

wrocławski **PRZEGLĄD** teologiczny

wrocławski

PRZEGLĄD

teologiczny

ISSN 1231-1731

Rok XVII 2009 Nr 1

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu
17/2009/nr 1

OD REDAKCJI

Doskonale pamiętamy, że założycielem i pierwszym redaktorem naczelnym *Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego* jest J.E. Ks. Bp prof. Ignacy Dec. Jako ówczesny rektor Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu powołał to Pismo do istnienia i nadał mu kształt. Kierował nim przez dwanaście lat (1993-2004), aż do wyniesienia go do godności pierwszego biskupa świdnickiego. Ten półrocznik jest nie tylko owocem Jego myśli, ale również owocem Jego pracy. Wystarczy powiedzieć, że – jak żaden inny Autor – opublikował tutaj prawie sto czterdzieści artykułów i recenzji.

W tym roku przypadają ważne jubileusze Księdza Biskupa. W sobotę, 27 czerwca – sześćdziesiąta piąta rocznica Jego urodzin w wielodzietnej rodzinie Wojciecha i Anieli z domu Siuzdak. Kilka dni wcześniej, 21 czerwca – czterdziestolecie święceń prezbiteratu przyjętych z rąk kard. Bolesława Kominka w katedrze wrocławskiej. Natomiast 25 marca – pięciolecie sakry biskupiej a zarazem pół dekady posługiwania jako pierwszy biskup świdnicki. Ten numer otwierają zatem teksty związane z dostojnym Jubilatem. Niech to będzie ukłon redakcji w stronę Założyciela Pisma oraz ukłon Uczelni w stronę jednego z jej Rektorów. Pamięć jest jednym z kształtów wdzięczności.

Prezentując Autorów w poprzednim numerze, zwróciłem uwagę, że pochodzą oni z różnych środowisk akademickich w Polsce. Tym razem pragnę zauważyć znaczącą obecność na naszych łamach przedstawicieli różnych zgromadzeń zakonnych. Publikują u nas franciszkanie (o. Emilian Gołąbek OFM), klaretyni (o. Jacek Kiciński CMF, o. Piotr Liszka CMF, o. Jerzy Tupikowski CMF), oblaci Maryi Niepokalanej (o. Kazimierz Lijka OMI, o. Kazimierz Lubowicki OMI, o. Leon Nieścior OMI, o. Wojciech Popielewski OMI, o. Ryszard Szmydki OMI), pallotyni (ks. Czesław Parzyszek SAC), salezjanie (ks. Ryszard Kempniak SDB), salwatorianie (ks. Bogdan Giemza SDS, ks. Antoni Kielbasa SDS, ks. Roman Słupek SDS), sercanie (o. Kazimierz Papciak SSCC), werbiści (ks. Andrzej Miotk SVD), urszulanki (s. Ewa Jezierska OSU). Każdy z tych Autorów reprezentuje przynajmniej kilkutyśieczne, a zazwyczaj kilkunastotyśieczne środowisko międzynarodowe swej rodziny zakonnej.

Ich sposób myślenia kształtuje się w braterskim dialogu ze współbraćmi, którzy pełnią przeróżne posługi na wszystkich kontynentach, a więc w różnych kulturach i środowiskach oraz w krańcowo odmiennych warunkach społeczno-politycznych. To też stanowi bogactwo naszego Pisma, gdyż zakorzenia nas w szerokim kontekście doświadczeń Kościoła Powszechnego.

Obecny numer ukazuje się w szczególnym momencie dla Kościoła. Pp Benedykt XVI ogłosił *Rok Kapłański*. Jak pisze kard. Cláudio Hummes, prefekt Kongregacji ds. Duchowieństwa, „ma to być rok pozytywny”. „Kościół chce powiedzieć przede wszystkim kapłanom, ale również wszystkim wiernym oraz – poprzez środki społecznego przekazu – całej światowej społeczności, że jest dumny ze swoich kapłanów, że ich kocha, czci, podziwia i jest wdzięczny za ich pracę oraz za świadectwo ich życia”.

Równocześnie Kościół liczy, że na Wydziałach Teologicznych będzie to „intensywny czas zgłębiania tożsamości kapłańskiej, teologii kapłaństwa katolickiego oraz nadzwyczajnego znaczenia powołania i misji Kapłanów dla Kościoła i dla społeczeństwa”. Zachęcając się wzajemnie do poszukiwań naukowych w tym względzie, warto jednak pamiętać, że – jak przypomina kard. Hummes w liście z 18 kwietnia 2009 roku do ordynariuszy – „na nic się przyda nawet morderczy wysiłek, aby «dawać» codziennie, jeśli nie «będziemy» w Chrystusie”.

Nie przypadkowo ten *Rok Kapłański* rozpocznie się 19 czerwca, w Uroczystość Najświętszego Serca Pana Jezusa 2009 roku, a zakończy w tę samą Uroczystość, 11 czerwca 2010 roku. Od lat jest to *Światowy Dzień Modlitw o Uświęcenie Kapłanów*. Na oficjalnym plakacie Kongregacja ds. Duchowieństwa umieściła słowa św. Jana Marii Vianney: „Kapłaństwo to miłość Serca Jezusa”. Ta właśnie miłość pozwala w teologii realizować postulat empiryczności. Trzeba powiedzieć to jasno i jednoznacznie. Bez niej bowiem, w przekonaniu, że rozwija się „mega-teologię”, będzie się oscylowało w kierunku religioznawstwa.

O. Kazimierz Lubowicki OMI
Redaktor naczelny

KS. WALDEMAR IREK

BISKUP IGNACY DEC – PASTERZ I MYŚLICIEL

Niniejszy numer Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego, który oddajemy do rąk naszych czytelników przypada w roku ważnych jubileuszy naszego drogiego przyjaciela. Mowa o Księdzu Biskupie profesorze Ignacym Decu, którego Bóg związał z diecezją świdnicka, ale wcześniej przez wiele lat wyznaczył mu posługę w stolicy archidiecezji – na naszej uczelni. Wiele ważnych dat związanych z dostojnym jubilatem zbiega się w tym roku. To 65 rocznica urodzin, 40 lecie posługi kapłańskiej oraz pięciolecie sakry biskupiej a zarazem pół dekady służenia w tej młodej dolnośląskiej diecezji.

Nie sposób opisać tu całego dorobku Jubilata, nie będziemy też po raz kolejny przypominać jego bogatego życiorysu i duszpasterskiej-akademickiej twórczości, bo zbyt mało stron liczy nasze pismo. W kilku ciepłych słowach refleksji chcemy wspomnieć wielkiego przyjaciela wrocławskiego środowiska akademickiego, wieloletniego rektora wrocławskiego seminarium i Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu.

Dużo łatwiej mówić o Biskupie, jako o budowniczym i organizatorze. Nie trudno bowiem zmierzyć wzrokiem ogrom pracy włożonej w organizację struktur nowej diecezji, budowanie potrzebnego zaplecza dydaktycznego, utworzenie seminarium. Równie łatwo, patrząc w kalendarz biskupich wizyt, zauważyć troskę towarzyszącą pasterzowi diecezji świdnickiej, odwiedzającemu parafie, szkoły i instytucje które służą diecezjanom. Nie sposób jednak objąć w prostych zdaniach objąć owoc akademickiej posługi myślenia, tysięcy studentów, którzy słuchając profesorskich wykładów budowali swój umysł i ducha. Możemy w prawdzie policzyć magisteria i doktoraty, którym Jubilat asystował jako promotor i recenzent, możemy policzyć też te, które narodziły się na teologicznej uczelni za czasów jego posługi rektorskiej, nie poznamy jednak liczby studentów, którzy na uczelniach czy otwartych wykładach, w spotkaniach z Biskupem Ignacym kształtowali swój sposób myślenia.

Działalności dydaktycznej nie porzucił zresztą po objęciu nowych obowiązków. Do dziś prowadzi seminarium naukowe na naszym Wydziale oraz dzieli się swoją bogatą wiedzą ze studentami kursów licencjackich i doktoranckich¹. Prowadzi także zajęcia z alumnami świdnickiego seminarium, kształcąc ich z zakresu metafizyki i antropologii filozoficznej².

Wielkim pragnieniem Jubilata było utworzenie w młodej diecezji studiów teologicznych dla osób świeckich. Udało się tego dokonać już w roku 2004, kiedy to Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu utworzył w Świdnicy sekcję dla kształcenia studentów świeckich w systemie niestacjonarnym³. Obok więc seminarium kształcącego przyszłych kapłanów, Biskup umożliwił osiągnięcie wykształcenia teologicznego także świeckim.

Równie bogata w owoce jest 5 letnia posługa biskupia tegorocznego Jubilata. Ponad 30 tysięcy osób przyjęło z rąk biskupa Ignacego Deca sakrament bierzmowania, 55 osób sakrament kapłaństwa, 6 osób włączonych zostało przez chrzest do wspólnoty Kościoła, a kilkadziesiąt osób umocniło się w sakramencie namaszczenia chorych⁴.

