się autentycznym świadkiem Bożego życia i nieugiętą głosicielką Bożego orędzia o Jezusie Chrystusie i Jego zbawczym dziele.

Można chyba śmiało rzec, że w jej życiu i postawie w sposób namacalny urzeczywistniły się słowa św. Pawła, który po swoim nawróceniu rzekł: „Już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2,20). Jak udało nam się odnotować, od momentu przyjęcia przez nią łaski chrztu Chrystus prawdziwie żył i swobodnie działał w Edycie i przez Edytę. Łaska Boża znalazła w niej tak żyzne pole do działania, że przemieniła ją na tyle, iż stała się katoliczką godną naśladowania dla wielu jej potomnych.

W tym punkcie wielu komentatorów losów i postawy Edyty Stein kończy swe rozważania. Przyjmują oni pewien łatwy, ale bardzo uproszczony i krzywdzący schemat postrzegania drogi życiowej Edyty Stein. Widzą ją bowiem w następujących etapach: wzrastanie w judaizmie, odrzucenie wiary Żydów, poszukiwanie prawdy i sensu życia, odnalezienie prawdy w Chrystusie i całkowite oddanie się Mu wyrażone w modlitwie, pracy, służbie, a wreszcie w zakonnej konsekracji i śmierci męczeńskiej.

Niektórzy biografowie nawet z pewną satysfakcją konstatują, że Edyta, zostając katoliczką, w Chrystusie i Jego Kościele odnalazła to, czego jej brakowało w pierwszej religii. Powołują się w tym względzie na słowa samej konwertytki, która stwierdziła, że lato 1921 roku stanowiło dla niej religijną cezurę. Wtedy bowiem wpadł jej w ręce *Żywot św. Teresy* i położył kres jej długiemu szukaniu prawdziwej wiary⁹³.

Nam jednak takie potraktowanie kwestii konwersji Edyty Stein wydaje się niepełne i niewystarczające. Wiemy bowiem, że pierwszych latach życia Edyta ugruntowała się solidnie w żydowskiej tożsamości. Zerwała wprawdzie z obrzędowością religijną judaizmu, jednak nie przestała być Żydówką w sensie biologicznym i etnicznym. Nadal odczuwała silną więź z narodem, z którym łączyła ją wspólnota krwi i obyczajów. Ciekawi nas w związku z tym faktem kilka kwestii:

⁹³ *Filozof i karmelitanka*, s. 108 [wyróżnienia w tekście: MR].

Jak ta bezgraniczna miłość Edyty do Jezusa Chrystusa, która tak radykalnie zmieniła życie, wpłynęła na jej stosunek do Żydów i judaizmu?

Czy odnalezienie prawdziwej wiary⁹⁴ było potwierdzeniem słuszności jej młodszej decyzji o odrzuceniu judaizmu i oznaczało definitywne zerwanie wszelkich jej związków z Żydami?

Czy chrześcijaństwo Edyty – tak dynamiczne i prężne – wykluczyło lub umniejszyło jej poczucie przynależności do narodu wybranego?

Czy stając się prawowitą, rozmiłowaną w Jezusie Chrystusie i Jego Kościele chrześcijanką, ponownie, jeszcze bardziej świadomie i dobrowolnie odrzuciła całe tak drogie jej kiedyś dziedzictwo żydowskie?

Czy jej konwersja na katolicyzm nie spowodowała jakiegoś powrotu do jej pierwszej religii?

Czy jej niegdysiejsze porzucenie wiary Izraela, teraz, po przyjęciu chrztu i umiłowaniu Chrystusa, przywróciło jej miłość i zrozumienie wiary jej biologicznych przodków?

By rzetelnie rozstrzygnąć kwestię religijnej tożsamości Edyty Stein, należy uczciwie odpowiedzieć na powyższe pytania.

⁹⁴ Tamże.

KTO SZUKA PRAWDY...

- Film dokumentalny
- Produkcja: Polska
- Rok produkcji: 2009
- Dane techniczne: Barwny. 83 min.

- Reżyseria: Ewa Fagas-Mielech, Piotr Mielech
- Scenariusz: Ewa Fagas-Mielech
- Współpraca scenariuszowa: Elżbieta Więcek, Anna Grzegorzczuk
- Zdjęcia: Ewa Fagas-Mielech, Piotr Mielech
- Muzyka: Janusz Natali-Szperka
- Współpraca montażowa: Rafał Fagas
- Produkcja: SMAF/HAUS Dom Współpracy Polsko-Niemieckiej, Samorząd Miasta Gliwice

W ramach projektu *Multimedialne Archiwum Filozofii* dokumentującego rozwój idei filozofii współczesnej otwiera się przed nami kolejna i to bardzo atrakcyjna, możliwość spotkania z postacią i myślą Edyty Stein. Zrealizowany przez Piotra Mielecha, film dokumentalny, jest swoistym dialogiem z czasami, w których żyła główna bohaterka realizacji *Kto szuka prawdy*. Narracja, przeplatana obrazami prezentującymi ludzi oraz miejsca, które odegrały niebagatelną rolę w jej życiu, wprowadza oglądającego w świat Św. Edyty Stein. Przedstawienie widzowi tej fascynującej postaci powierzono trzem osobom. Pierwszą z nich jest ks. prof. Witold Broniewski, który wprowadza odbiorcę w historyczne oraz kulturowe tło życia Św. Edyty. Wątki biograficzne opowiadania wzbogaca, poprzez wyjaśnianie filozoficznych fascynacji uczennicy Edmunda Husserla, prof. dr hab. Anna Grzegorzczuk. Natomiast s. Immakulata Janina Adamska, karmelitanka bosa, będąca tłumaczką dzieł świętej, stara się ukazać ich teologiczną głębię. Otrzymujemy w ten sposób szansę zrozumienia podstawowych aspektów zainteresowań filozoficznych i egzystencjalnych Edyty Stein. Problem wczucia czy penetrowania świadomości oraz meandry systemu warto-

ści, stają się bliższe widzowi także nie mającemu zbyt wiele wspólnego z fenomenologią. Podążając za narracją s. Immakulaty możemy prześledzić drogę przejścia bohaterki od posługiwania się w swej pracy jedynie ludzkim rozumem do otwarcia się na tajemnicę wielkości Absolutu. Swoistą klamrą zamykającą film jest wspomnienie śmierci Św. Edyty Stein. W wypowiedzi ks. prof. Witolda Broniewskiego poznajemy dramat wyborów i postawę, jaką wobec nich zajęła święta męczennica. Teresa Benedykta od Krzyża. Nie lękając się śmierci, oddała swe życie i najprawdopodobniej modliła się nie tylko za swych przyjaciół i rodzinę, ale także za oprawców. Bogactwo myśli, na które otwiera nas niniejsze opracowanie, podkreśla doskonale muzyka Janusza Natali-Szperka. Film dokumentalny *Kto szuka prawdy...* zawiera wciąż aktualne dla współczesnego świata przesłanie – to wezwanie do dialogu i nieustannego poszukiwania dróg do pojednania, o które postulowała urodzona we Wrocławiu Żydówka, kobieta filozof, zarazem święta Kościoła Katolickiego. Jedna z najbardziej niezwykłych postaci XX wieku, która 57 lat po swojej męczeńskiej śmierci, w komorze gazowej Auschwitz-Birkenau, została proklamowana patronką Europy.

Ks. Paweł Kajl SDS

OMÓWIENIA I RECENZJE

MICHAEL MORAN, *Kraj z księżycą. Podróże do serca Polski*, tłum. Janusz Schab, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2010, ss. 276.

Krótko przed świętem Wielkiej Nocy udało mi się nabyć książkę *Kraj z księżycą. Podróże do serca Polski*, wydaną nakładem Wydawnictwa Czarne (Wołowiec 2010). Autorem jest Michael Moran, urodzony i wykształcony w Australii podróżnik o irlandzkich korzeniach, członek licznych towarzystw geograficznych w Wielkiej Brytanii i w Australii. Kiedyś obiecał swojemu wujowi, zafascynowanemu muzyką Chopina pianiście lat międzywojennych, że rozsypie jego prochy wokół Żelazowej Woli. Obietnicy tej nigdy nie spełnił.

Kiedy w latach dziewięćdziesiątych pojawia się okazja przyjazdu do Polski, aby uczyć Polaków nowej ekonomii w ramach międzynarodowego projektu menedżerskiego, skorzystał z niej bez wahania. Tak zaczyna się jego fascynująca przygoda z Polską i Polakami, z polską historią, mentalnością, krajobrazem, przyrodą, zabytkami oraz naszą biurokracją.

Nie jest to przygoda łatwa. Zderzenie dwóch cywilizacji, brytyjskiej i polskiej lat przełomu politycznego, o mało nie doprowadziło autora do zerwania kontraktu i powrotu na Antypody. Jednak im dłużej mieszkał w Polsce i obserwował jej codzienność i jej mieszkańców, starał się dociec: dlaczego tak tu jest? – gdzieś musi być przecież tego przyczyna. Zaczął czytać przeróżne książki na temat historii Polski i Polaków, pochłaniał ich dziesiątki bez względu na liczbę stron, aż w końcu doszedł do przekonania: ten kraj trzeba zrozumieć, a można to zrobić, podróżując wzdłuż i wszerz.

Tak zaczęła się jedna z wielu podróży jego życia, być może ta najważniejsza. Autor przemierzył niezliczone kilometry różnymi środkami lokomocji. Spotykał ludzi znanych i nieznanymi, poznawał zabytki, miejsca pamięci narodowej, okoliczności narodowych sukcesów i porażek. Odkrywał kraj nieznanymi i z początku obcy, który dzień po dniu, z wolna, z kilometra na kilometr przebytej drogi stawał się coraz bardziej ciekawy, fascynujący i bliski.

Książka zawiera przepiękne opisy napotkanych krajobrazów. Autor zachwyca się miejscami i widokami, na które sami Polacy często nie zwracają uwagi. Z ogromnym zapałem i przepięknym językiem wymienia i opisuje napotkane kwiaty, krzewy, drzewa, jak również zabytki i ich detale architektoniczne. Autor trafnie i z humorem – prawdziwie brytyjskim, rzecz jasna – opisuje i charakteryzuje napotkanych ludzi. Gani wady i przywary, ale nigdy ich nie wyśmiewa. Wręcz przeciwnie, jest pełen podziwu dla pomysłowości Polaków i umiejętności radzenia sobie w sytuacjach bez wyjścia. Kiedy sprowadzony z Anglii prywatny rolls-royce ulega uszkodzeniu na polskich drogach, przypadkowo napotkany Władek, gdzieś na wschodzie Polski, okazuje się ekspertem od tej marki, który sam wymyślił i wykonał narzędzia potrzebne do naprawy.

Największym walorem omawianej książki jest wnikliwa próba zrozumienia przez autora polskiej mentalności, którą ukształtowała nasza historia. Zrozumieć

więc Polaków można tylko wtedy, kiedy zrozumie się ich osobistą historię i historię ich kraju. Autor widzi tę sprawę bardzo wyraźnie. Jego zdaniem każdy z nas oprócz własnej, prywatnej historii czy doświadczenia życia, niesie w sobie dodatkowo historię swego kraju. Tych dwóch doświadczeń nie sposób od siebie oddzielić. Nieufność Polaków do siebie nawzajem, nieufność w obietnice polityków krajowych czy zagranicznych, nieufność do deklaracji i sojuszków bierze się stąd, że w przeszłości zostaliśmy wielokrotnie oszukani zarówno przez wrogów, jak i przyjaciół, swoich i obcych.

Brak własnego rządu i narodowej, wolnej administracji państwowej, począwszy od pierwszego króla elekcyjnego aż po rok 1989, z małym wyjątkiem w latach międzywojennych, ukształtował w nas taki, a nie inny stosunek do własnego państwa, jego organów i przedstawicieli. Michael Moran znakomicie rozumie fakt, że kilka lat kształtującej się dopiero demokracji nie było w stanie stworzyć społeczeństwa obywatelskiego i sprawnej, sprawiedliwej administracji. Autor ubolewa nad faktem, że odzyskanie wolności i wstąpienie Polski w struktury Unii Europejskiej zaowocowało jedną z największych emigracji zarobkowych Polaków w historii ich kraju.

Osobny, dość spory fragment książki poświęcony jest miejscu związanym z Fryderykiem Chopinem i jego muzyką. Można pokusić się o stwierdzenie, że gdyby nie Chopin, ta książka nigdy by nie powstała. Michael Moran analizuje muzykę naszego narodowego kompozytora ze znanstwem równym profesjonalnemu krytykowi muzyki. W jego książce nie ma takiej uwagi, ale można odnieść wrażenie, że tą muzyką chce zainteresować czytelnika, bo sam jest nią poruszony i zafascynowany. Bo przecież powstawała ona w czasie, kiedy Polski nie było. Polska istniała i żyła w sercach Polaków pod zaborami lub na wygnaniu, lub zesłanych do łagrów. Polska jest też i żyje w muzyce Chopina. W tej muzyce jest polskie serce, polski duch, polska duma, ale też polski żal, gorycz, smutek, jest też nadzieja na odzyskanie choćby części tego, co zostało utracone. Zdaniem autora tylko naród, który doświadczył tego, co my, jest w stanie tak, a nie inaczej celebrować śmierć. Tylko Polak mógł napisać tak przejmujący utwór, jakim jest *Marsz żałobny z Sonaty b-moll* op. 35 Chopina.

Lekturę książki zakończyłem 9 kwietnia 2010 roku wieczorem. Położyłem na półce przy łóżku mojej żony i powiedziałem: „Musisz to przeczytać! Chyba najlepiej o historii Polski i o nas piszą cudzoziemcy, szczególnie zaś Brytyjczycy”. Książka kończy się w sposób symboliczny: „Kiedy nadeszła ta ostatnia chwila, ulice Starego Miasta [w Warszawie – przyp. AF] wypełniły się głosem dzwonów i wyciem syren. Był 2 kwietnia 2005 roku. Rozpoczęła się sześciodniowa żałoba narodowa. [...] Typowa dla polskiego społeczeństwa fascynacja śmiercią objawiła się w całej pełni, w supermarketach sprzedawano ogromne ilości lampek nagrobnych. Polskie orły i flagi narodowe splecione z flagami Watykanu przystrojone zostały czarnymi wstęgami. [...] Ludzie przesyłali sobie wiadomości tekstowe nakazujące zebrać się w takim a takim miejscu, zapalić świece przy takiej a takiej ulicy związanej z Janem Pawłem II, czy też wygasić w domach światło o konkretnej godzinie. Posłuszny esemesowemu poleceniu zgasilem światło o jedenastej wieczorem. Zauważyłem jednak, że w oknach wielu mieszkań na moim osiedlu nadal jest jasno. «Cholerni cudzoziemcy!», mruknąłem, ustawiając znicz na tarasie.

Książka, moim zdaniem, warta jest nie tylko przeczytania, ale i umieszczenia na liście obowiązkowych lektur w liceum. Wartość jej zasadza się również na tym, że opisuje Polskę, jakiej już nie ma.

Ks. Andrzej Fober, pastor ewangelicki

FRANCESCO CASTELLI, *Przesłuchanie Ojca Pio. Odtajnione archiwa Watykanu*, Wydawnictwo Serafin, Kraków 2009, ss. 336.