Jak przypomina ks. prof. Jan Kowalski: „W naukowej biografii każdego profesora istotną rolę odgrywa jego aktywność dydaktyczno-naukowa, organizacyjna i redaktorsko-publikacyjna. Zasługi ks. biskupa Ignacego Deca, jako wieloletniego profesora i rektora PFT we Wrocławiu, są trwałym wkładem w działalność tej uczelni. Był on promotorem kilku prac doktorskich, stu kilkudziesięciu prac magisterskich, ponadto był recenzentem w kilku przewodach habilitacyjnych (KUL, PAT, PFT – Wrocław), ponad dwudziestu rozpraw doktorskich oraz autorem kilku opinii w sprawach o nadanie tytułu naukowego profesora. Jako rektor PWT we Wrocławiu przewodniczył ponad 20 kolokwiom habilitacyjnym, ponad 50 obronom rozpraw doktorskich i ponad tysiącowi egzaminów magisterskich. Niektóre rozprawy doktorskie i magisterskie, których był promotorem, podejmowały problematykę filozoficzną.”⁵ To znamienne dla Jubilata twórcze przynaglenie do dzielenia się wiedzą sprawiło, że po objęciu obowiązków biskupa nie zaprzestał swojej pracy, tak, że do bogatego już i tak dorobku naukowego i popularyzatorskiego stale dołącza nowe pozycje.

W swojej twórczości Jubilat skupia się nie tylko na kwestiach historii myśli filozoficznej i antropologicznej, ale także dotyka problemów z jakimi boryka się współczesny świat. Nawiązując do nauczania Jana Pawła II bada problema-

¹ W. BACZYŃSKI, *Biskupia posługa*, w: M. KORGUL, A. BALABUCH, E. SZAJDA, S. CHOMIAK (red.), *Pięć lat diecezji Świdnickiej*, Świdnica 2009, s. 49.

² Tamże.

³ A. BALABUCH, T. CHLIPALA, J. MICHALEWSKI (red.), *Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Świdnickiej w latach 2004-2008*. Świdnica 2009, s. 163.

⁴ W. BACZYŃSKI, *Biskupia posługa*, w: M. KORGUL, A. BALABUCH, E. SZAJDA, S. CHOMIAK (red.), *Pięć lat diecezji Świdnickiej*, Świdnica 2009; s. 44-45.

⁵ S. KOWALCZYK, *Działalność naukowa biskupa prof. Ignacego Deca*. Świdnickie studia teologiczne nr 1/2004; s. 118.

tykę wolności, która przed współczesnym człowiekiem stawia pytania – jak jej mądrze używać. „Podjęta przez niego analiza idei wolności jest wielopłaszczyznowa: filozoficzna, teologiczna, aksjologiczno-pedagogiczna. Omawiał on krytycznie dominujące w myśli współczesnej koncepcje wolności: oświeceniową, totalitarną i liberalno-indywidualistyczną, a także chrześcijańsko-personalistyczną. Ta ostatnia nie ma charakteru wyłącznie negatywnego („od”), lecz profil pozytywny („do”), jest bowiem interpretowana jako świadome kształtowanie osobowości człowieka poprzez zakorzenienie wolności w prawdzie i miłości”⁶. Problematyce wolności poświęciła Jubilat wiele swoich artykułów i publikacji, a także wykładów akademickich.

Wyjazd do Świdnicy, liczne obowiązki i nowe zadania nie zerwały więzi ks. biskupa profesora Ignacego Deca z wrocławskim światem naukowym. Jego wieloletnia praca została przez nie doceniona nagrodą Kolegium Rektorów Uczelni Wrocławia i Opolą, za wkład w integrację środowiska.

Pracę tę i dzieło charakteryzują najlepiej słowa wygłoszone przez ówczesnego przewodniczącego Kolegium Rektorów, prof. Tadeusza Lutego, który mówił podczas uroczystości wręczenia nagrody ks. biskupowi Ignacemu Decowi: „Ekscelencjo i Najdostojniejszy, Drogi, Nieoceniony Przyjacielu, pragniemy abyś wiedział, Drogi Biskupie, że stanowiłeś i stanowisz dla nas wzór cnót lidera akademickiego środowiska, zyskałeś na trwałe jego wdzięczność. W kilku słowach zapisanych w dyplomie pragniemy zawrzeć nasze serdeczności i najpiękniejsze słowa dziękujemy - podziękowania za jednoczenie naszego środowiska, za nadawanie mu transcendentalnego wymiaru, za uzupełnianie naszego przyziemnego spojrzenia potrzebą refleksji i spojrzenia w górę, właśnie tak jak słynny obraz Michała Anioła, przedstawiający dylemat gdzie szukać natchnienia, na ziemi czy w niebiosach. Pozwól, że zakończę słowami zaczerpniętymi z Twojej pięknej i mądrej homilii wygłoszonej w dzień ubiegłorocznego Święta Nauki Wrocławskiej. Sentencję *Nil est in homine bona mente melis* (Nie ma nic lepszego w człowieku nad dobrą myśl), wypisaną na herbie kamienicy rektoratu Akademii Teologii Katolickiej w Krakowie, odczytałeś tak jak dziś chcemy Ci podziękować; Dobra myśl – to z pewnością swoista synteza: prawdy i dobra, prawdy, która w czynieniu przybiera kształt miłości. Obdarzaj nas dobrą myślą. Dziękujemy”⁷.

Jesteśmy w jakimś sensie spadkobiercami ks. biskupa Ignacego Deca, tu na Papieskim Wydziale Teologicznym 12 lat jego rektorskiej posługi wywarło niezatarte piętno. Wychowani na jego wykładach z metafizyki i filozofii, zaznajomieni z jego warsztatem pracy, z radością i dumą wspominamy, że zanim został pierwszym biskupem świdnickim, był naszym rektorem i profesorem.

Przypomnę słowa jednego z wykładowców naszej uczelni ks. prof. Włodzimierza Wołyńca, które napisał dla *Świdnickich Studiów Teologicznych*: „Dla

⁶ Tamże, s. 115.

⁷ T. LUTY. *Promotorowi wartości etycznych*. Świdnickie studia teologiczne nr 1/2004; s.104-105.

księdza rektora Ignacego Deca Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu pozostaje Oblubienicą i Matką (Alma Mater), która karmi wszystkich mądrością Bożą. Jest on dumny z tej Uczelni, ponieważ służy ona już ponad 300 lat Kościołowi i Ojczyźnie. W ciągu długiej historii swojego istnienia wydała nie tylko wielu uczonych, lecz także świętych ludzi.”⁸

To wszystko, to tylko słowa. Ważne, potrzebne, wyrażające naszą wdzięczność i pamięć. Ale chcemy też ofiarować coś więcej. W roku jubileuszy ks. biskupa prof. Ignacego Deca w szczególny sposób obejmujemy go naszą modlitwą, zapewniając o niej na łamach założonego przez niego na Papieskim Wydziale Teologicznym pisma.

IL RIASSUNTO

Il vescovo Ignacy Dec – pastore e pensatore

Quest’anno ricadono alcuni importanti giubilei del Vescovo Professor Ignacy Dec, attualmente l’ordinario della diocesi di Świdnica, ma da molti anni prima strettamente collegato con la nostra Facoltà. Si tratta di sessanta cinquantesimo compleanno, di quarantesimo anniversario del sacerdozio e del quinto anniversario delle ordinazioni vescovili. Il rettore della Pontificia Facoltà Teologica di Breslavia dipinge nelle calorose parole il pirofilo del Giubilato, il qual è pure il fondatore e il primo capo redattore di *Wrocławski Przegląd Teologiczny* (Rassegna Teologica di Breslavia).

Thum. Giovanna Antonelli

Słowa kluczowe / key words:

Dec Ignacy, Papieski Wydział Teologiczny, Świdnica
Dec Ignacy, Pontifical Faculty of Theology, Świdnica

⁸ W. WOŁYNYEC. *Biskup Ignacy Dec – rektor PWT we Wrocławiu*. Świdnickie studia teologiczne nr 1/2004; s.129.

KS. JERZY MACHNACZ

WRAŻLIWOŚĆ NA ISTNIENIE. PODSTAWY MYŚLI ANTROPOLOGICZNEJ KS. BP. PROF. DR. HAB. IGNACEGO DECA

Niniejsza praca zmierza do ukazania genezy antropologii filozoficznej i teologicznej ks. bp. prof. dr. hab. Ignacego Deca. Przez genezę rozumiemy tutaj: a) podstawy – źródła tej myśli; oraz b) nabudowane na niej i wypływające z niej zasadnicze problemy i kierunki ich rozwiązań. Na samym początku trzeba powiedzieć, że filozoficzne i teologiczne myślenie Deca zostało zasadniczo ukształtowane i rozwinięte na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w latach siedemdziesiątych – co nie jest bez znaczenia – ubiegłego wieku. Były to czasy, w których – o czym informowało znane powiedzenie – od Berlina do Seulu można było, bez ideologicznego nacisku, filozofować tylko na KUL-u.

Na KUL-u Dec rozpoczął specjalizację w zakresie filozofii teoretycznej, tam powstały jego prace: magisterska¹, doktorska², tam też się habilitował³. W jego rozwoju filozoficznym można dostrzec nić przewodnią, rozwijającą się w ramach szkoły lubelskiej, inspirowaną przez jej głównego twórcę, o. prof. dr. hab. M.A. Krapca OP. Bez wątpienia jemu też filozoficznie najczęściej zawdzięcza, jest on dla niego mistrzem, podczas gdy pozostałych można nazwać nauczycielami; należeli do nich między innymi: S. Swieżawski, kard. K. Wojtyła, ks. S. Kamiński, ks. M. Kurdziałek, A.B. Stępień, ks. T. Styczeń, ks. S. Kowalczyk i s. Z.J. Zdybicka.

W tym miejscu trzeba zwrócić uwagę na specjalistyczne studia teologiczne o charakterze licencjacko-doktoranckim, pozwalające I. Decowi na podejmo-

¹ I. DEC, *Gabriela Marcela teoria miłości* (1973). Wersja poszerzona i poprawiona: *Dlaczego miłość? Filozofia miłości w ujęciu Gabriela Marcela*, Wrocław 1998.

² Tenże, *Tomaszowa i Marcelowa teoria człowieka* (1976). Wersja poprawiona: *Dwie antropologie. Tomaszowa a Marcelowa teoria człowieka*, Wrocław 1995.

³ Tenże, *Transcendencja bytu ludzkiego w ujęciu szkoły lubelskiej* (1991).

wanie, z całą naukową odpowiedzialnością, badań filozoficzno-teologicznych⁴, oraz na pobyt naukowy w zagranicznych ośrodkach uniwersyteckich⁵.

Podstawy antropologii Deca opierają się na tomizmie egzystencjalnym oraz na egzystencjalizmie Marcela. Przybliżymy zatem te odmienne spojrzenia na istnienie człowieka oraz wskażemy zasadnicze podobieństwa oraz istotne różnice.

I. EGZYSTENCJALIZM TOMISTYCZNY A.M. KRĄPCA

Czego uczył Mistrz Krąpiec? Na co kierował uwagę swoich studentów i doktorantów? Na byt! Uwrażliwiał ich na istniejącą rzeczywistość! A miało to konsekwencje w tym, że filozoficzna szkoła lubelska była i pozostaje zasadniczo w opozycji do filozofii starożytnej, średniowiecznej i nowożytnej. Wyjątek stanowi tutaj dziedzictwo Arystotelesa i św. Tomasza. W tym dziedzictwie trzeba podkreślić i zaakcentować stronę egzystencjalną, ponieważ to ona decyduje o doręczności myślenia filozoficznego, o jego powiązaniu z tym, co rzeczywiście jest⁶. W tym sensie filozofia jest odczytywaniem istniejącej rzeczywistości: Boga, świata, człowieka. Filozofia Krąpca jest wiernością „rzeczywistej rzeczywistości”⁷. Na czym ta wierność polega?

W duchu Arystotelesa filozofia to metafizyka, to teologia naturalna. Metafizyka wiąże się z tym wszystkim, co realnie istnieje, po to, aby osiągnąć prawdy absolutne, czyli pierwsze i ostateczne. Filozof metafizyk nie tworzy rzeczywistości, nie wyznacza jej granic esencjalnych i egzystencjalnych, będąc wiernym rzeczywistości, stara się ją odczytać, wypatrzeć w niej jej wewnętrzną strukturę. Na jakiej drodze to się dokonuje?

Arystoteles odrzucił monistyczną interpretację rzeczywistości fizyków jońskich, jak również dualistyczną interpretację Platona i opowiedział się za interpretacją pluralistyczną. Nie uczynił tego ze względów spektakularnych, nie szukał chwilowej sensacji. Musiał się opowiedzieć za pluralizmem, gdyż sama rzeczywistość zmusiła go do tego. Siła rzeczywistości objawia się w tzw. zmianach substancjalnych, dotyczących samego istnienia. Jest faktem oczywistym, niepowątpiewalnym, że jest coś, czego wcześniej nie było, czyli coś powstało, narodziło się, i jest równie faktem niepowątpiewalnym, że wiele istniejących bytów przestaje istnieć, umiera. Fakt powstania czegoś i giniecia czegoś wymaga dogłębnego, czyli metafizycznego wytłumaczenia. Jego ze-

⁴ Badania te zostały zwieńczone pracą napisaną pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. C.S. Bartnika.

⁵ Na Katolickim Uniwersytecie w Louvain (Belgia) oraz na Fakultecie Teologicznym w Paderborn (Niemcy).

⁶ M.A. KRĄPIEC, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1978. Por. M.A. KRĄPIEC, A. MARYNIARCZYK, *Rozmowy o metafizyce*, Lublin 2002.

⁷ Por. A. MARYNIARCZYK, K. STĘPIEŃ (red.), *Osoba i realizm w filozofii*, Lublin 2002.

wewnętrzna, fizyczna interpretacja, jak też interpretacja czysto racjonalna nie liczą się z tym, co realnie jest, gdyż nie tłumaczą ostatecznie zmiany substancjalnej. Dla filozofujących fizyków zmiana polega na innym ułożeniu fizykalnie rozumianego praelementu, dlatego to, co istnieje, jest po prostu złożeniem, a to nie pozwala mówić o tożsamości. Dla ducha platońskiego prawda istnienia jest w wiecznej idei, a nie w konkretnej, czasowej, materialnej rzeczy.

Filozof metafizyk jest nakierowany, podobnie jak przedstawiciel nauk przyrodniczych, np. fizyk, na to, co jest dla niego fizycznie, zmysłowo dostępne. Fizyk i metafizyk dzięki zmysłom nawiązują kontakt z otaczającym ich światem, każdy z nich jednak robi to na swój sposób: fizyka interesuje jakość istniejącego bytu, a metafizyka czyste istnienie istniejącego bytu. Dlatego każdy z nich za pomocą abstrakcji wydobywa z bytu swój przedmiot formalny. W przypadku metafizyka trzeba mówić o separacji.

Ale nawet w tradycji arystotelesowsko-tomistycznej trzeba, w duchu szkoły lubelskiej, rozróżnić nurt esencjalny, ontologiczny, oraz nurt egzystencjalny, metafizyczny. W pierwszym chodzi o istnienie tego, co czymś jest, o tzw. zawartość. Ontologia, fenomenologia odkrywa istotę: stołowość stołu, człowieczość człowieka, coś, co stanowi o tym, że stół jest stołem, a człowiek człowiekiem, niezależnie od tego, czy istnieje jakiś stół bądź człowiek na świecie, czy nie. Fenomenolog świadomie bierze istnienie w nawias, koncentruje swoją uwagę na treści. Treść wskazuje jedynie, że coś może istnieć, ale wcale nie musi. Z tego, że coś może istnieć, wcale nie wynika, że to coś już istnieje. Nurt egzystencjalny zauważa niezwykłość istnienia poszczególnej, konkretnej rzeczy: to, że coś *jest*, a nie to, że *coś* jest czymś. To właśnie istnienie, a nie istota stanowi o realnym świecie. Istnienie jest faktem pierwotnym, narzucającym się, nie można go dowieść. Zmysłowy kontakt filozofa metafizyka ze światem przyrodniczym wiedzie go do ostatecznych, uniesprzeczniających racji istnienia tego czegoś. Powyższe zostało zawarte w formule: empiryzm genetyczny i racjonalizm metodologiczny.

Byt jest – człowiek ma nie tylko tego świadomość, ale przez poznanie nawiązuje kontakt z tym, co istnieje. Krąpiec wiele miejsca poświęca metafizycznemu zamyśleniu nad człowiekiem, czyli antropologii filozoficznej. Antropologia jest dla niego metafizyką szczegółową⁸.

Człowiek jest tym, który poznaje otaczającą go rzeczywistość, i jest tym, który poznaje samego siebie. Od razu zaznacza się specyfika istnienia człowieka, wyrażająca się w jego transcendowaniu siebie samego i transcendowaniu natury. Byt człowieka, dokładniej osoby ludzkiej, jest bytem substancjalnym, posiadającym podstawy swego istnienia w sobie samym. „Ja” osoby ludzkiej staje wobec samego siebie i tego wszystkiego, co nim nie jest. Należy mówić o doświadczeniu wewnętrznym i zewnętrznym człowieka, wyrażającym się

⁸ M.A. KRĄPIEC, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1979. Por. *O człowieku*. Z ojcem prof. M.A. Krąpcem rozmawia R.J. Weksler-Waszkineł, Lublin 2008.

w przeżywaniu bycia: „jestem”, i posiadania: „mam”. To właśnie doświadczenie opisał św. Tomasz z Akwinu, jest to doświadczenie własnej tożsamości, sprawstwa: coś dokonuje się na mnie, dzieje we mnie, jest związane ze mną, jest przy mnie i w jakimś sensie stanowi o mnie, ale jest coś, co ja sam sprawiam, czego jestem autorem, co idzie na moje konto, za co ja odpowiadam, otrzymuję zasłużoną nagrodę lub zasłużoną karę. „Ja” jestem podmiotem w świecie przedmiotowym, moje czynności wypływają ze mnie, z tego, że *ja jestem*. „Ja” jest źródłem moich czynów, one objawiają najpierw, że jestem, a dopiero potem, jaki jestem. Ja nie jestem tylko i wyłącznie taki lub inny. To, że jestem dzisiaj taki, a jutro inny, dowodzi, iż *jaki jestem*, bazuje na tym, że *jestem*. Prawda istnienia najbardziej brutalnie manifestuje się w chwili śmierci: jaki człowiek był, taki był, ale był, w chwili śmierci go nie ma.