Książka powstała dzięki Ojcu Świętemu Benedyktowi XVI, który w 2006 roku odtajnił te watykańskie dokumenty, chociaż wydawało się, że nigdy nie ujrzą one światła dziennego. Pozycja ta powstała również dzięki włoskiemu historykowi, ks. Francescowi Castellemu, który przeanalizował akta śledcze Watykanu z lat 1918-1921. Książka ta analizuje nie tylko nowe fakty w sprawie ojca Pio, lecz pokazuje także, jak działała ówczesna inkwizycja. I co ciekawe, niektórzy mogą być zaskoczeni sposobem działania inkwizycji, która ukazana jest jako instytucja szukająca prawdy o Bogu i strzegąca, by wierni nie zagubili się w drodze do Boga. Dzięki tym aktom trzy lata życia kapucyna z San Giovanni Rotondo nie zostały zapomniane.

Wiemy, że w ostatnich latach próbowano podać w wątpliwość heroiczną cnotę św. ojca Pio. Dlatego też książka ta ma na celu nie obronę ojca Pio, ale ukazanie jego osoby w pełniejszym świetle. Jest wiele pozycji mówiących o życiu i działalności tego stygmatyka, ale *Przesłuchanie* ukazuje go jako oddanego woli Bożej i Kościołowi do końca, bez jakichkolwiek zastrzeżeń. Mam nadzieję, że ta książka zakończy spór, jaki w ostatnich latach toczył się między zwolennikami a sceptykami świętości kapucyna.

Głównym bohaterem książki zaraz po ojcu Pio jest inkwizytor, bp Raffaello Carlo Rossi. To on przesłuchuje wpieryw przeciwników o. Pio, by w dalszym śledztwie móc od razu weryfikować ich zarzuty. Ojciec Pio oddaje się zupełnie do dyspozycji inkwizytora i samego śledztwa. Odpowiada własnymi słowami w sposób prosty, zwięzły, uczciwy na precyzyjne pytania biskupa. Dokument powstał w 1922 roku i zawiera tajne informacje na temat kapucyna z San Giovanni Rotondo, w tym sześć zeznań złożonych przez niego pod przysięgą przed inkwizytorem Świętego Oficjum. Podczas przesłuchań ojciec Pio sam niejako pisze na żywo swoistą autobiografię, odkrywającą przed Kościołem i historią fakty oraz zjawiska, o których nigdy dotąd nie opowiadał.

Biskup to człowiek, który przyznaje, że przyjeżdża uprzedzony do kapucyna, którego ma przesłuchać. Nie posługuje się torturami ani wyrafinowanymi metodami psychologicznymi, jak chcieliby pewnie autorzy spiskowych książek o Kościele. Jego narzędzia to Ewangelia, papier i pióro. Jego pytania są wyważone i przemyślane. Jest on wytrawnym słuchaczem. Pozostaje zamknięty, skryty i chłodny. Takie cechy, które z reguły źle się kojarzą, są bardzo pożądane w tego typu śledztwie. Powodują, że inkwizytor zamknięty jest na sugestie z zewnątrz, a osoby przesłuchiwane znają powagę sytuacji. Zjawiska nadprzyrodzone, jak bilokacja, stygmaty, czytanie w myślach, mogą bowiem pochodzić z dwóch źródeł: od Boga lub od diabła. Należy odkryć to źródło, by oczyścić o. Pio z zarzutów lub gdyby się potwierdziły, ochronić przed nim wiernych.

Ojciec Pio jest pokorny i otwarty na współpracę. Choć niektóre czynności mogłyby być uznane przez niego za poniżające (ogłędziny stygmatów, mierzenie ich miarką, przeszukanie pokoju, mierzenie czasu poszczególnych czynności podczas Mszy Świętej), o. Pio wie, że są potrzebne. Nie protestuje w żadnym momencie. Nie uskarża się. Na pytanie, czy współżył z kobietami, o. Pio pokornie zaprzecza. Nie odbiera pytania jako atak na siebie. Ojciec Pio uczy nas, że mimo iż na co dzień przemawiał do niego sam Chrystus, instytucja Kościoła również reprezentuje Chrystusa. Nie można się przeciwko niej buntować. Wszelka władza pochodzi od Boga. Także władza Kościoła nad sakramentami, charyzmatami i czystością doktryny.

Postać inkwizytora i sposób prowadzenia przez niego śledztwa ukazuje każdemu katolikowi sposób interpretacji i rozeznania nadprzyrodzonych charyzmatów pojawiających się w Kościele. Nie można im z miejsca wierzyć bez rozeznania. Następnie należy poznać osobę, przez którą charyzmat się przejawia. Musi być ona głęboko wierząca i moralnie czysta. Inkwizytor wskazuje także na trzy zasadnicze cechy: niechęć do sławy, niecierpanie żadnych korzyści majątkowych z posiadanych charyzmatów (także dla rodziny), czystość seksualna. Jedną z podstaw jest również zachowanie wierności nauczaniu Kościoła i pokora wobec jego hierarchii.

Ks. Piotr Janusz

O. MAREK NOWACKI OSPPE, O. MARIUSZ TABULSKI OSPPE, MARCIN MUSIAŁ, BOŻENA SOBOTA, *Kościół św. Antoniego. Jubileusz 300-lecia konsekracji Kościoła pw. św. Antoniego we Wrocławiu*, Wrocław 2010, ss. 50.

W maju 2010 roku mieszkańcy parafii św. Mikołaja we Wrocławiu wraz ze swoimi duszpasterzami, ojcami paulinami, obchodzili jubileusz 300-lecia dedykacji kościoła św. Antoniego z Padwy we Wrocławiu. Wśród radosnego śpiewu *Te Deum*, w dziękczynieniu za ludzi, którzy budowali tę świątynię i dbali o nią, a także dawali świadectwo wiary na przestrzeni wieków, został wydany pierwszy przewodnik po tym kościele, który obok wartości turystycznych kościoła przypomina także o burzliwej historii miasta Wrocławia.

Przewodnik ten jest jasny i przejrzysty w formie. Autorzy tekstów w sposób prosty i dostosowany do każdego czytelnika prezentują dzieje tejże barokowej świątyni. Całość składa się z pięciu części: *Wstęp*; 1. *Historia parafii pw. św. Mikołaja we Wrocławiu*; 2. *Historia kościoła pw. św. Antoniego z Padwy*; 3. *Zakon paulinów*; 4. *Dzielnica Czterech Wyznań*; 5. *Litania do św. Antoniego z Padwy i inne modlitwy*.

Autorzy we *Wstępie* przypominają m.in., że w zamyśle kościół ten miał być „perłą wrocławskiego baroku”. Z biegiem lat świątynia ta stała się „pomnikiem pobożności i modlitwy” (Joseph Illgner), niemyym świadkiem historii naznaczonej bliznami burz dziejowych, a także miejscem, gdzie nie ustawała i nie ustaje modlitwa o poszanowanie wolności i godności.

Ten barokowy Kościół, wybudowany w latach 1685-1692, poświęcony zaś 19 maja 1910 roku przez biskupa wrocławskiego, Antona Ignaza Münzera, znajduje się na terenie wrocławskiej Dzielnicy Czterech Wyznań. Jest pierwszym obiektem wybudowanym na Śląsku z nowym typem rozwiązania architektonicznego: kościoła emporowalowego o jednoprzestrzennej nawie i prezbiterium z dobudowanym po obu stronach nawy systemem płytkich kaplic i empor nad nimi. Wewnątrz świątyni znajdują się liczne elementy oryginalnego wyposażenia, m.in. ławy z 1709 roku, ołtarz św. Judy Tadeusza ze snycerką wykonaną w 1725 roku przez znakomitego rzeźbiarza Georga Urbańskiego, a także inne perełki nagromadzone na przestrzeni lat. Aby się o tym przekonać, trzeba wziąć do rąk ten przewodnik i go przeczytać, a na pewno stanie się on inspiracją, aby odwiedzić ten kościół, a także zgłębić jego dzieje. W publikacji tej zostały także umieszczone ryciny i zdjęcia z minionych wieków, jak też współczesne, które zostały podpisane i opatrzone stosownym komentarzem.

Książka ta z pewnością jest skrótowym przedstawieniem dziejów kościoła i parafii. Na niespełna 50 stronach możemy zapoznać się z dziejami tej świątyni, opisanymi

przez grono redakcyjne: o. Marka Nowackiego, o. Mariusza Tabulskiego, Marcina Musiała i Bożenę Sobotę.

Trzymając w dłoniach tę broszurkę, chciałoby się powiedzieć, że jest ona obok *Przewodnika po Dzielniczy Czterech Wyznań* odpowiedzią na słowa Jana Pawła II, że „Wrocław jest miastem spotkań”. Widać to bardzo dobrze, kiedy czyta się przewodnik *Kościół św. Antoniego*.

Osoby zainteresowane życiem parafii św. Mikołaja mogą także na wewnętrznych stronach okładki zaznajomić się z harmonogramem Mszy Świętych i nabożeństw, spotkań duszpasterskich w ramach ruchów i wspólnot działających przy tym kościele, a także odpustów i uroczystości zakonu paulinów. Mogą dowiedzieć się, że w świątyni tej są nieustannie czynne konfesjonały, w których można doświadczyć Bożego miłosierdzia i pojednać się z Bogiem w sakramencie pokuty i pojednania, a także adorować Jezusa Chrystusa w czasie wieczystej adoracji.

Warto ten przewodnik przeczytać nie tylko po to, aby zapoznać się z dziejami kościoła św. Antoniego, ale także aby lepiej zrozumieć jego znaczenie dla Wrocławia, by dostrzec, jak wielki skarby w sobie kryje. To w tej świątyni znajdują się dzieła słynnego Michaela Leopolda Willmanna, uważanego za śląskiego Rembrandta, pielgrzymują tu także licznie pielgrzymi, aby pokłonić się przed kopią Jasnogórskiej Ikony, sprowadzonej przez paulinów w 1998 roku do Wrocławia. Tu także przybywają wierni, aby św. Antoniego, „znakomitego kaznodzieję i orędownika ubogich” prosić o wyjednanie potrzebnych łask.

BERNARD MCGINN, PATRICIA FERRIS MCGINN, *Mistycy wczesnochrześcijańscy. Wizje Boga u mistrzów duchowych*, tłum. E. Nowakowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, ss. 194.

Daremnie trudziłby się ten, kto chciałby w jednej definicji zamknąć tak złożoną i dynamiczną rzeczywistość, jaką kryje w sobie termin „mistyka”. Bez obawy popełnienia błędu można stwierdzić, że w chrześcijaństwie obejmuje on obszar wiary i praktyki. Wiara wyraża się w afirmacji istnienia świata duchowego, którego najwyższym wyrazem jest osoba Boga. Praktyka natomiast, jako konsekwencja wiary, wiąże się z przygotowaniem do bezpośredniego i przemieniającego doświadczenia Bożej obecności wraz ze wszystkimi wynikającymi zeń skutkami. Wszyscy mistycy utrzymują, że poznania Boga, jakie stało się ich udziałem, nie da się przekazać za pomocą zwyczajnego sposobu komunikowania się, bez uciekania się do zmiany obiegowego znaczenia słów. Bóg bowiem tak dalece wykracza poza ludzkie kategorie myślenia i mówienia, że Jego obecność realizuje się często przez formy nieobecności i negacji. Pomimo że przekazanie świadomości mistycznej staje się niekiedy niezwykle trudne, to jednak mistycy chrześcijańscy podejmowali się tego zadania po to, by zaświadczyć o przemieniającej Obecności i zachęcić innych do wkroczenia na drogę, którą sami podążali. Mistycyzm bowiem to wędrówka, droga, która zawsze wymaga długotrwałych przygotowań i na której prawdziwe osiągnięcie celu daje się mierzyć jedynie wpływem wywieranym na innych. Wszyscy mistycy uczynili z głębszego kontaktu z Bogiem nadrzędny cel swego życia. Ponieważ żyli i nauczali wewnątrz społeczności, w której funkcjonowało wiele zmieniających się poglądów, wierzeń i praktyk, stąd też mogą wiele powiedzieć na temat ogólnie rozumianego życia chrześcijańskiego. Ich pisma uczą lektury

Biblii, modlitwy, pokrzepiania się sakramentami, praktykowania ascetyzmu i wyrzeczeń, zdobywania cnót, a także poświęcenia się wyższym formom modlitwy i kontemplacji, czyli bardziej bezpośredniego i osobistego spotkania z Bogiem.

Zamysłem książki Bernarda McGinna i Patricii Ferris McGinn było właśnie upowszechnienie przeobrażającego przesłania mistyków. Tuzin przedstawionych w niej portretowych szkiców najważniejszych postaci chrześcijańskiej mistyki od początków do końca XII wieku powstał na bazie tekstów zamieszczonych w dwóch pierwszych tomach przetłumaczonej na wiele języków serii „The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism” autorstwa B. McGinna, emerytowanego już dziś profesora Divinity School Uniwersytetu Chicago (USA), uważanego powszechnie za jednego z najwybitniejszych interpretatorów zachodniego mistycyzmu. Do dziś we wspomnianej serii ukazały się już cztery pokaźnych rozmiarów tomy: *The Foundations of Mysticism: Origins to the Fifth Century* (1991), *The Growth of Mysticism: Gregory the Great through the Twelfth Century* (1994), *The Flowering of Mysticism: Men and Women in the New Mysticism – 1200-1350* (1998) oraz *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany* (2005). Polskie tłumaczenie pierwszego tomu ukazało się nakładem Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego w ramach serii „Mysterion”.

Chociaż w porównaniu z obszerną prezentacją w tomach *The Presence of God* większość szkiców zamieszczonych w omawianej książce uległa skróceniu, to jednak w nielicznych przypadkach, jak w przedstawieniu myśli Grzegorza z Nyssy oraz Hildegardy z Bingen, stały się one dłuższe. Celem adaptacji tekstu dla szerszego grona czytelników autorzy usunęli aparat krytyczny w postaci przypisów i specjalistycznej analizy (w polskim wydaniu wszystkie przypisy pochodzą do tłumacza). W każdym rozdziale swej książki starali się uchwycić nie tylko ogólną wymowę nauk prezentowanych postaci, lecz dążyli także do wypuklenia tego aspektu myśli danego mistyka, jaki go wyróżnia i stanowi o wkładzie w szerszą tradycję, decydując przy tym o uznaniu go za prawdziwego twórcę mistycyzmu. Tekst skupia się na mistycyzmie chrześcijaństwa zachodniego, dlatego też znaleźli się w nim tylko ci mistycy greccy, którzy znacząco wpłynęli na Zachód (Orygenes, Ewagriusz z Pontu, Grzegorz z Nyssy i Pseudo-Dionizy Areopagita). Oznacza to, że nie ma w książce rozdziałów poświęconych niektórym postaciom późnego Bizancjum, zwłaszcza Maksymowi Wyznawcy i Symeonowi Nowemu Teologowi, mimo że odegrali oni ogromną rolę w formowaniu się chrześcijańskiego mistycyzmu przed rokiem 1200. Wszystkie rozdziały otwiera krótki rys biograficzny prezentowanej postaci, po którym następuje przedstawienie jej zasadniczych poglądów, na zakończenie zaś umieszczono wnioski wynikające z przedstawionych w rozdziale treści oraz zachętę do dalszych poszukiwań w postaci spisu bibliograficznego obejmującego tak źródła, jak i zasadnicze opracowania. Polski wydawca uzupełnił literaturę angielskojęzyczną o pozycje w języku polskim.