Doświadczenie własnego istnienia jest tak pierwotne i oczywiste jak doświadczenie istnienia świata. Doświadczenie świata i doświadczenie siebie są – jeśli tak można powiedzieć – nagimi faktami, stanem, który nie jest uwikłany w żadnego rodzaju (filozoficzną czy przyrodniczą) teorię. Dopiero na istnieniu można budować interpretacje. Co do istnienia czegoś podmiot poznający może popełnić błąd, może się mylić, czy to, *co* jest przed nim, jest lasem, zagajnikiem, czy kilkoma drzewami, czy jeszcze czymś innym, ale nie może się mylić co do tego, że *jest coś*⁹.

Fundament filozofii I. Deca stanowi tomizm egzystencjalny szkoły lubelskiej, której najwybitniejszą osobowością był bez wątpienia o. Krąpiec. Dlatego może budzić pewne zdziwienie jego zainteresowanie filozofią Gabriela Marcela, konkretnie jego teorią miłości. Dec rozumie ją jako dopełnienie koncepcji miłości wypracowanych przez Arystotelesa i św. Tomasza. Metafizyka miłości zostaje skonfrontowana z fenomenologią miłości, myślenie przedmiotowe z myśleniem podmiotowym, utrzymanym w duchu realizmu.

II. EGZYSTENCJALIZM G. MARCELA

Filozofia G. Marcela jest klasyfikowana jako chrześcijański egzystencjalizm¹⁰. Myślenie Marcela rozpoczęło się od idealizmu panującego wówczas we Francji, ale szybko zwróciło się ku realizmowi. Doszedł on do przekonania, że dialektyka oparta na racjonalizmie, dostrzegająca rzeczywistość w formach ogólnych, nie potrafi ująć istnienia konkretnego, danego poznającemu podmiotowi w sposób bezpośredni. Trzeba się trzymać konkretów, tego, co realnie jest, a nie zmierzać ku prawom ogólnym. Poznanie rzeczywistości dokonuje się nie tylko w rozumie, ale w życiu, czyli tzw. drugiej refleksji, związanej z religijnym-

⁹ Warto w tym kontekście zwrócić uwagę na prace z serii: A. MARYNIARCZYK, *Zeszyty z metafizyki*, Lublin 2001.

¹⁰ Polskiemu czytelnikowi filozofię G. Marcela przybliżył Karol Tamowski.

mi implikacjami i konsekwencjami. Opisy muszą trafiać w samo życie! Jedy-
nym tematem filozofii Marcela jest człowiek, jego istnienie, egzystencja, naj-
pełniej manifestująca się w miłości. Istnienie, i to istnienie konkretnego, jest punk-
tem wyjścia jego filozofowania. Dokładniej trzeba powiedzieć: istnienie czło-
wieka, które zostaje nazwane egzystencją. Jeśli wszystko jest, to tylko człowiek
egzystuje: tylko człowiekowi „chodzi o jego własny byt” w jego indywidualno-
ści, konkretności, niepowtarzalności. Egzystowanie jest zatem specyficznym
istnieniem, istnieniem osoby ludzkiej. Egzystencjaliści wyróżniają w ludzkiej
egzystencji dwa istotne elementy: istotę i istnienie, twierdzą, że istnienie jest
uprzednie względem istoty. Istnienie jest faktem najbardziej pierwotnym, prafe-
nomenem – jeśli tak można powiedzieć – niewyprowadzalnym z niczego innego
i do niczego innego też nieredukowalnym. Istnienia nie można wywieść z ja-
kiejś koncepcji czy idei, nie można go poddać obiektywizacji i konceptualizacji.

Istnienie jest tajemnicą¹¹. Tajemnicy nie można – według Marcela – poznać,
ale można ją przeżyć, ponieważ ja jestem w moje istnienie zaangażowany. Jako
istoty egzystujące, czyli zaangażowane we własne życie, nie możemy naszej
egzystencji wyjaśnić, lecz jedynie ją zgłębić. Względem przeżywającego pod-
miotu problem jest rzeczą zewnętrzną, obiektywną, dlatego wcześniej czy póź-
niej zostanie rozwiązany, wyjaśniony. Tajemnica jest we mnie, ja jestem dla
siebie samego tajemnicą. Nie mogę wątpić w moje własne istnienie, moje bycie,
egzystowanie jest dla mnie oczywistością, bezpośrednim doświadczeniem,
ale nie mogę go objąć i wyrazić pojęciem. Pojęcie jest zawsze pojęciem czegoś,
należy do świata istot, egzystowanie można jedynie przeżywać. „Ja”, egzystu-
jąc, odczuwa swoją niedoskonałość, dlatego ustawicznie dąży – według Marce-
la – do czegoś lepszego, wyższego, doskonalszego. Kresem tego dążenia jest
całkowite, absolutne, ostateczne, osobowe zaangażowanie w Byt Absolutu,
będący samym czystym Istnieniem.

Przeciwieństwem istnienia jest posiadanie, naprzeciw „jest” pojawia się
„ma”, w najszerszym rozumieniu to wszystko, co można tylko posiadać,
co może być udziałem człowieka. Z tym że człowiek uczestniczy w istnieniu,
ale go nie posiada. Do tego, co mam, moje życie nie należy. Jeśli nawet mówię,
że mam życie, to nie posiadam go nigdy tak samo, jak posiadam to wszystko,
co jest moje. Zatem moje istnienie, egzystowanie, nie jest w mojej mocy i być
może dlatego pozostaje ono cały czas dla mnie tajemnicą. Jeśli nawet w moim
istnieniu chodzi o mnie, to do tego istnienia nie mogę nic przydać i nic z niego
ująć. Bycia nie można sprowadzić do posiadania, pomnażanie mienia wcale nie
jest powiększaniem istnienia. Utrata wszystkiego, co posiadam, dotyka mnie
bardzo boleśnie, ale nie ma nic wspólnego z moim istnieniem. Wiązanie istnie-
nia z posiadaniem jest próbą – ale tylko próbą – jego degradacji. Taką degrada-

¹¹ Por. S. SWIEŻAWSKI, *Istnienie i tajemnica*, Lublin 1993. Tytuł jest adekwatny dla filozofii
Tomasza i myśli Marcela, który poświęcił wiele wysiłku, aby rzucić światło na tajemnicę istnie-
nia człowieka.

cją jest uczucie, że więcej mieć znaczy pełniej, silniej, mocniej być. Posiadanie degraduje jednak poszczególne egzystencje, gdyż wspólnota istnienia, czyli współlistnienie „ja” z „ty” zostaje zmieniona w panowanie „ja” nad „ty”. Owo wychylenie „ja” egzystującego w kierunku „ty” egzystującego – najpełniej dokonuje się w akcie miłości. Egzystować – to być dla drugiego i z drugim.

Egzystujące „ja” jest bytem wcielonym – to drugi fundamentalny moment w antropologii Marcela. Wcielenie jest nie tylko faktem, daną ontologiczną, ale absolutnym warunkiem wszystkich sytuacji, w jakich się znajduje moje „ja”, dlatego nie może być traktowane jako przykład. Ja nie tylko mam ciało, ja również jestem ciałem. Ale w jakim sensie? Przecież „ja” nie jest i nie może być materialne! Ciało nie jest dla niego więzieniem czy narzędziem. Marcel wprowadza termin odczuwania ciała, ciało jest pośrednikiem między mną i światem. Ja jestem – przez ciało i z ciałem – w świecie. To dzięki ciału mogę się być zlokalizowany w przestrzeni: ja jestem przed ścianą, po mojej lewej stronie jest okno.

Oto pojawiają się przede mną inni ludzie, czyli ci, z którymi komunikuję, nawiązuję zupełnie innego rodzaju łączność, więź niż z otaczającymi mnie przedmiotami. Komunikacja „ja” z „ty”, czyli współlistnienie, jest – jak można powiedzieć w duchu Marcela – dowodem, że „ja” jestem. Każde „ja” jest otwarte na „ty”, egzystencja „ja” jest współegzystencją z „ty”. A to nic innego jak miłość.

„Ja” nieustannie przekracza, transcenduje siebie, jest to tzw. ontologiczny wymóg bytu. „Ja” doświadcza ustawicznie swojej przygodności i niepełności, musi zmierzać ku swojej pełni. W terminologii scholastycznej należy powiedzieć, że „ja” jest bytem spotencjalizowanym, dlatego musi się zaktualizować, urzeczywistnić.

Bóg – Absolut jest w ścisłym sensie Bytem Transcendentnym, Ostatecznym Transcendensem. Na Niego też są ukierunkowane wszystkie akty „ja”, ku niemu też „ja” się kieruje. On też jest ostateczną racją, uzasadniającą ich zachodzenie i nadającą im sens. Według św. Augustyna człowiek jest istotą o niespokojnym sercu, znajdującą odpocznienie w Bogu. Według Marcela człowiek jest wędrowcem: *homo viator*, zmierzającym do Absolutu. W chrześcijańskim egzystencjalizmie nie ma nic z nihilizmu Sartre’a i wzywania człowieka do bohaterstwa w obliczu bezsensu, jest natomiast nadzieja przekraczająca wymiar pielgrzymowania w czasie i przestrzeni. Wiara, nadzieja i oczywiście miłość są najdoskonalszymi formami partycypacji „ja” w Bogu.

III. PRÓBA PORÓWNANIA OBU EGZYSTENCJALIZMÓW

Po zarysowaniu tomizmu egzystencjalnego szkoły lubelskiej i fenomenologii egzystencjalnej G. Marcela przychodzi czas na porównanie obu koncepcji człowieka, czemu I. Dec poświęcił wiele uwagi. Trzeba powiedzieć,

że wiek XX jest wiekiem antropologii filozoficznej, to właśnie w latach dwudziestych powstały niezależnie od siebie próby jej zbudowania przez M. Scheelera, A. Gehlena i H. Plessnera. Jest to czas zainteresowania myślą św. Tomasza w niektórych środowiskach i czas intensywnej twórczości Marcela. Pierwsza połowa XX wieku to doświadczenie dwóch wojen o zasięgu światowym i zbrodni przeciw ludzkości – czegoś takiego jeszcze nie było w dziejach człowieka. Dlatego nie tyle pytanie: Kim jestem?, co odpowiedź na nie nabiera tak wielkiego znaczenia w wymiarze społecznym i indywidualnym. Gdzie taką odpowiedź można znaleźć? Bez wątpienia w filozofii! Ale w jakiej?

Na pierwszy rzut oka św. Tomasz i G. Marcel nie pasują do siebie, chociaż obaj zaliczani są to filozofów chrześcijańskich. Pierwszy reprezentuje filozofię przedmiotu, czyli metafizykę, drugi jest przedstawicielem nowożytnego egzystencjalizmu. Akwinata wyjaśnia rzeczywistość przez wskazanie ostatecznych przyczyn, których zanegowanie jest równoznaczne z odrzuceniem faktów danych do wyjaśnienia. Język Marcela jest pełen metafor i obrazów, jest on fenomenologiem opisującym bycie człowiekiem w stosunku do samego siebie, świata, do Boga.

Mamy dwie różne filozofie, dwa spojrzenia na tego samego człowieka.

Tomaszowa antropologia jest metafizyką szczegółową, o człowieku rozprawia się w ramach bytu. Cała filozofia Marcela to antropologia, przedmiotem jego zapatrzenia i zamyślenia jest człowiek. Świadomie ogranicza on i redukuje swoje zainteresowanie do człowieka.

Tomasz oddzielił teologię od filozofii, porządek wiary od porządku rozumu, teologię od filozofii. Od zainteresowania kosmosem przechodzi do człowieka, który jako osoba ludzka jest mikrokosmosem w makrokosmosie. Można powiedzieć, że człowiek starożytny i średniowieczny jest rozpięty między niebem i ziemią, swoim istnieniem spina świat ducha ze światem materii.

Egzystencjalizm, jako kierunek filozoficzny, zaznaczył swoje istnienie szczególnie w wieku XX. Jego genezy można się doszukiwać w podejściu filozoficznym św. Augustyna, Kartezjusza, Pascala, Kierkegaarda, by wymienić najważniejszych. Myśliciele ci akcentują istnienie, czyli egzystencję człowieka. Jest to swoistego rodzaju reakcja na realny obiektywizm i idealizm, w których uniesprzecznienie i idea są i decydują o wszystkim. Egzystencjaliści uważają, że to konkretne istnienie wszystko mówi o istniejącym, a to wszystko, co jest powszechne i ogólne, nic nie może powiedzieć o jednostkowym istnieniu. Jeśli w „ja” egzystującym pojawi się światło zrozumienia siebie, wtedy będzie ono w stanie zrozumieć otaczających je ludzi i rzeczy. Egzystencjalista patrzy na człowieka z jego wnętrza, dostrzega dar istnienia i jego kruchość. W ostatnim dziesięcioleciu XX wieku filozofia, inspirowana fenomenologią i egzystencjalizmem, odkryła fenomen daru, darowania, wydarzania się.

Św. Tomasza oddziela od Marcela prawie sześć wieków, duch filozofowania wydaje się – na pierwszy rzut oka – zupełnie inny. Akwinata szuka ostatecznych przyczyn, Marcel możliwości ukazania tego, co jest jedyne w swoim rodzaju. To, co wydaje się, że ich dzieli, właśnie ich łączy: stanowisko realistyczne. Św. Tomasz i Marcel mają podobne spojrzenie na doświadczenie, czyli źródło ich wiedzy filozoficznej. Jest jednak i istota różnica. Dla Tomasza źródłem wiedzy filozoficznej jest bezpośredni kontakt podmiotu poznającego z otaczającym go światem i z samym sobą za pomocą spostrzeżenia zmysłowego zewnętrznego i spostrzeżenia wewnętrznego. Dla Marcela doświadczenie z tym, co jest, zostaje świadomie wyznaczone i ograniczone do doświadczenia wewnętrznego, tego, co podmiot poznający przeżywa. Jest to doświadczenie o charakterze metafizycznym, moralnym, estetycznym, religijnym, a nawet mistycznym. Jest to doświadczenie najbardziej osobiste i osobowe, podmiot wychodzi od danych z własnej egzystencji. Nie jest on zatem zamknięty w danych własnej świadomości, lecz ograniczony do danych własnego istnienia. W tym sensie podmiot filozofujący Tomasza atakowany jest danymi świata zewnętrznego i wewnętrznego, jest usytuowany w świecie, dlatego z tym światem się identyfikuje, stanowi jego część i wobec tego świata się dystansuje: na tle rzeczywistości przedmiotowej ukazuje się jako rzeczywistość podmiotowa. U Marcela jest podobnie: człowiek, jako podmiot poznający, jest w świecie i podejmuje ten świat jako problem, jest jego obserwatorem, w sposób naukowy jest w stanie ustalić obiektywne, pozapodmiotowe prawa w nim rządzące. Będąc w świecie, człowiek doświadcza swojej wyjątkowości: jeśli wszystko jest, znajduje się, to tylko osoba ludzka egzystuje, czyli przeżywa siebie. Egzystencjalizm bazuje na uprzedniości istnienia względem istoty.

Tomaszowy podmiot poznający doświadcza siebie samego i tego, co jest jego. „Ja” poznające odkrywa siebie jako coś trwałego, niezmiennego, jako ośrodek wszelkich aktów skierowanych na zewnątrz i do wnętrza, jako centrum transcendencji i immanencji. Dla Marcela „ja” jest w ciele, nie jest ono nigdy czystym „ja”, lecz jest zawsze „ja” wcielonym. Istnienie człowieka jest – według Marcela – współistnieniem, tym samym bytowanie osoby ludzkiej jest istnieniem otwartym na drugiego. Być człowiekiem to znaczy istnieć w miłości, być dla drugiego.

Widać wyraźnie, że Tomaszowa i Marcelowa wizja człowieka dopełniają się, są zbieżne, akcentują te same realne fakty, ale w innym aspekcie. Obie bazują na istnieniu, liczą się z rzeczywistością, obie wizje mają realny charakter. Na tym się kończy podobieństwo.

Różnica polega na rozumieniu filozofii: dla Tomasza filozofia to metafizyka, nauka o tym, co jest, w ostatecznym aspekcie uniesprzecznienia. Człowiek, jako byt, jest rozpatrywany właśnie w tych ogólnych, bytowych strukturach. Fundamentalne dla Tomasza jest rozumienie duszy człowieka, ostatecznej racji jego istnienia, będącej formą substancjalną. Człowiek dla Tomasza jest *compositum*,

ale nie istnieje – tak jak dla Arystotelesa – złożeniem, lecz istnieniem duszy, dlatego dusza jest niezniszczalna i z jej istoty przynależy do niej ciało.

Dla Marcela, podobnie jak i pozostałych egzystencjalistów, cała filozofia to egzystowanie człowieka, jej zadaniem jest pokazanie zarówno niezgłębioności, jak i otwartości „ja”.

Istnienie człowieka dla Tomasza odsłania się i wyjaśnia w strukturze bytu, dla Marcela istnienie człowieka objawia się w egzystowaniu. W dyskusji wokół filozofii podmiotu i przedmiotu zwrócono uwagę, że obie mają ograniczenia wynikające z przyjętej metody. Filozofia klasyczna lepiej tłumaczy byt, filozofia nowożytna bardziej przemawia do człowieka.

Antropologia Tomasza jest metafizyką człowieka, teorią bytu osoby ludzkiej, antropologia Marcela jest egzystencjalną fenomenologią „ja” i komunii „ja” z „ty”.

Przy całej odmienności myślenia Tomasz i Marcela wspólny jest dla nich realizm: obaj liczą się z byciem człowieka, wychodzą od fundamentalnego doświadczenia „ja jestem”. „Ja jestem” świadomy mego istnienia. Nie ma przejścia z obszaru bytu świadomościowego do obszaru bytu realnego, ale jest przejście odwrotne: realnie istniejący byt, człowiek, jest świadom swego istnienia. Jeśli analizuję moje własne przeżycia, moje doświadczenie bycia w świecie, to znajduję siebie w wymiarze intersubiektywnym, moje istnienie, moje przeżycia są dostępne dla innych podmiotów filozofujących. Jeśli nawet moje przeżycia czy przeżycia innego „ja” przeżywającego są przeżyciami podmiotu, to mają one charakter obiektywny. Moje podmiotowe doświadczenie jest co do swej treści doświadczeniem innych podmiotów. Swego istnienia podmiot nie może dzielić z innym podmiotem, ale jeden może drugiego wzbogacać treścią swych przeżyć. Stąd bierze się mądre, ponieważ osadzone w bytowej strukturze człowieka powiedzenie: że dzielona radość jest podwójną radością, a dzielony ból – tylko połową bólu. Moje własne, osobiste, jedyne życie jest od samych bytowych podstaw ukierunkowane, zwrócone na istnienie drugiego człowieka. W przypadku Tomasza możemy mówić o realizmie obiektywnym, u Marcela o subiektywnym.