Aby lepiej odzwierciedlić różnorodność wkładu poszczególnych pisarzy w dzieje mistyki chrześcijańskiej, całość materiału została podzielona na dwie ułożone zgodnie z chronologią części. Część pierwszą, zatytułowaną *Praktyki odnajdowania Boga*, otwiera Orygenes, aleksandryjski katecheta i kaznodzieja, największy egzegeta pierwszych wieków Kościoła, o którym Hans Urs von Balthazar powiedział, że żadna z postaci nie jest bardziej niewidzialnie wszechobecna w historii chrześcijaństwa niż on. Zważywszy na przemożny wpływ, jaki na tradycję wywarła Orygenesowa interpretacja tekstu biblijnego, w rozdziale pierwszym podkreślono zasadniczo właśnie ten motyw myśli mistyka. Kontynuator jego poglądów, żyjący w IV wieku Ewagriusz z Pontu,

przejął od Orygenesusa podstawową zasadę teologii, mówiącą o powrocie duszy do Boga, i połączył ją z nową formą życia religijnego, jaką stworzyli na pustyni egipskiej mnisi i mniszki, oddający się rygorystycznej ascezie i życiu kontemplacyjnemu. Nauczanie mistrza z Pontu zostało omówione w rozdziale drugim. Nauki mistyczne Ewagriusza znalazły z kolei swą kontynuację na łańskim Zachodzie dzięki Janowi Kasjanowi, który założył jedną z najstarszych wspólnot monastycznych w Galii. Kasjan nie był jednak wyłącznie przekazicielem idei, lecz także oryginalnym praktykiem i nauczycielem mistycyzmu. Jego doktryna typów modlitwy, a zwłaszcza czystości serca, stanowi przedmiot rozważań w rozdziale trzecim. Rozdział czwarty natomiast omawia nauki mistyczne papieża Grzegorza Wielkiego. Jego ugruntowana w Biblii doktryna podejmuje wiele aspektów mistycyzmu, spośród których autorzy książki uwypuklili niezwykle ważki motyw skruchy, „przesycia serca na wskroś”: zarówno przez żal za grzechy, jak i mistyczną miłość do Boga. Kolejna postać, benedyktyńska mniszka Hildegarda z Bingen, jest z pewnością najwszechstronniej utalentowaną osobą swej niezwyklej epoki. Nie tylko interesowała się nauką i medycyną, lecz była również uzdolnioną poetką i muzykiem, dramaturgiem i artystką, a przy tym oryginalnym teologiem. Hildegarda była również mistyczką i wizjonerką. Rozdział piąty ukazuje, w jaki sposób niektóre z jej niecodziennych wizji stały się źródłem mistycyzmu i nauczania. Rozdział szósty z kolei kreśli portret Ryszarda od św. Wiktora, kanonika, kapłana i kaznodziei, który wiódł żywot uregulowany przez zasady monastyczne. W jego poglądach autorzy dostrzegają połączenie mądrości mistycyzmu monastycznego z nową, systematyczną formą teologii wczesnej scholastyki. Na podstawie dzieła swego nauczyciela, Hugona od św. Wiktora, Ryszard uporządkował etapy procesu zdobywania poszczególnych cnót oraz stopnie kontemplacji, nadając im formę jednolitej nauki mistycznej, której wpływ w kolejnych stuleciach był bardzo wyraźny.

Druga część książki, zatytułowana *Przeobrażenie w Bogu*, dotyczy sposobów, za pomocą których dawni mistycy chrześcijańscy opisywali zasadnicze aspekty doświadczenia Boga. Grzegorz z Nyssy należy do trzech wielkich ojców kapadockich, których nauki ukształtowały wczesne chrześcijaństwo wschodnie. Grzegorza cechowały też głębokie i żarliwe poszukiwania mistyczne. Jego poczucie absolutnej nieskończoności i przewyższającej wszystko doskonałości Boga przywiodło go do wniosku, że istotę przemiany mistycznej stanowi wędrówka w poszukiwaniu Absolutu, obejmująca zarówno życie doczesne, jak i przyszłe. Mówi o tym rozdział siódmy. Chrześcijanie wierzyli zawsze, że przystęp do Boga jest możliwy wyłącznie w Jezusie Chrystusie i przez Niego. Chrystus jest celem i Chrystus jest drogą, zwłaszcza zaś cały Chrystus, to znaczy Chrystus jako Głowa oraz Ciało, czyli Kościół. Niemal wszyscy dawni mistycy wskazują na eklezjalny charakter mistycyzmu, żaden z nich jednak nie uczynił tego w głębszy i bardziej przekonujący sposób niż Augustyn z Hippony, bohater rozdziału ósmego. Kolejny, dziewiąty rozdział traktuje o Dionizym, tajemniczym mnichu ze Wschodu, na którego poglądy mieli wpływ zarówno ojcowie kapadoccy, jak i pogańscy neoplatonicy greccy. Ten anonimowy autor, który przyjął imię wspomnianego w *Dziejach Apostolskich* (17,34) Dionizego Areopagity, opisując cel życia chrześcijańskiego skoncentrowanego wokół liturgii i zmierzającego z poświęceniem do zjednoczenia z Bogiem, jako pierwszy użył terminu „teologia mistyczna” na oznaczenie przekraczającej wszelką wiedzę i poznanie tajemnicy. Podczas gdy wcześniejsi mistycy chrześcijańscy mówili często o absolutnej transcencji Boga, Dionizy był pierwszym teologiem, który stwo-

rzył spójny system mistycyzmu negatywnego (apofatycznego), określanego mianem „wiedzy w niewiedzy”.

W dziale średniowiecznym drugiej części książki rozdział dziesiąty został poświęcony osobie irlandzkiego myśliciela, Jana Szkota Eriugeny, nauczyciela na dworach potomków Karola Wielkiego. Myśliciel ten w pełni zasługuje na opinię największego filozofa i teologa wczesnośredniowiecznego Zachodu. Autorzy książki widzą w nim także mistyka, który pragnął pogodzić poglądy autorytetów Wschodu (Grzegorza z Nyssy, Dionizego i Maksyma Wyznawcy) i Zachodu (Augustyna, Ambrożego i innych). W tym celu zaproponował systematyczne ujęcie dynamizmu natury bytu, to jest Boga ukrytego w samym sobie (w aspekcie apofatycznym) oraz Boga objawiającego się w teofanii swego stworzenia (w aspekcie pozytywnym, katafatycznym). Opierając się na myśli Dionizego, którego przetłumaczył na łacinę, Eriugena stworzył mistycyzm kosmiczny, zakorzeniony w ludzkości oraz w Chrystusie, Bogu-Człowieku. Ostatnie dwa rozdziały książki traktują o mistykach dwunastowiecznych. Pierwszym z nich jest Bernard z Clairvaux, słusznie uważany za wzorcową postać mistycyzmu zachodniego. Jego *Kazania o Pieśni nad Pieśniami* – osiemdziesiąt sześć mistrzowsko napisanych homilii o pierwszych trzech rozdziałach Pnp, widzianej jako tajemnica miłości między ludzką duszą-oblubienicą, a Chrystusem-Oblubieńcem – zaliczają się do najdonioślejszych tekstów mistycznych. Zasadnicze rysy jego mistyki miłości oblubieńczej zostały ukazane w rozdziale jedenastym. Bliski przyjaciel Bernarda, Wilhelm z Saint-Thierry, opat benedyktyński, który został mnichem cysterskim, również napisał komentarz do *Pieśni nad Pieśniami* oraz kilka traktatów mistycznych. Jego wybitne dzieło, *Złoty list*, bardzo trafne, a przy tym zwięzłe przedstawienie mistycyzmu monastycznego, przypisywano często w późniejszych wiekach Bernardowi. Wilhelm był jednak oryginalnym myślicielem, a nie tylko wiernym uczniem swego przyjaciela. Widać to zwłaszcza w jego wnikliwej nauce o roli Trójcy Świętej w życiu mistycznym, która stanowi treść rozdziału dwunastego.

Książkę kończy swego rodzaju przesłanie autorów, w którym czytamy między innymi: „Wszyscy zaprezentowani tutaj mistycy, pisząc swe dzieła, kierowali się jednym: pragnęli przekazać swym współczesnym, a także nam, ich spadkobiercom, przesłanie, mówiące, że Bóg jest w pobliżu – w rzeczy samej przebywa On pośród nas. Jeśli skierujemy uwagę ku Niemu, jeśli odwołamy się do drzemiącej w nas siły wewnętrznej, Bóg objawi nam swą Obecność w sposób, jakiego nie jesteśmy w stanie sobie wyobrazić ani opisać”. Słowa te zostały uzupełnione tekstami dwóch modlitw. Pierwsza z nich, modlitwa Jana Szkota Eriugeny, jest błaganiem o oświecenie na drodze poznawania Boga. Druga zaś, której autorem jest Wilhelm z Saint-Thierry, jest prośbą o ład miłości.

Książka Bernarda McGinna i Patricii Ferris McGinn, podobnie jak cała ich działalność na polu interpretacji zachodniego mistycyzmu, nie jest li tylko suchym wykładem akademickim na temat idei należących jedynie do przeszłości, lecz stanowi próbę pełnego pasji poszukiwania różnych ścieżek wiodących na jeden i ten sam szczyt spotkania z osobowym Bogiem.

Ks. Mirosław Kiwka

KARD. CHRISTOPH SCHÖRNBORN, *Radość kapłaństwa. Śladami Proboszcza z Ars*, tłum. Agnieszka Kuryś, Wydawnictwo PROMIC, Warszawa 2010, ss. 158.

Ta niewielka książka została opracowana na podstawie rekolekcji wygłoszonych przez autora w Ars w 2009 roku. Jest więc zbiorem spisanych konferencji, powiedzianych jednak doskonałym językiem, jakże barwnym, głęboko teologicznym, ale zarazem przystępnym. Swe konferencje autor opiera na dwóch zdaniach dotyczących tożsamości kapłańskiej. Pierwsze z nich to myśl Benedykta XVI: „Kapłaństwo to miłość Serca Jezusowego”. Drugie zaś pochodzi od samego św. Jana Marii Vianneya, Proboszcza z Ars, który, nie mogąc znaleźć drogi do wioski, powiedział do przychodzącego mu z pomocą Antoniego Givre’a: „Kochany chłopcze, tyś mi pokazał drogę do Ars, a ja ci wskażę drogę do nieba”.

W swych konferencjach autor często odwołuje się do *Katechizmu Kościoła Katolickiego*. Nie stroni też od powoływania się na tak wielkie postacie, jak św. Teresa od Dzieciątka Jezus, św. Tomasz z Akwinu czy św. Faustyna Kowalska. Obficie korzysta również z mądrości Kościoła wyrażonej zwłaszcza w dokumentach II Soboru Watykańskiego.

Wartości tej pozycji dodaje fakt, że jej wprowadzenie zawiera słowa papieża Benedykta XVI, który zaprasza kapłanów do odkrywania na nowo wielkości sakramentu kapłaństwa. Przypomina, że kapłan – dzisiaj bardziej niż kiedykolwiek – winien być człowiekiem radości i nadziei.

Jako wyśmienity historyk kardynał Schönrborn często przywołuje fakty z przeszłości, związane z interpretacją sakramentu kapłaństwa w różnych okresach działalności Kościoła. W ten sposób mocno osadza swoje rozważania na faktach, które z kolei pozwalają na lepsze zrozumienie współczesnych uwarunkowań związanych z kapłańską posługą.

Autor rozważa kapłaństwo w perspektywie sprawowanych sakramentów, zwłaszcza Eucharystii i sakramentu pojednania, a następnie w perspektywie modlitwy oraz relacji kapłana do osoby Maryi, Matki Pana.

Książka, by była bardziej przejrzysta, została podzielona na sześć rozdziałów. Dla nas Polaków szczególnie bliski staje się rozdział poświęcony sakramentowi pokuty jako sakramentowi Bożego miłosierdzia. Autor w rozdziale tym obficie czerpie z myśli św. siostry Faustyny Kowalskiej, zapisanych w jej *Dzienniczku*.

Niecodzienny jest rozdział piąty, zawierający odpowiedzi kardynała na pytania postawione mu przez uczestników rekolekcji. Pytania te są bardzo różnorodne, pochodzące od kapłanów pracujących na różnych terenach działalności kapłańskiej: od Ameryki Łacińskiej przez Szwajcarię po Portugalie.

To, co szczególnie poruszające i przydające książce walorów, to dzielenie się kardynała własnym doświadczeniem. Często odwołuje się do swoich, nieraz bardzo osobistych przemyśleń. To one sprawiają, że czytelnik czuje się, jakby sam brał udział w konferencjach wygłaszanych podczas ćwiczeń duchownych.

Pozycja ta kierowana jest przede wszystkim do kapłanów. Może stać się źródłem wielu głębokich przemyśleń również dla alumnów przygotowujących się do przyjęcia święceń. Książka może być też źródłem inspiracji dla wszystkich chrześcijan, którzy pragną zgłębić charyzmat kapłaństwa powszechnego i lepiej zrozumieć jego relację do kapłaństwa urzędowego.

Książkę kard. Schönrborna oceniam jako pozycję wartą uwagi i dlatego bardzo serdecznie polecam ją tym wszystkim, którzy w kończącym się Roku Kapłańskim jeszcze

raz zechcą pochylić się nad wielką tajemnicą kapłaństwa. Książka ta może być doskonałym prezentem, i to nie tylko dla osoby duchownej.

Ks. Jan Niczypor SDB

KAZIMIERA SZCZUKA, *Milczenie owieczek. Rzecz o aborcji*, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2004, ss. 288.

Toczą się spory na temat przerywania ciąży. Czy w ogóle jest o czym dyskutować? Spieramy się o człowieczeństwo płodu. Można wyróżnić trzy stanowiska na ten temat. Pierwsze sprzeciwia się przerywaniu ciąży, bazuje na przekonaniu, że płód jest istotą ludzką, a o jego człowieczeństwie decyduje niepowtarzalny kod genetyczny, jaki posiada od momentu poczęcia. Drugie stanowisko przyzwala na aborcję w przekonaniu, że płód stanowi wyłącznie część ciała kobiety. Stanowisko trzecie, pośrednie, głosi, że płód dopiero od momentu nabycia określonej cechy staje się człowiekiem. Dwa ostatnie stanowiska powołują się na kryteria rozwojowe. Tu człowieczeństwo płodu pojawia się dopiero w pewnym momencie jego rozwoju, np. wraz z aktywnością mózgu czy zdolnością do samodzielnego istnienia.

Książka Kazimierzy Szczuki prezentuje dwa ostatnie stanowiska. Jako reprezentantka podejścia pierwszego zabrałam się do lektury z ciekawością, chciałam bowiem poznać argumenty osoby myślącej inaczej niż ja. Ucieszyły mnie słowa autorki pojawiające się na pierwszej stronie *Milczenia owieczek*, zachęcające do pokojowej debaty społecznej na temat aborcji. Po przeczytaniu pierwszych 100 stron książki (z 268) czułam się intelektualnie oszukana i znudzona. Autorka skutecznie zabiła we mnie ciekawość poznawczą. Do końca dotarłam tylko dzięki silnej woli. Pokojowa debata? Na jakiej podstawie? Książka jest *najsłabszym ogniwem* po stronie argumentów na rzecz aborcji! To zbiór ideologicznych frazesów.

Oto czytamy: „[...] w pierwszym trymestrze ciąży płód rzeczywiście nie czuje, gdyż nie ma samodzielnego systemu nerwowego, ani tym bardziej nie myśli. Nie jest małym człowieczkiem, którego wymyśliła propaganda *pro-life*, żadnym małym Beethovenem, Szekspirem, ani Wisławą Szymborską”. No cóż, pozostaje zachęcić autorkę do odświeżenia wiedzy biologicznej. Wystarczy wziąć pierwszą lepszą książkę o rozwoju człowieka, aby dowiedzieć się, że w pierwszym trymestrze odbywa się najbardziej intensywny rozwój: od pojedynczej komórki do powstania płodu przypominającego istotę ludzką. W tym czasie kształtują się wszystkie narządy wewnętrzne. Choć oczywiście dziecko w tym okresie nie jest w stanie napisać wiersza ani skomponować muzyki!