Tomasz ukazuje bycie człowieka w strukturach Absolutu i świata¹², Marcel przybliży przygodność, czasowość człowieka wychylającą się ku wieczności. Dla wymiaru czasowego istotna jest nadzieja, ponieważ czas się wypełni, dla wieczności pozostaje miłość. Tomaszowa wizja człowieka jest otwarta, można w nią wpisać inne teorie człowieka, znakomicie się w nią wpisuje wizja człowieka Marcela.

¹² Argumentację za koniecznością tomizmu w kulturze duchowej człowieka przedstawia: A. MARYNIARCZYK, *Tomizm. Dla-czego?*, Lublin 2001.

IV. ZAKOŃCZENIE

Refleksja antropologiczna Ignacego Deca – tak w wymiarze filozoficznym, jak i teologicznym – koncentruje się na prawdzie istnienia (bycia – egzystencji) człowieka. Człowiek odnajduje siebie w istniejącym byciu przygodnym (Tomasz), w pielgrzymowaniu wypełnionym nadzieją (Marcel). Filozoficzny Absolut, w teologii zwany Bogiem, będący – w terminologii Marcela – Celem pielgrzymowania, nadaje sens istnieniu człowieka.

U Tomasza i Marcela człowiek otrzymuje ostateczną odpowiedź na pytanie o samego siebie i swe pielgrzymowanie: Kim jestem? Dokąd zmierzam? Tym samym I. Deca nie interesują rozwiązania cząstkowe, aspektowe, szuka on absolutnej prawdy istnienia bytu ludzkiego, pragnie zarysować adekwatny jego obraz. Człowiek nie jest jednak w stanie zgłębić tajemnicy swego istnienia przez całe życie. Pełną odpowiedź na pytałość swego istnienia, równoznaczną z pełnią swego bycia, posiada dopiero w zjednoczeniu z Tym, który JEST¹³.

ZUSAMMENFASSUNG

Seinsempfindlichkeit.

Grundgedanken der Anthropologie bei Prof. Dr. Ignacy Dec

Die anthropologischen Überlegungen von Ig. Dec sind auf die Wahrheit des menschlichen Seins (der Existenz) bezogen – sowohl in Hinsicht auf Philosophie, als auch Theologie. Der Mensch findet sich selbst in dem existierenden endlichen Sein (Thomas) und in der Hoffnung auf die Erfüllung seiner Pilgerreise (Marcel). Das philosophische Absolut – in der Theologie: Gott – ist, nach Marcel, das Ziel der menschlichen Pilgerschaft. Er soll dem menschlichen Sein den endgültigen Sinn geben. Sowohl bei Thomas, als auch bei Marcel, ist der Mensch mit den wichtigsten, fundamentalen Fragen konfrontiert (Wer bin ich? Wohin komme ich?) und er bekommt auch Antworten auf diese Fragen.

Ig. Dec will das volle Bild des Menschen skizzieren, das auf dem metaphysischen Fundament entworfen und aufgebaut ist. Der Mensch alleine kann sich jedoch dem Geheimnis seiner Existenz nur nähern; er wird nie imstande sein, dieses Geheimnis völlig kennenzulernen. Eine endgültige Antwort auf die Fragen bezüglich der menschlichen Existenz bekommt er erst nach seiner Vereinigung mit dem Absolut; mit Gott, der *is t*.

Thum. ks. Jerzy Machnac

Słowa kluczowe / key words:

Dec Ignacy, antropologia

Dec Ignacy, anthropology

¹³ Por. I. DEC, „Chwała Boża – żyjący człowiek”. „*Evangelium vitae*” – jedenasta encyklika Jana Pawła II, Wrocławski Przegląd Teologiczny [dalej: WPT] 3(1995)1, s. 7; tenże, *Rola filozofii w dochodzeniu do prawdy. Encyklika „Fides et ratio” – o potrzebie formacji filozoficznej w seminariach duchownych*, WPT 7(1999)1, s. 31; tenże, *Religia i sens życia*, WPT 11(2003)2, s. 29.

O. PIOTR LISZKA CMF

RECEPCJA MYŚLI ŚW. AUGUSTYNA W TEOLOGII NOWOŻYTNEJ

Myśl św. Augustyna nieustannie oddziaływała na teologię chrześcijańską od czasów ziemskiego życia jej autora. Znaczenie jego przemyśleń, widoczne we wszystkich dziedzinach życia jednostki i całej społeczności chrześcijańskiej, uwidoczniło się szczególnie w sytuacjach przełomowych, gdy jeszcze w pełni sił była epoka poprzednia, a w jej wnętrzu już rodziła się epoka następna. W dziejach myśli europejskiej ciągle żywotny był nurt refleksji teologicznej. Sam św. Augustyn był teologiem, toteż teologowie byli najważniejszymi spadkobiercami jego myśli, wzbogacającymi ją w sposób twórczy. Wielu myślicieli, znanych powszechnie jako filozofowie, było przede wszystkim teologami. Warto zwrócić uwagę na to, w jaki sposób korzystali oni z myśli św. Augustyna. Pozwoli to w nowy sposób spojrzeć na wiele postaci znanych nam z innej strony.

Każdy etap dziejów myśli, w tym też dziejów teologii, ma swoją specyfikę i w swojej własnej konwencji interpretuje i korzysta z dorobku swoich poprzedników. Swoją specyfikę ma również epoka zwana nowożytnością. Wynika to z nowych uwarunkowań, ale też z wyboru wartości niesionych przez tradycję. Z jednej strony epoka następna kształtowana jest przez epoki wcześniejsze (świadomie lub nieświadomie), z drugiej zaś nowość polega na świadomym odrzuceniu określonych wartości i przyjęciu nowych. Często zdarza się, że odrzucając wartości epoki właśnie mijającej, nowa epoka podejmuje idee starsze, wraca do czasów wcześniejszych. Nawet w ramach treści charakterystycznych dla św. Augustyna można zauważyć zmianę akcentów, porzucenie niektórych jego idei akcentowanych w średniowieczu, a podkreślenie innych.

I. WIEK XIV

Upadek życia Kościoła w wieku XIV, do czego przyczyniła się w znacznym stopniu schizma zachodnia, spowodował pojawienie się literatury dotyczącej konieczności reformy. Wskutek epidemii zmniejszyła się liczba zakonników, upadła dyscyplina, studium, apostołat, życie wewnętrzne. Podkreślano konieczność odnowy życia wewnętrznego i pogłębionego studium teologii. Teologia ówczesna rozwijała się w dwóch głównych nurtach. Nurt augustyński głosił bezpośrednie poznanie Boga, nurt tomistyczny głosił poznanie Boga za pośrednictwem stworzeń. Najważniejszym zagadnieniem w teologii zawsze pozostaje przekroczenie przepaści między człowiekiem i Bogiem. W tym kontekście zadawano pytania: czy antropologia arystotelesowska, mówiąca o materii i formie, nie przysłania obrazu człowieka, jaki podaje Objawienie? czy metafizyka nie przesłania historii zbawienia? czy teoria nie tamuje życia? Są to pytania typowe w myśli św. Augustyna¹. Pytania te, wraz ze specyfiką myślenia augustyńskiego, niosą jednak ze sobą określone niebezpieczeństwa. Stanowią rdzeń nominalizmu, konstruowanego przez Wilhelma z Saint-Thierry, a później głoszonego w sposób rozwinięty i wyraźny przez jego imiennika, Wilhelma Ockhama: „Tu znajduje się klucz do zrozumienia całości rozwoju nowożytnej i współczesnej myśli, od renesansu począwszy. Gdy przyjrzymy się bliżej temu, czego nauczał Wilhelm z Saint-Thierry, to z pewnością łatwiej nam będzie zrozumieć (1) Vallę, (2) jemu współczesnych, (3) jego renesansowych poprzedników, jak i (4) porenansowe dzieje intelektu na Zachodzie”². „Ograniczenie funkcji poznania rozumowego w różnych dziedzinach, charakterystyczne dla późnośredniowiecznego krytycyzmu (W. Ockham), przygotowało sceptycyzm na początku czasów nowożytnych”³.

Ortodoksyjny nurt augustyńskiego irracjonalizmu rozwijali franciszkanie, a zwłaszcza ich wspinały reprezentant, błogosławiony Jan Duns Szkot⁴. Fundamentem jego gnoseologii była nowa terminologia, wprowadzenie nowych terminów i nadawanie nowego znaczenia terminom już znanym i używanym w teologii od lat. Nowy był styl uprawiania teologii, nowy był sposób rozwiązywania problemów teologicznych, a nawet – a może przede wszystkim – nowy

¹ Por. M. ANDRÉS MARTÍN, *Pensamiento teológico y cultura. Historia de la teología*, Madrid 1989, s. 98.

² P.A. REDPATH, *Odyseja mądrości. Od filozofii do transcendentalnej sofistyki (Wisdom's Odyssey. From Philosophy to Transcendental Sophistry*, Amsterdam – Atlanta 1997), Lublin 2003, s. 184. Źródłem dla tych stwierdzeń jest: É. GILSON, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1987, s. 155.

³ A. STĘPIEŃ, *Irracjonalizm, I. Rodzaje*, II. *W filozofii*, w: S. WIELGUS (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 7, Lublin 1997, kol. 492.

⁴ Por. J.I. SARANAYA, *Okres scholastyczny*, w: J.L. ILLANES, J.I. SARANAYA, *Historia teologii (Historia de la teología*, Madrid 1996, wyd. 2), tłum. P. Rak, red. naukowy T. Dzidek, Kraków 1997, s. 120.

był sposób stawiania problemów. Kluczem do tego nowego systemu było traktowanie intuicji intelektualnej każdego człowieka jako głównego narzędzia badawczego. Było to wyraźne nawiązanie do myśli św. Augustyna, natomiast zostało zdecydowanie odrzucone przez Ockhama. Według Dunsza Szkota przedmiotem badań, odpowiednio do jego metody, jest wnętrze człowieka. Teologia powinna nieustannie odnosić się do realnego życia człowieka (wewnętrznego i realizowanego w historii), a nie ograniczać się do działań logicznych w zbiorze abstrakcji. W ten sposób Duns Szkot utorował drogę do nominalizmu. „Wilhelm z Ockham, Venerabilis Inceptor, zanegował teoretyczną możliwość wiedzy prawdziwie «naukowej», traktującej o *prawdach teologicznych* (prawdach mówiących o Bogu i możliwych do poznania w sposób naturalny); a także maksymalnie ograniczył naukę, która mówiłaby o *artykułach wiary* (poznawalnych jedynie w sposób nadprzyrodzony), które Bóg umieścił w rozumie. Teologia została w ten sposób niemal zupełnie pozbawiona właściwego jej przedmiotu, co oznaczało rozpoczęcie nowej epoki”⁵.

Nowa gnozeologia wieku XIV wpłynęła na kształt teologii moralnej. Refleksje Dunsza Szkota, w duchu św. Augustyna, na temat wolnej woli zostały przez Ockhama ujęte w sposób radykalny. Według Dunsza Szkota wolność człowieka wyraża się w pragnieniu uzgodnienia swojej woli z wolą Boga, która może być w jakiś sposób poznana. Ockham natomiast zanegował jakkolwiek możliwość poznania woli Bożej, odrzucił jakiegokolwiek działanie rozumu ludzkiego, całe działanie człowieka ograniczył jedynie do aktu zaufania⁶. Interpretowana przez Ockhama psychologia augustyńska spowodowała głębokie zmiany w praktyce duchowej i duszpasterskiej XV i XVI wieku⁷.

Szkot nie doszedł do fideizmu jak późniejsi nominaliści. Według niego rozum podtrzymywany przez wiarę może dojść do istoty racji koniecznych, przynajmniej w sensie prawdopodobieństwa, nigdy jednak nie może dojść do poznania prawdy objawionej w sposób ewidentny. Brak owej bezsporności wymaga od teologii rygorystycznego stosowania reguł naukowych. Ostatecznie wynik nadal znajduje się w sferze naturalnej, a Bóg poznany jest jedynie przez intuicję. W efekcie teologia jest nauką praktyczną, zewnętrźnie wspomagającą wiarę. Podobnie św. Augustyn uważał, że ważniejsza od intelektu jest miłość wyrażająca się w czynie⁸.

Iluminizm i woluntaryzm augustynizmu przedkłada intuicję nad abstrakcję, a miłość nad rozum. Radykalizacja takiego nastawienia w nowożytności doprowadziła do wyłączenia treści wiary spod analiz czynionych przez człowieka za pomocą swego naturalnego rozumu. Zastanawiająca jest przemiana optymizmu poznawczego św. Augustyna na radykalny pesymizm. Augustyn skłaniał się ku bardziej otwartemu modelowi myślenia, który był przyjmowany w teolo-

⁵ Tamże, s. 128.

⁶ Por. tamże, s. 129.

⁷ Por. tamże, s. 130.

⁸ M. ANDRÉS MARTÍN, *Pensamiento teológico y cultura...*, dz. cyt., s. 107.

gii bizantyjskiej i obecny jest w dzisiejszym prawosławiu. Tymczasem w nowożytnym nurcie augustynizmu pojawiła się postawa radykalnie przeciwstawna, którą w aspekcie religijnym wyraził najdokładniej Marcin Luter. Można zauważyć, że w ogólnym nurcie recepcji myśli św. Augustyna pojawiły się dwa diametralnie przeciwstawne modele myślenia. Nowożytność zagubiła myślenie integralne i z tego powodu pojawił się z jednej strony racjonalizm, a z drugiej fideizm i tradycjonalizm, reprezentowany później przez teologię liberalną i modernizm⁹.

Intuicja wykraczająca poza rozum odgrywa istotną rolę w poezji. Św. Augustyn cenił intuicję, przedkładał miłość (mądrość) nad poznanie intelektualne i dyskurs apologetyczny, a z tym współbrzmie dowartościowanie sztuki, zwłaszcza poezji. Przedkładał on poznanie Boga przez anagogię nad poznanie Boga przez analogię. Poznanie anagogiczne jest egzystencjalno-osobowe, angażuje wszystkie władze człowieka, ogarnia całą osobą ludzką. Ten sposób poznania pojawia się podczas spotkania bliskiego i bezpośredniego. Powiązane jest ono ściśle z doświadczeniem religijnym. Różnica polega na tym, że intuicjonizm dotyczy również rozumu ludzkiego, natomiast irracjonalizm go wyklucza. Intuicjonizm jest charakterystyczny dla nurtów o inspiracji augustyńskiej (augustynizm, szkoła franciszkańska)¹⁰.

Na początku nowożytności, w epoce wczesnego renesansu nastąpił również renesans myśli augustyńskiej. Jednym z ośrodków odnowy augustynizmu było miasto Pavia, na południe od Mediolanu, gdzie w kościele przez klasztorze Augustianów znajduje się ciało św. Augustyna, wykupione przez Longobardów od Wandalów. W podziemnej części kościoła znajduje się grób męczennika Boecjusza, który był godnym następcą filozoficznej i teologicznej myśli św. Augustyna. Tam działał też słynny renesansowy poeta Petrarca. Mówiąc o roli poezji, powoływał się on przede wszystkim na autorytet Augustyna: „Według Petrarce specjalne miejsce, jakie zajmowali poeci pomiędzy ludźmi antyku, poświadczają: (1) Izydor, (2) sama nazwa «poeta», (3) czołowi filozofowie,

⁹ Por. M. RUSECKI, *Irracjonalizm*, IV. *W teologii*, w: S. WIELGUS (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 7, dz. cyt., kol. 494: „minimalizując przedmiotowy wymiar religii i subiektywizując ją oraz sprowadzając rolę uporządkowanej intelektualnie doktryny do wymiaru symbolicznego, wykazywały zbędność poszukiwania obiektywnie pojmowanej wiarygodności objawienia, gdyż wiara religijna jest przede wszystkim doświadczeniem emocjonalnym, interpretowanym w sposób zindywidualizowany (immanentyzm). Współcześnie irracjonalizm ujawnił się od czasów K. Bartha w teologii dialektycznej, występującej przeciwko historyzmowi i psychologizmowi teologii liberalnej oraz radykalnie podkreślającej transcendencję Boga. Nurt ten zwięził rolę dociekań racjonalnych w teologii, której przedmiotem może być jedynie słowo Boże. Nadto akcentował dialektyczny charakter objawienia i teologii, przyjmujących najczęściej formę orzeczeń paradoksalnych”.

¹⁰ S. JANECZEK, *Intuicjonizm*, III. *W filozofii religii*, 1. *Pojęcie*, w: S. WIELGUS (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 7, dz. cyt., kol. 407.

(4) święte autorytety, w tym Augustyn”¹¹. Teologia poetycka tworzona w nurcie renesansowego humanizmu była głęboko zakorzeniona w sposobie myślenia św. Augustyna.

II. WIEK XV I XVI

1. Europa

Teologia augustyńska otwarta jest na mistykę. W wieku XV rozwinął się oparty na ideach św. Augustyna nurt mistyki nadreńskiej, jako reakcja na znikanie teologii. Głównymi przedstawicielami tego nurtu byli Jan Ruysbroeck, Jan Tauler i Henryk Suzo. Myślenie augustyńskie nie było obce również św. Janowi od Krzyża, który nawiązując do jego antropologii, rozwijał refleksje na temat poznania Boga w duszy ludzkiej¹². Poprzez dwunastowiecznych augustiańskich humanistów, takich jak Wilhelm z Saint-Thierry i Alain z Lilie, myśl św. Augustyna wpłynęła w sposób istotny na Mikołaja z Kuzy¹³. W XV wieku augustynizm był bardzo silny na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie, gdzie splatał się z innymi kierunkami w sposób eklektyczny¹⁴. W całej Europie nurt ten konsekwentnie uprawiali franciszkanie¹⁵.

W XVI wieku dokonano reformy w trzech ważnych dyscyplinach, a mianowicie w naukach humanistycznych, biblistyce i mistyce. Rozwijał się wtedy renesans, który budował wspólnotę kultury i Ewangelii na przekonaniu, że życie ludzkie jest uporządkowane i zmierza do pełni ostatecznej, do zbawienia wiecznego. Istotny wpływ na taki sposób myślenia wywarło przekonanie św. Augustyna, że filozofia i religia wspólnie poszukują sposobu „zbawienia duszy”. Obie dziedziny sądzą, że człowiek jest bytem myślącym, odczuwa potrzebę prawdy dotyczącej tego, co realne, ufają w logiczność świata, w jego racjonalność obiektywną¹⁶. Filozofia chrześcijańskiego średniowiecza ciągle kształtowała się pod wpływem mistrza retoryki, św. Augustyna. Nic więc dziwnego, że w epoce renesansu, gdy nastął czas powrotu do starożytności, a w szczególności do starożytnej retoryki, filozofia łatwo znalazła z nią wspólny język¹⁷.