Szczuka ignoruje fakty dotyczące tzw. syndromu postaborcyjnego, uznając go za propagandę przeciwników przerywania ciąży. Nie przeszkadza jej to propagować istnienia tzw. syndromu postadopcyjnego, który spotyka się wśród kobiet decydujących się na urodzenie dziecka i oddanie go do adopcji. Autorka pokazuje wyższość jednego syndromu nad drugim! Wiadomo, że zaburzenia psychiczne po przerwaniu ciąży należą do tzw. zaburzeń posttraumatycznych (PAD – stres postaborcyjny; PAS – postaborcyjny syndrom). PAD ma charakter ostrych reakcji, pojawia się w pierwszych trzech miesiącach po aborcji i trwa najczęściej do szóstego miesiąca po zabiegu. Objawia się on poczuciem straty, krzywdy i żalu. Kobieta przeżywa rozpacz i doświadcza poczucia osamotnienia, życiowej pustki, oszukania. Natomiast PAS jest zaburzeniem chronicznym, u podłoża którego leżą przerwane zmiany hormonalne, jakie w wyniku ciąży roz-

poczęły się w organizmie kobiety, a także wyparte reakcje emocjonalne oraz ból fizyczny i psychiczny. Syndrom postaborcyjny może ujawnić się kilka lat po zabiegu, np. podczas następnej ciąży lub w okresie klimakterium. PAS objawia się dużym niepokojem bez uświadamiania sobie przyczyny, niezadowolaniem z życia, poczuciem braku nadziei i depresją.

Książka Szczuki z uwagi na jej demagogiczny, a nie merytoryczny charakter wydaje mi się mało przydatna w publicznej debacie o aborcji. Widzę szanse na dyskusję tylko wtedy, gdy obrona różnych stanowisk będzie oparta na odwoływaniu się argumentów racjonalnych, a nie emocjonalnych.

Elżbieta Rydzak

MARCIN KARAS, *Z dziejów Kościoła. Ciągłość i zmiana w Kościele rzymskokatolickim w XIX i XX wieku*, Wydawnictwo Diecezjalne w Sandomierzu 2008, ss. 336.

Gdy na Stolicę Piotrową wstąpił Benedykt XVI, zaproponował m.in. krytyczne spojrzenie na zaistniałe po II Soborze Watykańskim zmiany w Kościele. W swoim słynnym przemówieniu do Kurii Rzymskiej z grudnia 2005 roku zauważył, że pojawiły się w Kościele dwie tendencje w hermeneutyce interpretacji soboru, a mianowicie ciągłości i zerwania. Rozpoczął tym samym dyskusję na łonie Kościoła oraz próbę oceny zmian. Przełamana też została zasada interpretacji *a priori* zakładająca, że o soborze i zmianach należy mówić tylko dobrze. Problem jednak staje się nagły, gdy spojrzymy na wymowę faktów opisujących stan i kondycję Kościoła w następstwie posoborowych zmian. To niezmiernie doniosły problem badawczy, o którym historiografia wypowiadała się już niejednokrotnie. Ciekawym przyczynkiem do tej dyskusji jest książka dr. Marcina Karasa pt. *Z dziejów Kościoła. Ciągłość i zmiana w Kościele rzymskokatolickim w XIX i XX wieku*.

Pan dr hab. Marcin Karas jest pracownikiem naukowym Instytutu Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Zajmuje się historią filozofii średniowiecznej (*Koncepcja czasu Williama Ockhama. Z dziejów konceptualizmu w XIV wieku*, Kraków 2003; *Natura i struktura wszechświata w kosmologii św. Tomasza z Akwinu*, Kraków 2007). Prowadzi także badania z historii idei (*Wyznanie wiary i główne zasady doktrynalne. Katolicyzm*, Kraków 2000; *Integryzm Bractwa Kapłańskiego św. Piusa X. Historia i doktryna rzymskokatolickiego ruchu tradycjonalistycznego*, Kraków 2008). Zajmuje się przekładami pism filozoficznych i religijnych (dokumenty doktrynalne). Koncentruje również uwagę na problematyce historycznej (myśl Teilharda de Chardina, „nowa teologia”, ciągłość i zmiana).

Studia składające się na omawianą książkę zostały napisane językiem bardzo zobiektywizowanym i jest to jej największa zaleta. Apologetyczna ocena zmian przeprowadzonych w Kościele katolickim w imię II Soboru Watykańskiego nierzadko prowadzi do uznania, że były one konieczne i nie miały alternatywy, że przyniosły tylko dobre owoce i tzw. nową wiosnę Kościoła. Pytanie, czy tak było, warto stawiać i odpowiadać na nie *sine ira et studio*, zgodnie z dewizą nauki historycznej, która mówi, że poznanie winno wyprzedzać ocenę.

To skomplikowane zagadnienie domagało się nakreślenia szerokiego tła, dlatego autor zdecydował się pokazać poglądy i działania papieży sprawujących władzę w ostat-

nim okresie przed II Soborem Watykańskim, poczynawszy od pontyfikatu Grzegorza XVI. Zabieg ten pozwolił pokazać starannie i umiejętnie, jak na wyzwania czasu i zmiany społeczne reagowali papieże, dla których obrona Tradycji była absolutnym *imponderabilium*. Tę część książki należy uznać za może najważniejszą, bo też została tu pokazana ta część historii Kościoła, którą liberalna historiografia przedstawia dzisiaj w sposób bardzo jednostronny.

Trzeba powiedzieć, że próby ogólnego spojrzenia na całą epokę XIX i XX wieku przez historyków filozofii, religii i idei są pod kątem problemów doktrynalnej ciągłości i przemian w Kościele rzymskim są dość rzadkie. Dlatego tym bardziej konieczna jest refleksja nad tym ogromnym obszarem współczesnej dziejów Kościoła. Siłą rzeczy jej próba powinna być solidnie udokumentowana materiałami źródłowymi i mocno zakorzeniona w przemianach współczesnego świata, ale nie można poprzestać jedynie na opisie wydarzeń. Refleksja taka ma na celu znalezienie wśród niezliczonych dokumentów i faktów historycznych tego okresu najbardziej charakterystycznych i decydujących o ciągłości i o zmianach, które dają orientację w doktrynie, praktyce i sytuacji społecznej Kościoła rzymskiego obecnej doby. Właśnie te dwa określenia, a mianowicie: ciągłość i zmiana, stanowią o najogólniejszym obrazie, jaki można sobie wypracować na temat tych kwestii. Niektóre bowiem aspekty w nauczaniu Kościoła stały się przedmiotem daleko idących zmian, często zaskakujących reinterpretacji w drugiej połowie XX wieku, gdy inne znowu pozostają nienaruszone.

Wielka rewolucja we Francji i zmiana sytuacji politycznej w Europie postawiły Kościół rzymskokatolicki w nowej sytuacji. Stary porządek polityczny i społeczny powoli odchodził w przeszłość. Przez cały XIX wiek coraz silniejsze stały wrogi Kościołowi tendencje do laicyzacji życia społecznego, dążenia do rozdziału Kościoła od państwa, a także do wywołania zmian w doktrynie katolickiej w duchu odchodzenia od Tradycji. Papieże tego okresu z całą mocą autorytetu Piotrowego stanowczo przeciwstawiali się dążeniom reformatorów i tzw. liberalnych katolików.

Trudno nie odnieść wrażenia, że od lat pięćdziesiątych XX wieku jeden z najbardziej charakterystycznych dla katolicyzmu doby potrydenckiej wyznacznik ideowy, a więc ciągłość, spotkał się z postulatem głębokiej zmiany, wysuwany przez nowe pokolenia teologów, zwłaszcza z kręgu tzw. *nouvelle théologie*. W tej nowej rzeczywistości kluczowe znaczenie ma najważniejsze wydarzenie w Kościele XX wieku, jakim był niewątpliwie II Sobór Watykański, a w jego konsekwencji głębokie zmiany w Kościele w następnych dziesięcioleciach. Powstanie z jednej strony opozycji konserwatywnej, a z drugiej grup progresywnych, liberalnych katolików wskazuje na istnienie w Kościele tendencji akcentujących zasadniczą ciągłość, jak też nastawionych przede wszystkim na zmianę.

Książka przedstawia analizę wydarzeń w ujęciu chronologicznym. Każdy rozdział jest poświęcony z reguły jednemu pontyfikatowi, wyróżnia charakterystyczne i ważniejsze wydarzenia, najważniejsze postacie i dokumenty. Książka jednak nie jest podręcznikiem do historii Kościoła, a więc nie ma na celu zebrania wszystkich najważniejszych materiałów, opisanie wszystkich ważnych wydarzeń, ale jedynie tych faktów i dokumentów doktrynalnych, które miały najważniejsze znaczenie w dyskusjach nad ciągłością i zmianą doktryny.

Polecana pozycja stanowi doskonale uzupełnienie do klasycznego wykładu historii Kościoła. Może też wypełnić lukę, którą powstała w wiedzy nowego pokolenia teologów o linii doktrynalnej Kościoła rzymskiego przed II Soborem Watykańskim. Opra-

cowanie to jest tym ciekawsze, że przywykliśmy do czytania książek, które opisują i oceniają ten okres z punktu widzenia bądź teologicznego, bądź *stricte* historycznego, ta zaś pozycja patrzy na XIX i XX stulecie z punktu widzenia historii idei. Takie ujęcie z pewnością poszerzy horyzont myślenia nie tylko historyków, ale również teologów oraz pozwoli nam trzeźwiej spoglądać na współczesność i bardziej obiektywnie oceniać przeszłość.

Ks. Grzegorz Śniadoch IBP

JÓZEF BREMER, JOSEF ROTHHAUPT (red.), *Ludwig Wittgenstein: „przydzielony do Krakowa” – „Krakau zugeteilt”*, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum” – Wydawnictwo WAM, Kraków 2009, ss. 590.

Zwykło się mówić, że dzieło życia wielkich ludzi bywa doceniane dopiero po ich odejściu do wieczności. Ta potoczna, wydawałoby się, prawda znajduje również jakieś przełożenie na historię ludzkiej myśli, zwłaszcza filozoficznej. To na gruncie filozofii właśnie, tym bardziej w obrębie jej historii, mówi się często wręcz o konieczności czasowego dystansu wobec spuścizny pozostawionej przez wybitnych myślicieli. Przywoływany tutaj dystans to jakby niezbywalna próba czasu, której poddawana jest sama myśl, pewien filozoficzny jej rozmach, co oznacza, że chodzi tu o próbę zmierzenia się z nią, wnikania w jej głębię i tym samym badanie jej wpływu na innych twórców – współczesnych danemu autorowi, jak również i przede wszystkim – na kolejne pokolenia ludzi poszukujących mądrości. Z całą pewnością takim filozofem ostatniego stulecia, który wycisnął głębokie piętno na sobie współczesnych, jak również na dalszych dziejach rozwoju myśli filozoficznej, jest Ludwig Wittgenstein (1889-1951), którego dziedzictwo myśli stanowi jeden z centralnych punktów orientacyjnych filozofii XX wieku, a także wciąż żywe źródło inspiracji i dalszych badań.

Praca będąca przedmiotem niniejszego omówienia jest tego najlepszym przykładem. Wydana nakładem Wydawnictwa Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” oraz Wydawnictwa WAM (Kraków 2009) jest dwujęzycznym (język polski i niemiecki, jeden tekst w języku angielskim) zapisem obrad międzynarodowej konferencji naukowej, jaka odbyła się w Krakowie w WSFP „Ignatianum” w dniach 14-15 kwietnia 2008 roku. Hasłem przewodnim towarzyszącym tej sesji stało się zdanie: *Ludwig Wittgenstein – przydzielony do Krakowa*, będące nawiązaniem do wspomnień samego Wittgensteina z jego *Dzienników* (tzw. MS 101), gdzie pod datą 9 sierpnia 1914 roku odnotował fakt wojennego związania swoich losów ze służbą wojskową w Krakowie. Referowana tutaj treść pierwszego tomu serii „Universum Philosophiae” WSFP „Ignatianum” (red. A. Gieralowski, P. Janik) jest zbiorem zarówno tekstów autorów polskich, jak i pochodzących z Niemiec, Austrii, Portugalii i Norwegii.

Tom otwiera prezentacja całości dzieła autorstwa jego redaktorów: J. Bremera i J. Rothhaupta. Następnie pierwszy z nich ukazuje sylwetkę polskiego filologa i logika, Michała Dziewickiego, z którym autor *Tractatus logico-philosophicus* spotkał się w czasie swojego pobytu w Krakowie: *Ludwig Wittgenstein – Michał Dziewicki, czyli genialny młody człowiek spotyka miłego starszego pana* (ss. 13-20). *Solipsyzm wczesnego Wittgensteina a jego filozofia psychologii* (ss. 31-37) – to tytuł zapisu wykładu K. Gurczyńskiej-Sady, w którym prelegentka podejmuje analizę tak wczesnego, jak i późnego ujęcia solipsyzmu („solipsyzm bez ja” – s. 37). W obu wypadkach w opisie

relacji podmiot – przedmiot Wittgenstein zdaje się rezygnować z funkcji *ja*. Profesor W. Methlagl z Innsbrucka przedstawia swoje refleksje w referacie: *Teksty Wittgensteina i innych w kontekście rozpoczynającej się wojny* (ss. 65-81). R. Molé, G. Trakl, R.M. Rilke – oto niektóre żywe osoby i ich dzieła przywołane tutaj i mające, jak można zdaniem autora tego tekstu przypuszczać, ogromny wpływ na myślową zawartość i przesłanie dzieł samego Wittgensteina. Ukazują one wiele ideowych punktów stychnych między językiem samego życia, sposobu jego przeżywania, językiem poezji, swością „nieufnością do gramatyki” jako „warunku filozofowania” (s. 75) a przejrzystością i jasnością logicznych sformułowań autora *Traktatu*.

Prezentowany tutaj zbiór zawiera dwa niezwykle ważne teksty śp. prof. Jerzego Perzanowskiego. Pierwszym z nich (ss. 83-123) jest porcja refleksji pod tytułem *Miejsce Wittgensteina w PL-metafizyce*. Od razu należy wyjaśnić, że sam zwrot „PL-metafizyka” oznacza w ujęciu autora: „metafizykę w duchu i stylu metafizyki Platona i Leibniza” (s. 84). Prezentowana jest także teza, że w dziejach myśli filozoficznej pojawiali się tacy filozofowie, których dzieło wywarło niezatarty wpływ na dalszą historię rozwoju idei. Są nimi: Platon, Leibniz, Kant, ale także, co podkreśla J. Perzanowski – L. Wittgenstein, a skala oddziaływania jego myśli jest tak znacząca, że filozofia po autorze *Dociekań* nigdy już nie będzie taka sama. Dlatego też w tym celu kreśli szkieletowe ramy – jak mówi – „ontologii” (s. 85 i 97nn) *Traktatu logiczno-filozoficznego*. Drugim z sygnalizowanych wyżej tekstów J. Perzanowskiego (ss. 173-183) jest *Diagram PL-części metafizyki Zachodu. Od Echnatona, Talesa i Pitagorasa do Wittgensteina, Tarskiego i Gödla*, który prezentuje główne nurty myślowe filozofii zachodniej, akcentując rolę i oddziaływanie najważniejszych w toku rozwojowym „PL-metafizyki” myślicieli, uwzględniając tych, którzy są w jej nurcie „kluczowi” oraz „węzłowi” (s. 182). Właściwe sobie miejsce w jednym i w drugim przypadku zajmuje opierający się próbie czasu dorobek L. Wittgensteina.

Kolejną odsłonę refleksji otwiera artykuł A. Pchlera i Ch. Erbachera: *Projekt „Wittgenstein MS 101 from September”*. *Tło i znaczenie* (ss. 221-242). Podstawowym postawionym tutaj celem jest prezentacja idei i historii udostępnienia całości spuścizny Wittgensteina skatalogowanej przez G.H. von Wrighta, a opublikowanej w zapisie cyfrowym w internecie. Następny tekst: *Wittgensteina filozoficzna akupunktura za pomocą uwag* (ss. 295-340), autorstwa J.G.F. Rothhaupta, jest – jak się wyraża sam jego autor – „charakterystyką pisarsko-filozoficznej działalności Wittgensteina” (s. 298), skupiając swoją uwagę na strukturze i pewnym stałym, odtwarzalnym porządku uprawiania filozofii. Jest to jej swoista „ekspozycja” (s. 299), koncentrująca się w tym wypadku na samym usytuowaniu oraz rozumieniu pojawiających się w dorobku autora *Dociekań filozoficznych* „uwag” („uwagi”, „aforyzmy”, „sentencje”, „maksymy” – s. 299nn). Jak zauważa Rothhaupt, nie bez wpływu na filozoficzne pisarstwo L. Wittgensteina był sposób wyrazu takich autorów, jak: K. Kraus, A. Loos, F. Nietzsche, G.Ch. Lichtenberg, A. Schopenhauer, F. Grillparzer, M. von Ebner-Eschenbach, J. Nestroy, S. Kierkegaard, F. von Hardenberg (Novalis), J.W. von Goethe, B. Pascal, św. Augustyn, F. Bacon, Ch. Morgenstern, W. Busch i in.

Refleksje stanowiące próbę odpowiedzi na pytanie: *Jaką teorię wiedzy sugerują uwagi Wittgensteina „O pewności”?* – to kolejny zawarty w referowanym tomie artykuł autorstwa prof. Wojciecha Sadego (ss. 341-354). Zawiera on analizę całokształtu dzieł autora *Traktatu*, zwracając szczególną uwagę na późne jego zapiski, próbując zrekonstruować znajdującą się w nich „teorię języka”, czy nawet w ogóle „teorię ludzkiej

wiedzy” (s. 343). Celem zatem jest tutaj to, aby posiłkując się wybranymi poglądami Wittgensteina, wyłuskać mechanizm, który decyduje o tym, że zachodzi jakiś „stosunek zdań do przedstawianych przez nie sytuacji” (s. 341) lub że odsłaniają one pewien „obraz świata” (s. 347nn). Następny tekst pióra M. Soina: *Wittgenstein a korespondencyjna teoria prawdy* (ss. 371-383) ukazuje najpierw pewne zjawisko utartych schematów interpretacyjnych (autor wymienia trzy z nich jako zasadnicze), które niejednokrotnie prowadziły do „uogólnień” (s. 382), i to zarówno w odniesieniu do oceny poglądów Wittgensteina, jak i samej problematyki prawdy. M. Soin wyjaśnia więc, że autor *Dociekań*, przywołując teorię gier językowych, nie relatywizuje prawdy, tzn. „prawdziwości zdania” (s. 383), lecz struktury języka i słowa „prawda”. Nie jest to w konsekwencji stanowisko „nihilistyczne”, ale analiza samej gramatyki. Stąd też pojawia się wniosek – postulat dotyczący potrzeby ciągłego pochylania się nad kwestią prawdy, jak również jej miejsca w myśli autora *Traktatu*.

Problematykę wpływu różnych filozofów i pisarzy na ostateczny kształt myśli Ludwiga Wittgensteina podejmuje I. Somavilla w artykule *Ton autora: Wittgenstein o Georgu Traklu, Ralphie Waldo Emersonie, Lwie N. Tolstoju* (ss. 429-454). Uwagi autora *Traktatu* o tych twórcach znajdują się – jak zauważa autorka tekstu – w rozlicznych czynionych przez niego zapiskach, które okazują się nieocenionym źródłem pozwalającym na właściwą rekonstrukcję całości jego poglądów, i to nie tylko ściśle filozoficznych, ale także religijnych i etycznych. *Krytyka języka w epoce modernizmu wiedeńskiego. Aforyzmy Karla Krausa* (ss. 455-465) – to tytuł artykułu autorstwa D. Szczęśniak, w którym autorka analizuje ewidentny wpływ pisarskiej twórczości K. Krausa na rozumienie natury i funkcji języka L. Wittgensteina. „Miłość” w stosunku do języka (s. 459) kazała Krausowi zapobiegać jego dewaluacji, ponieważ jego „upadek” prowadzi do „kryzysu zdolności myślenia” (s. 462), to zaś ma swoje odbicie w jego funkcji społecznej, a nawet moralnej. W analogicznym znaczeniu należy odnotować wpływ, jaki na myślenie Wittgensteina wywarła filozofia Nietzschego. Dotyczy to zarówno kształtowania się samych poglądów filozoficznych, jak i jego ogólnego poglądu na świat. Refleksje te zbiera tekst *Wittgenstein on Nietzsche and Solipsism* (N. Venturinha, ss. 479-497). Natomiast prof. H. Watzka w artykule pt. *Rozróżnienie powiedzieć i pokazać w filozofii późnego Ludwiga Wittgensteina* (ss. 513-526) podejmuje kwestię, jak zresztą sugerował to sam Wittgenstein, „głównego problemu filozofii” (s. 513), wyrażoną w spostrzeżeniu pochodzącym z *Traktatu*, a mianowicie teza, że fundamentalnym zadaniem, jakie stoi przed filozofią, to eksplikacja teorii tego, co może być „powiedziane” w formie zdań, a także tego, czego one z konieczności nie zawierają. To ostatnie, zakryte przed strukturą zdań, można jedynie „pokazać”.

Następnie referowane tutaj wydawnictwo zawiera dwa teksty: J. Woleńskiego oraz I. Ziemińskiego. Pierwszy z nich nosi tytuł *Wittgenstein i Russell* (ss. 527-534). Stanowi on próbę zestawienia podobieństw i różnic w podejściu do rozumienia tzw. logicznego atomizmu przywołanych w tytule filozofów. Nawiasem mówiąc, sam Wittgenstein nie używa w swych pracach wyrażenia „atomizm logiczny” i jak wynika to z przeprowadzonych tutaj analiz, tych różnic jest znaczenie więcej, niż się to w obiegowych ustaleniach zakłada. Artykuł I. Ziemińskiego zatytułowany *Żyj szczęśliwie! Uwaga na marginesie Wittgensteina* (ss. 545-560) już w samym tytule nawiązuje do wojennych zapisków autora *Dociekań*, które – raz jeszcze przypomnijmy – rozpoczęły się w Krakowie. Jak wynika z treści tekstu zamykającego cały zbiór, perspektywa szczęścia, jakiś sposób postulowania go i próba opisu zarazem, idzie w stronę interpretacji etycznej,

poszukując w niej „metafizycznego sensu nakazu życia szczęśliwego” (s. 545). Stąd też ta część analiz przybiera postać usytuowania samego szczęścia jako „życia w teraźniejszości” (s. 547), jako „racji” (s. 549) i „celu istnienia” (s. 556), który przybiera ostatecznie kształt – jak się wyraża autor – „imperatywu metafizycznego” (s. 560).

W podsumowaniu należy stwierdzić, że będąca przedmiotem omówienia książka: *Ludwig Wittgenstein: „prydzdzielony do Krakowa” – „Krakau zugeteilt”* stanowi bardzo dobrze dobrane kompendium wiedzy przybliżające życie i dzieło autora *Tractatus logico-philosophicus*. Nadmienić należy jednocześnie, że sam krakowski epizod życia i twórczości Wittgensteina jest bardzo interesującym przyczynkiem, swoistym pretekstem do ukazania bogactwa całej perspektywy jego życia i filozoficznej spuścizny. Recenzowana książka jest godna polecenia wszystkim tym, których interesuje myśl autora *Dociekań filozoficznych*, jej rozwój i wielorakie uwarunkowania (filozoficzne i pozafilozoficzne), ale także wszystkim studiującym i badającym filozofię XX wieku.

O. Jerzy Tupikowski CMF

FELICE ACCROCCA, *Franciszek bratem i nauczycielem*, tłum. B.A. Gancarz OFMConv, Bratni Zew, Kraków 2007, ss. 212.

Felice Accrocca jest kapłanem diecezjalnym, studiował na Uniwersytecie „Sapienza” w Rzymie oraz na Wydziale Historii Kościoła Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego. Jako specjalista od historii średniowiecza współpracuje z wieloma czasopismami naukowymi, a także wykłada w Instytucie Nauk Religijnych w Latinie (dawniej Littoria), w prowincji Lacjum. Autor wielu prac i opracowań z historii franciszkanizmu, m.in. współautor nowego krytycznego wydania życiorysu św. Franciszka napisanego przez Tomasza Celano.

Omawiana praca jest kompilacją wcześniejszych rozpraw na tematy diskutowanych kwestii franciszkańskich, a także problemów formacji w tej duchowości. Jest to na razie jedyna książka F. Accrocci przetłumaczona na język polski.

Autor pragnie przedstawić najnowsze wyniki badań nad życiem i pismami św. Franciszka, wskazać na wpływ środowiska i otoczenia na rozwój myśli franciszkańskiej. Opierając się na swej wiedzy jako historyka i doświadczeniu duszpasterza, analizuje Pismo Święte. Częste odniesienia do pism i konkretnych wydarzeń życia Biedaczyny ukazują człowieka prawdziwego, wierzącego, zmagającego się z sobą. Nie tylko pisze o nim, lecz wyciąga wnioski dla współczesnych naśladowców Asyżanina.

Książka składa się z ośmiu rozdziałów omawiających różne aspekty życia św. Franciszka: od pewnej niejednoznaczności początków przez życie z Bogiem, braćmi, cierpienie, rozwój duchowy aż po wnioski dla prowadzących formację duchową. Autor przewiduje ją jako pomoc dla mistrzów formacji i osób formujących się. Tak więc ostatni rozdział wprost zawiera materiał dla formatorów, a podsumowanie każdego rozdziału podaje jego główną myśl i możliwe trudności bądź niebezpieczeństwa w praktycznym zastosowaniu.

Jednakże sposób przedstawienia tematów (metodyczny, wszechstronny wykład), użyte słownictwo (np. autografy św. Franciszka – jego odręczne pisma, a nie odpisy), ogrom przypisów, terminologia teologiczna (np. *Christum sequi*) czy też wiele tekstów po łacinie (niewyjaśnionych i nie przetłumaczonych) czynią z niej raczej pracę naukową niż popu-

larną, skierowaną do specjalistów niż laików. Szkoda, że tłumacz nie uzupełnił tego braku, zakładając powszechną znajomość łaciny wśród polskich franciszkanów i świeckich.

Z drugiej jednak strony precyzyjne przypisy, powoływanie się na najnowsze badania, wykaz skrótów wskazują, że ma to być praca naukowa. Autor cytuje bardzo duże fragmenty pism św. Franciszka, a przecież franciszkanie znają te teksty. Pragnie obalać mity wyrosłe wokół postaci świętego, a sam powiela mity o fanatyzmie chrześcijańskiej Europy, co jest tym bardziej niebezpieczne, że autor jest księdzem i historykiem.

Pomimo wskazanych niedociągnięć (autor nie wie, dla kogo pisze, sam o tym wspomina na s. 199) dla franciszkanina, zainteresowanego świeżym spojrzeniem na początki swej duchowości i założyciela, praca ta zawiera mnóstwo ważnych spostrzeżeń.

Autor wskazuje na ogrom mitów narosłych wokół postaci Franciszka (głównie o romantycznych korzeniach), powielanych często nawet przez renomowanych autorów, opierając się na jego pismach, wskazuje bezpodstawność tych mitów. Wskazując na jednoczesne występowanie w życiorysie świętego wielu przeciwności (aktywność – kontemplacja, samotność – misje), tak że nawet wczesne biografie nie są zgodne w jego przedstawianiu. Już tytuł dzieła wskazuje na pewną dwoistość: brat – nauczyciel, Biedaczyna chciał być bratem, a został wzorem, nauczycielem, tak jak wezwał go Pan.

Następnie zwraca naszą uwagę na *novum* franciszkanizmu: skierowanie uwagi na Chrystusa, a nie pierwotny Kościół, jak się przyjęło do tej pory. Ukazuje ogromną elastyczność ducha franciszkańskiego: przecież św. Klara żyła w tym duchu, a jakże inaczej.

Accrocca, nie będąc franciszkaninem, bez kompleksów podchodzi do początku ruchu franciszkańskiego i ukazuje te początki bez wybielania, jako historyk opisuje Franciszka jako człowieka, ale człowieka wierzącego, i to w sposób bardzo konsekwentny, mimo odrzucenia przez braci. W spojrzeniu historyka brak socjologizmu, modnego dziś psychologizmu próbującego wytłumaczyć wszystko w sposób naturalny. Opiera się na pismach świętego i w sposób prawdziwy i konsekwentny przedstawia człowieka zakochanego w Chrystusie.

Trudno jednoznacznie ocenić książkę F. Accrocci. Z jednej strony skierowana do mistrzów nowicjatu, duchownych i świeckich, z drugiej napisana w sposób trudny językowo, ale i bardzo precyzyjny dla badaczy. Zakłada dobrą znajomość łaciny, a jednocześnie podaje bardzo długie cytaty z pism Franciszka.

Myślę, że badacz franciszkanizmu odniesie dużą korzyść z lektury tej pracy, a historycznie świeże spojrzenie pozwoli mu zobaczyć Franciszka inaczej niż dotychczas.

Robert Wądrzyk

S. BOŻENA SZEWCZUL, *Działalność zakonodawcza błogosławionego Honorata Koźmińskiego a nowe instytucje w Kościele katolickim. Studium prawnohistoryczne*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2008, ss. 565.

Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie wydało rozprawę habilitacyjną s. dr Bożeny Szewczul. Jest to poważne opracowanie, pomocne dla kanonistów zajmujących się działalnością prawodawczą wspólnot konsekrowanych i dla teologów życia konsekrowanego, badających kształtowanie się współczesnego modelu życia konsekrowanego na podstawie ustaw fundamentalnych nowo powstających wspólnot zakonnych.

Autorka tego opracowania należy do Zgromadzenia Sióstr Wynagrodzicielek Najświętszego Oblicza. Po postulacie i nowicjacie złożyła pierwszą profesję zakonną, podejmując następnie formację w junioracie i studia w Akademii Teologii Katolickiej, na Wydziale Prawa Kanonicznego, w zakresie kanoniczno-cywilnym. Studia zwieńczyła napisaniem pracy pt. *Cel i zadania Zgromadzenia Sióstr Wynagrodzicielek Najświętszego Oblicza w latach 1888-1989. Studium prawno-historyczne* i uzyskała magisterium z prawa kanonicznego. Profesja wieczysta autorki odbyła się 2 sierpnia 1993 roku. Następnie s. Bożena Szewczuł podjęła w 1994 roku studia doktoranckie i została zatrudniona na stanowisku asystenta na Wydziale Prawa Kanonicznego w Akademii Teologii Katolickiej, w Katedrze Prawa Instytutów Życia Konsekwowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego. W 1998 roku przebywała przez rok w Rzymie, celem dokończenia pisania rozprawy doktorskiej. W rezultacie 17 stycznia 2000 roku obroniła rozprawę pt. *Troska Kościoła o zachowanie „patrimonium” przez instytuty życia konsekrowanego na podstawie dokumentów kościelnych z lat 1917-1996* (Warszawa 2002, ss. 347), napisaną pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Juliana Kałowskiego. Po obronie dr Bożena Szewczuł została zatrudniona na stanowisku adiunkta Wydziału Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Od 1994 roku pracuje naukowo i dydaktycznie, prowadzi wykłady i ćwiczenia na temat instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostolskiego. Aktualnie jest samodzielnym pracownikiem naukowym Wydziału Prawa Kanonicznego UKSW w Warszawie.

Czytelnikom „Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego” prezentują pracę habilitacyjną s. dr Bożeny Szewczuk pt. *Działalność zakonodawcza błogosławionego Honorata Koźmińskiego a nowe instytuty w Kościele katolickim. Studium prawno-historyczne* (Warszawa 2008, ss. 565). Wybór problematyki rozprawy habilitacyjnej był uwarunkowany specyfiką dotychczasowych badań naukowych autorki, inspiracją jej studiami specjalistycznymi w Katedrze Prawa Instytutów Życia Konsekwowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego na Wydziale Prawa Kanonicznego UKSW, pracą dydaktyczną, jak również twórczą inspiracją wspólnot życia konsekrowanego oraz osobistymi zainteresowaniami badawczymi nad postacią i fenomenem osoby Honorata Koźmińskiego. Obrona problematyki badań pozostaje w ścisłej harmonii z obszarami tożsamości instytucji historycznych prawa kanonicznego w praktycznym doświadczeniu życia konsekrowanego, prezentowanej nowej eklezjologii życia zakonnego owocującej powstawaniem w Kościele katolickim nowych instytutów życia wspólnotowego. Publikacja prezentuje wyraźną perspektywę historyczną i kanoniczną rozwoju oraz powstawania nowych wspólnot życia konsekrowanego, zwłaszcza przez zamierzoną i prawnie realizowaną działalność ojca Honorata Koźmińskiego w czasach trudnych i skomplikowanych. Lektura publikacji na pewno utwierdzi czytelnika w przekonaniu, że dla Bożego działania nie ma czasów trudnych i zbyt skomplikowanych, natomiast takie czasy wymagają głębszego i bardziej radykalnego zjednoczenia z łaską, w jedności z eklezjalną wspólnotą. Autorka rozprawy przedłożyła w tym zakresie znacznie pogłębioną refleksję naukową, obejmującą istotne dla tożsamości wspólnot życia konsekrowanego założonych przez ojca Honorata elementy fenomenu życia zakonnego, które stały się wielkim darem dla Kościoła, zwłaszcza w tamtych czasach i na ich konieczną miarę, co znakomicie odzwierciedlają współczesne dokumenty i normy kościelne, promulgowane w *Kodeksie prawa kanonicznego* i w innych dokumentach Stolicy Apostolskiej.

W realizacji obranego zagadnienia odkrywamy, że habilitantka dokonała połączenia w swoich badaniach elementów i motywów teologicznych, działań z zakresu prawa

kanonicznego w aspekcie historycznych poczynań ojca Honorata, co znakomicie przyczyniło się do osiągnięcia zamierzonej spójności w przedmiocie naukowych refleksji i badań. S. dr Bożena Szewczul przez przygotowanie tej rozprawy niewątpliwie dołączyła do grona bardzo sumiennych badaczy problematyki historii i teologii prawa instytutów życia konsekrowanego, opartych na fenomenie zakonodawczej działalności ojca Koźmińskiego, jak również wyjątkowych znawców zagadnienia bezpośrednich relacji wspólnot założonych na bazie prawa kościelnego, dla których działalność i osoba bł. Honorata stała się natchnieniem. W swoich badaniach obrała ścieżkę oryginalną, dobrze skorelowaną z zakresem zdobytej wiedzy i praktycznych umiejętności jej wykorzystania. W kanonistyce polskiej do tej pory nie znalazło się monograficzne opracowanie działalności zakonodawczej ojca Koźmińskiego i zakresu inspiracji prawnej dla powstających nowych instytutów zakonnych. Habilitantka obrała oryginalny klucz naukowych badań, toteż w podjętych działaniach poznawczych wskazała na istniejący związek samej prawodawczej działalności ojca Honorata z erygowaniem nowych instytutów życia konsekrowanego. Dlatego prezentowana czytelnikom rozprawa zajmuje tak istotne miejsce w naukowej refleksji dr Bożeny Szewczul jako kanonistki i praktycznego teologa życia konsekrowanego.

Autorka pomyślnie i z metodologiczną konsekwencją rozwiązała zagadnienie postawione na początku badań krytycznych, zwłaszcza na płaszczyźnie historycznych dociekań. Sumiennie podjęła się dokładnej analizy naukowej, dysponując odpowiednim warsztatem badawczym, uporem dokładnego badacza kwestii szczegółowych, które są niezmiernie istotne dla zbudowania całościowego obrazu podjętego zagadnienia. We wstępie do rozprawy autorka podała istotne dla zakresu i tematyki swojej pracy badawczej motywy, jak również nakreśliła strukturę całej rozprawy (ss. 21-27). Wyjaśniła i uzasadniła dokonany podział na sześć rozdziałów: 1. *Kontekst historyczny powstawania nowych instytutów zakonnych w Europie* (ss. 29-92); 2. *Istotne elementy życia zakonnego* (ss. 93-180); 3. *Nowe instytuty powstające na zachodzie Europy* (ss. 181-254); 4. *Nowe elementy życia zakonnego w zgromadzeniach ukrytych. Zgromadzenia bezhabitowe a instytuty świeckie* (ss. 255-336); 5. *Praktyka Stolicy Apostolskiej stosowana podczas zatwierdzania nowych instytutów* (ss. 337-400); 6. *Aprobata i reorganizacja zgromadzeń honorackich – próba oceny* (ss. 401-484). Publikacja ma również zakończenie, poprawnie usystematyzowaną i bardzo bogatą źródłowo bibliografię, podsumowania i spisy treści w wersji językowej włoskiej i angielskiej. Należy stwierdzić, że zrealizowany autorski podział i zakres prezentacji badawczej w zakresie merytorycznym wyczerpuje samą realizację postawionego tematu w krytycznym opracowaniu naukowym.

Zaproponowana w tytule rozprawy jej struktura i merytoryczność działań w samej już realizacji praktycznie została niejako odwrócona. Można się było spodziewać, że w pracy tak zatytułowanej autorka najpierw zajmie się fascynującą prezentacją ścisłej działalności zakonodawczej bł. Honorata Koźmińskiego, a następnie odniesie się do dziedzictwa innych podobnych instytutów w Kościele katolickim. Jednakże w samej realizacji projektu badawczego jakby zapomniała o zaproponowanej tezie i dała się pochłoniąć rozważaniom nad historycznym kontekstem powstawania nowych instytutów zakonnych w Europie, zręcznie i wyczerpująco prezentując osobę i działalność społeczno-założycielską bł. Honorata Koźmińskiego. W takim klimacie autorkę pochłonięły również inne zagadnienia, skądinąd ważne dla poprawnego zrozumienia fenomenu życia konsekrowanego, a mianowicie: elementy istotne dla życia konsekrowanego (roz-

dział drugi), nowe elementy życia zakonnego w zgromadzeniach ukrytych (rozdział czwarty), jak również dokładna charakterystyka nowo powstałych instytutów życia konsekrowanego na Zachodzie (rozdział trzeci) czy też fachowa prezentacja norm prawnych stosowanych w praktyce Stolicy Apostolskiej, kiedy podejmowano się zaawansowania kościelnego nowych instytutów (rozdział piąty). Dopiero w rozdziale szóstym autorka odniosła się do ukazania wartościowego pod względem prawnym i teologicznym dzieła ojca Honorata, które jest uważane za wyjątkowy akt Bożej łaski dla Kościoła polskiego. Również tak rozpracowana teza wystarczająco wykazuje uzasadnione w swej istocie działania badawcze autorki. Stąd nie tylko styl prowadzonych badań naukowych, ale i zastosowanie właściwego aparatu metodologicznego – zwłaszcza odpowiednio zróżnicowanych metod badawczych – w ocenie merytorycznej nie powinno budzić poważniejszych zastrzeżeń. Ogrom wysiłku intelektualnego włożony w przygotowanie i prezentację poważnego materiału źródłowego bezapelacyjnie stał się dowodem na to, że autorka opracowania posiadała już praktyczną i utrwaloną umiejętność prowadzenia samodzielnej pracy naukowo-badawczej. Cechuje ją zdolność do krytycznej oceny, a więc jest wystarczająco odpowiedzialna za prezentowane efekty swojej naukowej twórczości.

Proponowana treść rozprawy poprawnie, choć w zmienionej kolejności rozwija temat badawczy i prowadzi czytelnika. Poprawne i logiczne są już zapowiedzi szczegółowych zagadnień oraz ich naświetlenie. W pracy odczuwa się jednak brak podsumowujących konkluzji, co by mogło umożliwić czytelnikowi bardziej odpowiedzialne wejście w zakres istotnych dla oryginalności przymiotów działalności zakonodawczej ojca Honorata Koźmińskiego. Bardzo bogata bibliografia, której układ i zawartość wskazuje na gigantyczną pracę badawczą autorki przygotowującej opracowanie, jest równocześnie oznaką wielkiego szacunku dla poznawanej prawdy i dla czytelnika, zainteresowanego osobą i dziełami o. Honorata Koźmińskiego.

Przechodząc do treści publikacji s. dr Bożeny Szewczul, należy stwierdzić, że z ogromną pracowitością i sumiennością podeszła ona do realizacji poszczególnych części prezentowanej monografii. Miejscami można odnieść wrażenie skrupulantwa badawczego, co przy współczesnym, obserwowanym nieraz oderwaniu badań od rzeczywistości i prezentowaniu treści znikąd jest postrzegane bardzo pozytywnie i świadczy o odpowiedzialności za ukazanie zasobów wiarygodnych źródeł. Zwykle skrupulant nie wie, co zrobić z materiałem stanowiącym istotę jego wewnętrznego przeżycia, natomiast autorka doskonale poznała miejsce i merytoryczną wartość przywołanych wydarzeń, zastosowanych skojarzeń i sformułowanych interpretacji. Czasem bezpośrednio, a czasem pośrednio łączą się one z prezentowanym zagadnieniem szczegółowym. Jednakże dla całości dzieła dr Bożeny Szewczul nie są treścią bez znaczenia.

W ocenie krytycznej należy zauważyć, że mała część prezentowanego opracowania znajduje się jakby poza zasadniczym i wiodącym tematem rozprawy. Nawet w tych częściach i miejscach, gdzie tytuły rozdziałów i paragrafów związane są z wiodącym tematem, znajduje się spora ilość szczegółowych informacji, które czasem zaciemniają obraz, sprawiając, że zasadniczy temat niejako się gubi. Informacja o podstawowym i zasadniczym problemie dzieła została ukryta we wstępie pracy. Nie oznacza to jednak, że problem pracy nie istnieje, i że *generaliter* jest to mozaika wielu różnorodnych zagadnień. Ten temat powraca w zakończeniu prezentowanej czytelnikowi rozprawy.

Gdyby się pokusić o obcięcie tytułu ocenianej rozprawy, wówczas można by zaryzykować stwierdzenie, że monografia s. dr Bożeny Szewczul jest swoistym kompen-

dium o zabarwieniu historyczno-prawnym zagadnień merytorycznie związanych z kościelnym zakładaniem i strukturą nowych instytutów zakonnych oraz życia konsekrowanego. Jednakże jej praca jest naukową i wartościową publikacją z zakresu prawa kanonicznego, jego recepcji w toku powstawania nowych instytutów życia konsekrowanego, zwłaszcza w dobie kościelnej działalności ojca Honorata Koźmińskiego.

W opracowaniu znajdują się – oprócz szerokiej panoramy zagadnień prawnych i historycznych – ogólne i syntetyczne opisy oraz prezentacje zagadnień merytorycznych. Pod względem szaty literackiej i struktury formalnej praca stoi na najwyższym poziomie.

Można by się pokusić, by prezentowanej rozprawie nadać inny tytuł, a mianowicie: np. *Wkład bł. Honorata Koźmińskiego w powstawanie nowych instytutów życia konsekrowanego*; albo: *Zagadnienia prawne związane z powstawaniem nowych instytutów życia konsekrowanego a działalność zakonodawcza o. Honorata Koźmińskiego*. Materiał badawczy zgromadzony w publikacji s. dr Bożeny Szewczul jest tak bogaty, że po odpowiednim i merytorycznym dopasowaniu tematu do przygotowanej treści z powodzeniem wystarczyłyby na co najmniej trzy poważne rozprawy. Czytelnik będzie również zadowolony z poziomu języka rozprawy naukowej, który zawsze wymaga precyzji i dokładności. Stąd koniecznie przy lekturze pracy należy pamiętać, że człowiek jest prawodawcą, ale nie zakonodawcą, a wspólnoty życia konsekrowanego oraz wspólnoty zakonne bezapelacyjnie są dane przez Boga, a więc są bezpośrednio Jego darem dla wspólnoty kościelnej.

Można by się spodziewać, że autorka wyraźniej poda elementy konieczne i dostateczne do zaistnienia instytutu życia konsekrowanego oraz że jasno wykaże, które elementy realizował bł. Honorat Koźmiński i co było w samym sposobie realizacji tych elementów oryginalne. Dla czytelnika i popularyzacji życia konsekrowanego byłoby to z większą korzyścią, jak również dla prezentacji oryginalności posługiwania ojca Honorata. Natomiast same opisy historyczne można by potraktować bardziej syntetycznie. Z istotnych elementów zostało podkreślone jedynie zatwierdzenie instytutu, a z tym właśnie elementem bł. Honorat nie miał nic wspólnego, praktycznie bowiem nie wychodził z klasztoru. Jego zasługą było wynajdywanie założycielek, zachęcanie, inspirowanie, ewentualnie kreślenie kształtu charyzmatu w stopniu większym lub mniejszym. Należałoby w tej publikacji dokładniej opisać wkład o. Honorata w zakładanie poszczególnych instytutów i podać syntetycznie elementy, w których miał największy udział, i gdzie widoczne byłoby zróżnicowanie zaangażowania w poszczególnych przypadkach. Bł. Honorat zawsze był założycielem – założycielem „częściowym”, na co zwraca uwagę wrocławski klaretyn o. prof. Piotr Liszka CMF i odkryta przez niego typologia założycieli instytutów życia konsekrowanego. Stosując tę typologię, można merytorycznie wykazać, na ile dana osoba jest założycielem, a na ile nie; w jakiej części; jakie są proporcje; jaki jest wkład założycieli i założycielek poszczególnych instytutów. Do dziś w literaturze i dyskusjach kanoniczno-teologicznych istnieją poważne spory w tej kwestii. Przygotowywanie prezentowanej monografii z tego zakresu było dobrą okazją, aby dać odpowiednie i oczekiwane narzędzie historyczno-prawne, pozwalające jasno i wyraźnie wyjaśnić spory i definitywnie je zakończyć.

W prezentacji krytycznej nie można pominąć faktu, że autorka sumiennie oparła rozprawę na źródłach obcojęzycznych, nawet trudno dostępnych bądź nieosiągalnych w Polsce. Dzięki temu polski czytelnik będzie mógł zapoznać się z autentyczną ewolucją dorobku kanonicznego i prawnokościelnego w zakresie nowych instytutów życia

konsekrowanego w Kościele katolickim, bazujących jednak na normach kościelnych, praktyce Kościoła i stosowaniu promulgowanych ustaw.

Krytyczna analiza rozprawy s. dr Bożeny Szewczul uwidoczniła zawarte w niej walory pozytywne, obiektywne osiągnięcia badawcze autorki, jak również bardzo niewielkie niedociągnięcia i niedoskonałości, które mogą się faktycznie rodzić z pewnego nienasycenia i osobistych oczekiwań recenzującego jako czytelnika, a które mają walor pozytywny, inspirują bowiem zainteresowanych do osobistych dociekań, poszukiwań czy też do podjęcia się ewentualnie uzupełniającej czy też dopełniającej pracy badawczej. Praca s. Bożeny Szewczul jest pracą dojrzałą, samodzielną i twórczą, poprawną pod względem metodologicznym, stanowiącą znaczący wkład zarówno we współczesne badania ściśle kanoniczne, jak i teologiczne zagadnienia istotne dla życia konsekrowanego. Studium to jest w literaturze i kanonistyce polskiej pionierskie. Warto sięgnąć do tego opracowania, zapoznać się z osobą i dziełem oraz działalnością błogosławionego o. Honorata Koźmińskiego.

Ks. Wiesław Wenz

KS. JANUSZ CZERSKI, *Pierwszy List do Koryntian*, Wydawnictwo TUM, Wrocław 2009, ss. 752

Książka jest nowoczesnym, obszernym, krytyczno-egzegetycznym komentarzem do Pierwszego Listu do Koryntian w języku polskim. Ukazała się w Wydawnictwie Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej w roku 2009, w serii „Bibliotheca Biblica”, której redaktorem naukowym jest ks. prof. Mariusz Rosik z Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Liczy 752 strony. Jej autorem jest ks. prof. Janusz Czerski, biblista i członek Stowarzyszenia Biblistów Polskich, wykładowca na Uniwersytecie Opolskim, który wykładał też na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu, Katolickim Uniwersytecie we Lwowie, Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Jest autorem wielu książek naukowych, artykułów i recenzji z zakresu literatury Nowego Testamentu.

W ostatnich latach ukazało się w literaturze obcojęzycznej wiele obszernych i naukowych komentarzy, zwłaszcza w języku angielskim i niemieckim, oraz mnóstwo publikacji, które poruszają różne kwestie związane z tym listem. W języku polskim brakowało jednak nowego, krytyczno-egzegetycznego komentarza do Pierwszego Listu do Koryntian. Autor niniejszego opracowania odważył się więc ten brak uzupełnić. Przyznał, że nie jest to jego pierwsze zetknięcie się z tym listem św. Pawła. W latach siedemdziesiątych ubiegłego stulecia opracował bowiem przekład i krótki komentarz do tego listu w *Biblii poznańskiej*, a w 2006 roku wydał komentarz do pierwszych sześciu jego rozdziałów na Uniwersytecie Opolskim, w serii „Opolska Biblioteka Teologiczna”, nr 87.

Obecny komentarz rozpoczyna wykaz skrótów i bibliografia generalna, obejmująca teksty źródłowe, literaturę pomocniczą, komentarze, teologie i opracowania. Po spisie bibliograficznym znajduje się wprowadzenie szczegółowe, w którym omawia się zagadnienia literackie, historyczne i teologiczne. Zasadniczą część książki stanowi komentarz opracowany według stałego schematu: pierwszym krokiem jest przekład z języka oryginalnego, następnym krytyka tekstu, kolejnym analiza synchroniczna i diachroniczna, określenie stylu, gatunku i struktury każdego badanego fragmentu, czwarty krok egzegezy to systematyczne objaśnienie tekstu, piątym etapem badań jest

próba dokonania syntezy teologiczno-praktycznej. Niektóre badane fragmenty uzupełnia historia interpretacji. Każdy fragment zamyka spis bibliografii szczegółowej, dotyczącej zagadnień związanych z analizowanym fragmentem. Do objaśnienia tekstu zastosowano kilka metod. Oprócz stosowanej najczęściej w egzegezie metody historyczno-krytycznej wprowadzono również niektóre elementy popularnych dziś metod: lingwistycznej i retorycznej.

Komentarz jest adresowany głównie do tych, którzy zajmują się nauką egzegezą krytyczną, do studentów nauk biblijnych, a także do tych wszystkich czytelników, których interesuje problematyka biblijna. Autor nie chciał zrezygnować z oryginalnej pisowni greckiej lub hebrajskiej, uważając, że jest to konieczne w komentarzu naukowym. Ci, którzy nie znają języka greckiego, znajdą wyjaśnienie każdego słowa lub zwrotu greckiego w języku polskim.

Autor dobrze wykonał postawione przed sobą zadanie. Podjął się mozolnej pracy i zrealizował swój cel. Opracowanie nowoczesnego komentarza do Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian nie było przedsięwzięciem łatwym. W dzisiejszych czasach rośnie potrzeba głębszego poznania Pisma Świętego i jego nauki. List do Koryntian zawiera bardzo ważne i potrzebne wskazówki dla człowieka XXI wieku, dlatego też to opracowanie przybliży nauczanie św. Pawła i umożliwi głębsze zrozumienie działania Boga w codzienności.

Ks. Krzysztof Wojtkowiak

WŁODZIMIERZ WOŁYNIEC, *Tajemnice Boga i człowieka w teologii Jana Pawła II*, Wydawnictwo TUM, Wrocław 2009, ss. 104.

Ks. Włodzimierz Wołyniec, profesor i wykładowca Papieskiego Wydziału Teologicznego, zaprasza w swojej pracy do odkrywania tajemnicy chrześcijaństwa w nauczaniu sługi Bożego Jana Pawła II. Autor ukazuje nam niektóre myśli nauczania tego wielkiego Papieża jako wybitnego teologa, który rozważania teoretyczne potrafi łączyć z praktyką własnego życia.

Punktem wyjścia, a zarazem głównym tematem refleksji teologicznej wyrażonej w interesującej nas książce jest znaczenie miłości. Jest ona tajemnicą objawiającą się stopniowo człowiekowi. Występująca w Trójjedynym Bogu, uobecnia się wśród nas w osobie Jezusa Chrystusa. Dzięki temu człowiek odnajduje właściwe miejsce miłości w swoim życiu. Tajemnicę miłości Trójcy Przenajświętszej w sposób szczególnie możemy spotkać w Eucharystii. Jest ona przede wszystkim działaniem i dziełem Boga, o czym przeczytamy w drugiej części tej interesującej pozycji. Znajdujemy tutaj konkretne wskazania, dzięki którym wzrasta nasza świadomość uczestnictwa we Mszy Świętej oraz uczenie się na niej miłości. Owocowanie miłości wyrażone jest przez budowanie jedności zarówno w komunii między dwoma osobami, jak i w jedności wspólnotowej występującej między wieloma podmiotami. Jedność ta, opisana przez autora w kolejnym rozdziale, dotyczy nie tylko rzeczywistości doczesnej, ale łączy też Kościół na ziemi z Kościołem niebieskiego Jeruzalem. Tajemnica Boga i człowieka w ujęciu nauczania Jana Pawła II wyraża zawierzenie się Kościoła Maryi, o czym traktuje ostatni rozdział książki księdza Wołyńca. Autor przypomina podstawowe argumenty, którymi kierował się sługa Boży w swojej mariologii, przypominając czytelnikowi o osobistym zawierzeniu się Maryi przez tego wielkiego Papieża.

Ksiądz profesor dwukrotnie w swojej pracy (zresztą całkiem słusznie) przypomina nam myśl Jana Pawła II, która – jak się wydaje – spina wywody poruszone w książce: „Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją”.

Lektura obfituje w liczne dokumenty papieskie, co może być zachętą do wracania, a z pewnością i odkrywania na nowo spuścizny teologicznej, jaką zostawił nam Ojciec Święty Jan Paweł II.

Ks. Piotr Żukowski

MAGDALENA JÓŹWIAK, *„Kwestie hebrajskie w Księdze Rodzaju” św. Hieronima. Przekład i komentarz*, Wydawnictwo TUM, Wrocław 2009, ss. 208.

„W kradzionych godzinach długich nocy zimowych, przy świetle lampy zabiera się jeszcze do swych komentarzy” (s. 10).

Wyżej przytoczone słowa odnoszą się do Księcia Egzegetów, za którego uchodzi Św. Hieronim, o którego osobie i jednym z wielu jego komentarzy biblijnych traktuje praca Magdaleny Józwiak pod tytułem *„Kwestie hebrajskie w Księdze Rodzaju” św. Hieronima. Przekład i komentarz*. Książka ukazała się w Wydawnictwie Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej w roku 2010, w serii „Bibliotheca Biblica”, której redaktorem naukowym jest ks. prof. Mariusz Rosik z Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, i liczy 204 strony. Autorka książki jest doktorantką Wydziału Filologicznego Uniwersytetu Wrocławskiego i Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Ukończyła Studium Kultury i Języków Żydowskich przy Uniwersytecie Wrocławskim. Wykłada język hebrajski biblijny na UW i nowohebrajski w Szkole Języków Antycznych i Orientalnych przy Wydziale Filologicznym UW.

W związku z nikłą znajomością języka łacińskiego w dzisiejszych czasach Magdalena Józwiak postanowiła przybliżyć człowiekowi XXI wieku refleksje św. Hieronima odnoszące się do treści pierwszej księgi Starego Testamentu. Celem najbliższym i najważniejszym tej pracy jest przetłumaczenie z języka łacińskiego na język polski *Kwestii hebrajskich w Księdze Rodzaju* św. Hieronima. Przedsięwzięcie to wydaje się uzasadnione, ponieważ do tej pory dzieło to nie doczekało się jeszcze opracowania na gruncie polskim. Ze względu na takie ujęcie tematu autorka pochyliła się w niniejszej pracy nad tym konkretnym komentarzem, nie poddając dogłębnej analizie całej twórczości autora Wulgaty. Praca Hieronima dąży do ustalenia najbardziej prawdopodobnej wersji tekstu i taki sam cel przyświeca tłumacze, która zmaga się z tekstem łacińskim, niekiedy greckim i pojedynczymi wyrazami hebrajskimi, aby jak najlepiej oddać po polsku te różnice pomiędzy danymi przekładami, które akcentuje św. Hieronim. Podstawą źródłową owej pracy jest przede wszystkim Pismo Święte, a także pisma ojców Kościoła, dzieła autorów klasycznych, nadto liczne opracowania traktujące o osobie Hieronima. W większości pracy autorka stosuje metodę filologiczną. W rozdziale pierwszym i drugim zastosowano elementy metody historycznej. Drogę tę wyznaczają trzy rozdziały rozprawy. Pierwszy z nich zawiera w swej treści podstawowe punkty życiorysu św. Hieronima i wprowadza czytelnika w epokę, w której przyszło żyć wielkiemu egzegecie i bibliście. Tu opisuje się pracę Hieronima nad przekładem Biblii, wymienia i pokrótce charakteryzuje dzieła, które dotrwały do naszych czasów. Rozdział drugi jest

poświęcony zagadnieniom traktującym o samym dziele Hieronima. Prezentuje się tutaj między innymi czas, okoliczności powstania i układ komentarza, który wchodzi w skład trylogii, a także metodę pracy św. Hieronima nad tym tekstem i źródła. Podejmuje się próbę wyjaśnienia, czym w ogóle są *Kwestie hebrajskie w Księdze Rodzaju*. Trzeci i najważniejszy rozdział niniejszego studium stanowi przekład i komentarz znajdujący się w przypisach.

Jak już wyżej zaznaczono, w Polsce jest to pierwszy przekład tego dzieła Hieronima. Materiał zawarty w tym dziele jest tak obszerny, że akcentuje się tylko kilka spraw, na które Hieronim zwrócił uwagę. Należy docenić, że Hieronim stara się podać etymologię prawie każdego imienia i nazwy geograficznej. Zdecydowana większość prób wskazania pochodzenia imion jest trafna. Nazwy własne wyjaśnia na bazie języka hebrajskiego, trwając w przekonaniu, że od niego pochodzą wszystkie języki świata. Owe nagromadzenie etymologii robi na czytelniku niezwykle wrażenie, a trzeba pamiętać, że ani Hieronim, ani ci, z których prac korzystał, nie mieli pojęcia o naukowej etymologii i polegali na swoich domysłach. *Kwestie hebrajskie w Księdze Rodzaju* mogą stanowić przyczynek do badań nad wokalizacją języka hebrajskiego, ponieważ Hieronim podaje wymowę wyrazów, a stosował wokalizację przedmasorecką. Wskazując na jego badania na polu filologicznym, należy odnotować, że podaje on między innymi, jak zmieniano wokalizację niektórych liter (s. 52), zwraca uwagę na rodzaje danych wyrazów (s. 45), pojawiają się rozważania natury gramatycznej (s. 74). Hieronim wyjaśnia w sposób ciekawy pochodzenie niektórych zwierząt, na przykład mułów (s. 109). Tłumaczy powstanie różnych nazw, choćby skąd wzięła się nazwa „dialekt eolski” (s. 54). Bardzo często przytacza żydowskie podania na temat danych zdarzeń (s. 59). Opisuje także zwyczaje (s. 84) i podaje przysłowia (s. 79). Zawsze próbuje ustalić położenie miejsc biblijnych i w wielu wyjaśnieniach zwraca uwagę na odniesienia między Starym a Nowym Testamentem (s. 71).

Konkludując, autorka realizuje cel pracy, który postawiła sobie na początku, a co do struktury pracy, to rozdziały są ze sobą logicznie powiązane i ich objętość jest stosowna do tytułu danego rozdziału. Jeżeli chodzi o sam przekład, pozwolę sobie przywołać słowa ze *Wstępu*, które napisał ks. prof. Mariusz Rosik: „Autorka dokonała klarownego, pierwszego na język polski przekładu łacińskiego tekstu. Z dużym zadowoleniem należy przyjąć fakt swobodnego poruszania się po zawilosciach łaciny, a niekiedy także greki i hebrajskiego. Wyrażam nadzieję, że opracowanie Magdaleny Józwiak spotka się z życzliwym przyjęciem nie tylko biblistów i patologów, ale każdego, dla kogo słowa Księgi nad księgami stają się drogowskazem” (s. 6). Przekład komentarza Hieronima powinien ukazać nowe aspekty interpretacji Księgi Rodzaju, a nawet pomóc w rozwiązywaniu problemów, przed którymi stoi współczesna biblistyka. Pragnę jeszcze zaznaczyć, że ogromna spuścizna literacko-naukowa ojców Kościoła, liczne i cenne ich komentarze do ksiąg Starego, jak również Nowego Testamentu nie ujrzały jeszcze światła dziennego na gruncie polskim, tylko wąskie grono specjalistów sięga po te księgi. Żywię nadzieję, że ten stan rzeczy zmieni się niebawem i każdy, kto tylko zechce poznać myśl ojców Kościoła, będzie miał taką możliwość.

Joanna Żygadło

NOTY O AUTORACH

O. LESŁAW DANIEL CHRUPCAŁA OFM, ur. 13 II 1963 w Jarosławiu, w zakonie od 1981, święcenia kapł. 1988. Prof. zw. Papieskiego Uniwersytetu Antonianum (Rzym) na Wydziale Nauk Biblijnych i Archeologii (Studium Biblicum Franciscanum, Jerozolima). Ukończył studia z Pisma Świętego (licencjat z teologii biblijnej) i Teologii (specjalizacja i doktorat z teologii dogmatycznej) w Jerozolimie oraz w Rzymie. Od ponad dwudziestu lat pracuje w Kustodii Ziemi Świętej i jest wykładowcą teologii dogmatycznej w Międzynarodowym Seminarium Franciszkańskim (Studium Theologicum Jerosolymitanum) oraz teologii biblijnej w Franciszkańskim Studium Biblijnym (SBF) w Jerozolimie. Opublikował 8 książek i ponad 150 recenzji oraz artykułów naukowych i popularnonaukowych, głównie o tematyce biblijnej.

O. PIOTR LISZKA CMF, ur. w 1951 r. w Chorzowie, prof. zw. dr hab., kierownik Katedry Eklezjologii i Sakramentologii PWT we Wrocławiu. Magister matematyki (Uniwersytet Śląski). Studia specjalistyczne na KUL zwieńczone doktoratem z teologii dogmatycznej (1985) pt. *Eklezjogeneza w ujęciu Leonardo Boffa*. Zainteresowanie: trinitologia, teologia życia konsekrowanego. Współpracownik kilku czasopism teologicznych.

O. MICHAŁ LUKOSZEK OSPPE, ur. w 1973 r. w Zabrze, dr teologii. Absolwent WSD Zakonu Paulinów w Krakowie (magisterium 2000), PWT we Wrocławiu (licencjat 2004, doktorat 2007). Rektor oraz wykładowca WSD Zakonu Paulinów w Krakowie. Przeor Klasztoru OO. Paulinów na Skałce w Krakowie.

KS. MICHAŁ OLSZAŃSKI, ur. w r. we Wrocławiu, mgr teologii. Na PWT we Wrocławiu obronił pracę pt. *Duchowość kapłańska w świetle Listów Jana Pawła II na Wielki Czwartek*. Wyświęcony na kapłana w 2010 r., wikariusz w Brzegu. Wcześniej ukończył studia na Politechnice Wrocławskiej, zdobywając tytuł magistra inżyniera budownictwa. Przed wstąpieniem do seminarium pracował jako kierownik robót przy budowie gimnazjum.

KS. TOMASZ ORŁOWSKI, ur. w 1969 r. w Suwałkach, dr teologii, kapłan diecezji ełckiej. Studia podstawowe z teologii w WSD w Patti (Sycylia). Po święceniach kapłańskich w 1994 r. odbył studia specjalistyczne z teologii moralnej w *Accademia Alfonsiana* w Rzymie, które uwieńczył rozprawą doktorską (2002) pt. *Morte cerebrale e morte della persona. Problemi antropologici ed etici*. Aktywnie uczestniczy w dyskusji bioetycznej w Polsce.

SYLWIA POGODZIŃSKA, ur. w 1986 r. we Wrocławiu. W 2010 r. ukończyła studia na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu, przedstawiając pracę magisterską pt. *Sport jako możliwość chrześcijańskiego doskonalenia się*. Niegdyś zajmowała się

sportem wyczynowym, obecnie przyjemność znajduje w górskich i rowerowych wycieczkach. Katecheta na terenie diecezji legnickiej.

MAGDALENA RAGANIEWICZ, ur. w 1974 r. w Częstochowie, dr teologii. Studia filologiczne na Uniwersytecie Wrocławskim, uwieńczone magisterium z filologii angielskiej. Następnie studia teologiczne na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu (1998-2008), gdzie w 2002 zdobyła magisterium, a w 2008 doktorat na podstawie rozprawy pt. *Tożsamość religijna św. Teresy Benedykty od Krzyża, Edyty Stein: spotkanie katolicyzmu z judaizmem*, przygotowanej pod kierunkiem bpa prof. Andrzeja Siemienińskiego. Aktualnie nauczyciel j. angielskiego w gimnazjum w Częstochowie.

KS. JAN SZCZYCH, ur. w Lackiej Woli k. Mościsk (archidiecezja lwowska), dr, Katedra Nauk Społecznych, Teologii Pastoralnej, Liturgiki i Homiletyki Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Studia specjalistyczne na Papieskim Instytucie Liturgicznym „Anzelmianum” w Rzymie, uwieńczone doktoratem (2004) na podst. rozprawy *La Solennità di Tutti Santi nel „Missale romanum” e nella „Liturgia horarum” di Paolo VI*. Ostatnio opublikował *Święci nas oczekują. Historia i teologiczna treść Uroczystości Wszystkich Świętych*.

KS. ANDRZEJ TOMKO, ur. w 1965 r. w Kłodzku, dr teologii (pedagogika rodziny). Prorektor PWT ds. organizacji. Studia filozoficzno-teologiczne we Wrocławiu. Po święceniach kapłańskich (1989) przez pięć lat był wikariuszem i katechetą w Świdnicy, następnie kontynuował studia doktoranckie z zakresu pedagogiki rodziny na KUL-u w Lublinie. W 1998 r. został powołany na prefekta MWSD w Henrykowie. Po roku objął funkcję sekretarza generalnego PWT we Wrocławiu. Wykłada pedagogikę specjalną i katechetykę.

O. JERZY TUPIKOWSKI CMF, ur. w 1967 r. w Radzynie Podlaskim, dr hab., kierownik Katedry Historii Filozofii PWT we Wrocławiu. Studia specjalistyczne z filozofii na KUL-u. Rozprawa habilitacyjna (2010): *Spór o podstawy teizmu. Racje realnego świata czy kreacja religijnych sensów*. Dyrektor Wydawnictwa PALABRA. Publikacje: *Filozofia Boga. Studium metafizyczno-historyczne*, kilkadziesiąt haseł w *Powszechnej Encyklopedii Filozofii*, kilkanaście artykułów w nurcie metafizyki realistycznej oraz filozofii procesu.

O. ADAM WOJTCZAK OMI, ur. w 1955 r. w Skalmierzycach (Wielkopolska), dr hab., adiunkt w Zakładzie Teologii Dogmatycznej UAM w Poznaniu. Studia specjalistyczne z teologii dogmatycznej w KUL (1982-1987), uwieńczone rozprawą doktorską pt. *Społeczny wymiar Eucharystii według polskich teologów katolickich okresu powojennego*. Wykładowca teologii dogmatycznej w Arcybiskupim WSD i w WSD Towarzystwa Chrystusowego w Poznaniu oraz w WSD Misjonarzy Oblatów M.N. w Obrze, gdzie w latach 1996-2002 był rektorem seminarium. Członek sekcji dogmatycznej Teologów Polskich i Polskiego Towarzystwa Mariologicznego. Publikuje w *Ateneum Kapłańskim*, *Collectanea Theologica*, *Anamnesis*, *Homo Dei*, *Poznańskich Studiach Teologicznych*, *Salvatoris Mater*, *Śląskich Studiach Historyczno-Teologicznych*, *W Drodze*. Ostatnio wydał książkę *Uczennica i Matka. Wokół chrystocentryzmu mariologii Jana Pawła II oraz Matka i Królowa. Ku integralnemu i pogłębionemu rozumieniu tytułów maryjnych*.

SPIS TREŚCI

Od Redakcji	5
-------------------	---

ROZPRAWY I ARTYKUŁY

Teologia systematyczna

O. LESŁAW DANIEL CHRUCPAŁA OFM, <i>Modlitwa poranna Jezusa (Mk 1,35)</i>	7
O. MICHAŁ LUKOSZEK OSPPE, <i>Antykoncylialistyczne orzeczenia konstytucji «Pastor aeternus» Soboru Watykańskiego I</i>	37
KS. MICHAŁ OLSZAŃSKI, <i>Życie duchowe kapłana</i>	51
O. ADAM WOJTCZAK OMI, <i>Rozwój nauki i kultu “Matki Bożej Opatrzności”</i>	75

Teologia pastoralna

KS. TOMASZ ORŁOWSKI, <i>Testament biologiczny – jaki samodeterminizm mamy na myśli?</i>	99
SYLWIA POGODZIŃSKA, <i>Sport jako droga doskonalenia człowieka</i>	113
KS. ANDRZEJ TOMKO, <i>Kapłan w blasku i cieniu współczesności</i>	137

Historia Kościoła

PAWEŁ KUCIA, <i>Duszpasterstwo akademickie jako środowisko kształtowania dojrzałych postaw ludzkich w koncepcji ks. Aleksandra Zienkiewicza</i>	149
KS. JAN SZCZYCH, <i>Sanktuaria Kościoła lwowskiego</i>	169

Filozofia chrześcijańska

O. PIOTR LISZKA CMF, <i>Teologiczny kontekst intuicji</i>	197
O. JERZY TUPIKOWSKI CMF, <i>Metafizyczna «natura» bytu matematycznego. Uwagi wstępne</i>	213

DZIEDZICTWO ŚW. EDYTY STEIN

- MAGDALENA RAGANIEWICZ, *Kształtowanie się chrześcijańskiej tożsamości E. Stein* 223
 KS. PAWEŁ KAJL SDB (rec.): Ewa Fagas-Mielech (reżyseria), *Kto szuka prawdy* 263

OMÓWIENIA I RECENZJE

- KS. ANDRZEJ FOBER (rec.): Michael Moran, *Kraj z Księżyca. Podróże do serca Polski* 265
 KS. PIOTR JANUSZ (rec.): *Przesłuchanie Ojca Pio. Odtajnione Archiwa Watykanu* 267
 AGNIESZKA KACAŁA (rec.): *Kościół św. Antoniego. Jubileusz 300-lecia konsekracji Kościoła pw. św. Antoniego we Wrocławiu* 268
 KS. MIROSLAW KIWKA (rec.): B. McGinn, P. Ferris McGinn, *Mistycy wczesnochrześcijańscy. Wizje Boga u mistrzów duchowych* 269
 KS. JAN NICZYPOR SDB (rec.): Kard. Christoph Schornborn, „*Radość kapłaństwa*”. *Śladami Proboszcza z Ars* 272
 ELŻBIETA RYDZAK (rec.): Kazimiera Szczuka, *Milczenie owieczek. Rzecz o aborcji* 274
 KS. GRZEGORZ ŚNIADOCH IBP (rec.): Marcin Karas, *Z dziejów Kościoła. Ciągłość i zmiana w Kościele Rzymskokatolickim w XIX i XX w.* 275
 O. JERZY TUPIKOWSKI CMF (rec.): *Ludwig Wittgenstein. „Przydzielony do Krakowa” – „Krakau zugeteilt”* 277
 ROBERT WĄDRZYK (rec.): Felice Accrocca, *Franciszek bratem i nauczycielem* 280
 KS. WIESŁAW WENZ (REC.): S. Bożena Szewczuł, *Działalność zakonodawcza bł. Honorata Koźmińskiego a nowe instytuty w Kościele Katolickim* 281
 KS. KRZYSZTOF WOJTKOWIAK (rec.): Ks. Janusz Czernski, *Pierwszy list do Koryntian* 286
 KS. PIOTR ŻUKOWSKI (rec.): Ks. Włodzimierz Wołyniec, *Tajemnice Boga i człowieka w teologii Jana Pawła II* 287
 JOANNA ŻYGADŁO (rec.): Magdalena Józwiak, *Kwestie hebrajskie w Księdze Rodzaju św. Hieronima* 288
 Noty o Autorach 291

CONTENTS

From the Editor.....	5
----------------------	---

ARTICLES

Systematic Theology

FR. LESLAW DANIEL CHRUCPALA OFM, <i>The Morning Prayer of Jesus (Mk 1,35)</i>	7
FR. MICHAŁ LUKOSZEK OSPPE, <i>Anti-conciliatory Pronouncements in... «Pastor aeternus» of the first Vatican Council</i>	37
REV. MICHAŁ OLSZAŃSKI, <i>The Spiritual Life of a Priest</i>	51
FR. ADAM WOJTCZAK OMI, <i>The Development of the teaching and cult of The Mother of God of Providence</i>	75

Pastoral Theology

REV. TOMASZ ORŁOWSKI, <i>Biological Testament: What kind of self-determination do we mean?</i>	99
SYLWIA POGODZIŃSKA, <i>Sport – a road to Human maturity</i>	113
REV. ANDRZEJ TOMKO, <i>The priest in glitter and the shadow of the present day</i>	137

Church History

PAWEŁ KUCIA, <i>Student Ministry in the understanding of Father Aleksander Zienkiewicz</i>	149
REV. JAN SZCZYCH, <i>Sanctuary Churches in Lwow</i>	169

Christian Philosophy

FR. PIOTR LISZKA CMF, <i>The Theological Context of Intuition</i>	197
FR. JERZY TUPIKOWSKI CMF, <i>The Metaphysical «Nature» of Mathematical Being. Introductory remarks</i>	213

THE HERITAGE OF ST. EDITH STEIN

MAGDALENA RAGANIEWICZ, <i>The formation of Edith Stein's Christian Identity</i>	223
FR PAWEŁ KAJL SDB, <i>Film Review</i>	263

COMMENTS AND REVIEWS

KS. ANDRZEJ FOBER (rec.): Michael Moran, <i>Kraj z Księżyca. Podróże do serca Polski</i>	265
KS. PIOTR JANUSZ (rec.): <i>Przesłuchanie Ojca Pio. Odtajnione Archiwa Watykanu</i>	267
AGNIESZKA KACAŁA (rec.): <i>Kościół św. Antoniego. Jubileusz 300-lecia konsekracji Kościoła pw. św. Antoniego we Wrocławiu</i>	268
KS. MIROSLAW KIWKA (rec.): B. McGinn, P. Ferris McGinn, <i>Mistycy wczesnochrześcijańscy. Wizje Boga u mistrzów duchowych</i>	269
KS. JAN NICZYPOR SDB (rec.): Kard. Christoph Schornborn, „ <i>Radość kapłaństwa</i> ”. <i>Śladami Proboszcza z Ars</i>	272
ELŻBIETA RYDZAK (rec.): Kazimiera Szczuka, <i>Milczenie owieczek. Rzecz o aborcji</i>	274
KS. GRZEGORZ ŚNIADOCH IBP (rec.): Marcin Karas, <i>Z dziejów Kościoła. Ciągłość i zmiana w Kościele Rzymskokatolickim w XIX i XX w.</i>	275
O. JERZY TUPIKOWSKI CMF (rec.): <i>Ludwig Wittgenstein. „Przydzielony do Krakowa” – „Krakau zugeteilt”</i>	277
ROBERT WĄDRZYK (rec.): Felice Accrocca, <i>Franciszek bratem i nauczycielem</i>	280
KS. WIESŁAW WENZ (REC.): S. Bożena Szewczuł, <i>Działalność zakonodawcza bł. Honorata Koźmińskiego a nowe instytuty w Kościele Katolickim</i>	281
KS. KRZYSZTOF WOJTKOWIAK (REC.): Ks. Janusz Czerski, <i>Pierwszy list do Koryntian</i>	286
KS. PIOTR ŻUKOWSKI (rec.): Ks. Włodzimierz Wołyniec, <i>Tajemnice Boga i człowieka w teologii Jana Pawła II</i>	287
JOANNA ŻYGADŁO (rec.): Magdalena Józwiak, <i>Kwestie hebrajskie w Księdze Rodzaju św. Hieronima</i>	288
About the Authors	291

WROCŁAWSKI PRZEGLĄD TEOLOGICZNY

ISSN 1231-1731

PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY WE WROCŁAWIU
ul. Katedralna 9, 50-328 Wrocław, tel./fax (0-71) 322 99 70

RADA NAUKOWA

Bp prof. zw. dr hab. Andrzej Siemieniewski (przewodniczący),
Ks. prof. zw. dr hab. Bogdan Ferdek, Ks. prof. ndzw. dr hab. Mariusz Rosik,
Ks. dr Jerzy Witczak, Ks. prof. ndzw. dr hab. Włodzimierz Wołyniec

REDAKCJA

O. prof. ndzw. dr hab. Kazimierz Lubowicki OMI (redaktor naczelny),
O. dr hab. Jacek Kiciński CMF, Mgr Alina Szuszkiewicz (sekretarz redakcji)

KOREKTA

Aleksandra Kowal

DRUK

Wydawnictwo i Drukarnia „Akcydens”, ul. Wejherowska 28, 54-239 Wrocław
tel (0-71) 790 56 30