¹¹ P.A. REDPATH, *Odyseja mądrości...*, dz. cyt., s. 179. Źródłem informacji dla niego była praca: CH. TRINKHAUS, *In Our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, t. 2, Chicago 1970, s. 692.

¹² Zob. J.I. SARANAYA, *Okres scholastyczny*, art. cyt., s. 132.

¹³ Zob. P.A. REDPATH, *Odyseja mądrości...*, dz. cyt., s. 187.

¹⁴ Zob. C.S. BARTNIK, *Fenomen Europy*, Lublin 1998, s. 147.

¹⁵ Zob. M. ANDRÉS, *La teología en el siglo XVI (1470-1580)*, w: *Historia de la teología española*, t. 1: M. ANDRÉS MARTINEZ (red.), *Desde sus orígenes hasta fines del siglo XVI*, Madrid 1983, s. 686.

¹⁶ Por. O. GONZÁLES DE CARDEDAL, *La entraña del cristianismo*, Salamanca 1998, wyd. 2 (wyd. 1: 1997), s. 309.

¹⁷ Por. P.A. REDPATH, *Odyseja mądrości...*, dz. cyt., s. 133. Źródłem dla takiego stwierdzenia była publikacja: P.O. KRISTELLER, *Renaissance Thought: The Classic, Scholastic, and Humanist Strains*, New York 1955, s. 18-19.

Wpływ św. Augustyna zaznaczył się również w szesnastowiecznych poglądach socjologicznych, ukształtowanych na podstawie Pisma Świętego. Wiele poglądów przejął od niego Marcin Luter, gdy łączył teologię z wizją historii, tworząc w swej teologii historii wizję państwa Bożego¹⁸. Przez odwołanie się do myśli św. Augustyna Luter przyczynił się w wydatny sposób do utworzenia potężnego nurtu refleksji nad funkcjonowaniem nowożytnej społeczności, a zwłaszcza nowoczesnego państwa. Odrzucił metafizykę, logikę i fizykę, natomiast zwrócił się ku Biblii i ku mistyce. Arystotelesa nazwał antychrystem, a św. Augustyna zbawicielem¹⁹.

2. Hiszpania

Mistyka nadreńska, która rozwinęła się w wieku XV, silnie promieniowała na całą Europę, w mniejszym zaś nasileniu na Hiszpanię. Wyraźnie odczuwano, że w duchowości hiszpańskiej pojawiło się coś nowego, coś wspaniałego, ożywczego. Wzorem biskupa z Hippony, wielkiego mistyka, skupiano się na swoim najbardziej intymnym wnętrzu, gdzie człowiek odnajdywał się w wolnym oddaniu się Bogu przez miłość. Proces interioryzacji zmierzał do rdzenia duszy, do istoty człowieka, do jego najbardziej fundamentalnej esencji. Taką była przede wszystkim hiszpańska mistyka franciszkańska, która starała się zbierać wszystko w centralnym punkcie osoby ludzkiej (*los recogidos*). Ten typowy dla szesnastowiecznej Hiszpanii nurt mistyki rozwijany był wyraźnie w duchu augustyńskim. W nurcie tym wyróżniał się franciszkanin Barnaba de Palma, a później, a zwłaszcza św. Teresa Wielka i św. Jan od Krzyża²⁰. W duchowości hiszpańskiej dokonało się przejście od głośnych śpiewów charakterystycznych dla pobożności wspólnoty zakonnej do modlitwy myślniej, indywidualnej, która była dostępna dla każdego chrześcijanina, w każdym miejscu. Był to gigantyczny skok, swoista rewolucja, gdyż do tej pory mistyczne zjednoczenie z Bogiem mogło być udziałem tylko ludzi żyjących we wspólnotach zakonnych. Modlitwa myślna oznaczała zaangażowanie się całego człowieka, myśl bowiem w sensie augustyńskim oznacza integralny czyn osoby ludzkiej, a nie tylko jakąś jedną jej warstwę. Odtąd mistykiem może być każdy człowiek, nie tylko zakonnik, lecz również każdy świecki. Wszyscy potrafią kochać Boga, bo wszyscy są stworzeni na obraz Boży i wszyscy zostali powołani do doskonałości. Do doskonałości nie prowadzi jakaś część człowieka, ale cała integralna osoba ludzka: wewnętrzna i zewnętrzna, niższa i wyższa, duchowa i cielesna²¹.

¹⁸ Por. A. GONZÁLES MONTES, *Reforma luterana y tradición católica. Naturaleza doctrinal y significación social*, Salamanca 1987, s. 32.

¹⁹ Por. O. GONZÁLES DE CARDEDAL, *La entraña del cristianismo*, dz. cyt., s. 157.

²⁰ Por. M. ANDRÉS MARTÍN, *Movimientos carismáticos en España en el siglo XVI*, Estudios Trinitarios 10(1976)1, s. 53.

²¹ Por. tamże, s. 54.

Owoce reformy Kościoła w Hiszpanii, jaka dokonała się w wieku XV, był obowiązek studiowania dzieł św. Augustyna przez kandydatów do kapłaństwa²². Na hiszpańskich uniwersytetach Augustyna szanowano jako wielki autorytet, obok Hieronima i Grzegorza Wielkiego. Poszukiwano tam harmonii między teologią scholastyczną i mistyczną, harmonii rozumu i serca²³. Duchowość hiszpańska w XVI wieku przeszła od obiektywności do subiektywności, od czynu zewnętrznego do przeżycia wewnętrznego. Za św. Augustynem podkreślano to, co wewnętrzne, ale zapominano o tym, co zewnętrzne. We wszystkim jednak odczuwane było pragnienie powrotu do źródeł Objawienia²⁴. W sposób szczególny Augustynowe powiedzenie: *Ama, et quod vis fac* („Kochaj, i czyn to, co chcesz”), wywarło wrażenie na św. Janie od Krzyża. Teologowie hiszpańscy wieku XVI, podobnie jak to czynił niegdyś św. Augustyn, wyraźnie łączyli antropologię z teologią. W centrum teologii hiszpańskiej zawsze był Jezus Chrystus, nie tylko jako prawdziwy Bóg, ale też jako prawdziwy człowiek. Zdawali oni sobie sprawę z tego, że zadaniem teologii jest nie tylko poznawanie Boga, lecz również poznawanie i kształtowanie człowieka²⁵.

Istotną cechą XVI wieku był potężny ruch ciągłej odnowy poprzez powrót do źródeł: do klasyków greckiej i łacińskiej poezji oraz filozofii, do Pisma Świętego, a za przyczyną franciszkanów również do św. Franciszka, św. Bonawentury, jak również do średniowiecznego augustynizmu²⁶. Odzwierciedleniem i owocem tego ruchu odnowy były liczne szkoły i uniwersytety w Ameryce. Stosowane i rozwijane tam nowe metody egzegezy biblijnej szły w parze z pogłębianiem życia duchowego hiszpańskich nauczycieli, a także studentów wywodzących się z ludności miejscowej. Trudno sobie wyobrazić, jak wiele Ameryka zawdzięcza stylowi myślenia przekazanemu Hiszpanii przez św. Augustyna. Wybitne świadectwo zaangażowania się w kształtowanie nowej amerykańskiej społeczności, złożonej z Indian i Hiszpanów, dał augustianin Alonso de Veracruz, uczeń Franciszka Vitorii, który mówił o ewangelicznej miłości jako fundamencie relacji między ludźmi i między ludami²⁷. Na uniwersytecie w México działał też inny uczeń Franciszka Vitorii, augustianin Alonso de Veracruz²⁸. Vitoria wyrażał nadzieję, że wojny w Nowym Świecie szybko ustaną, a Indianie będą mogli bez zakłóceń sprawować rządy w swoich społecznościach²⁹.

²² Por. A. HUERGA, *Predicadores, alumbrados e Inquisición en el siglo XVI*, Madrid 1973.

²³ Por. A. LLÍN CHÁFER, *La Iglesia española del siglo XV ante el reto de la evangelización del Nuevo Mundo*, w: *Ética y teología ante el Nuevo Mundo. Valencia y América*. Actas del VII simposio de teología histórica (28-30 abril 1992), Valencia 1993, s. 62.

²⁴ Por. M. ANDRÉS, *Los recogidos*, Madrid 1975, s. 26.

²⁵ Por. tenże, *La teología en el siglo XVI...*, art. cyt., s. 694.

²⁶ A. LLÍN CHÁFER, *La Iglesia española...*, art. cyt., s. 50.

²⁷ Por. R. HERNÁNDEZ, *Legitimada de los títulos de Francisco de Vitoria*, w: *Ética y teología ante el Nuevo Mundo...*, dz. cyt., s. 88.

²⁸ Por. tamże, s. 90.

²⁹ Por. tamże, s. 91.

Szczególny wpływ św. Augustyna w zakresie ekonomii i moralności społecznej ujawnił się w traktatach moralnych, których autorami byli Luis Vives (*De subventionem pauperum*, Brudas/Brugia 1526), oraz augustianin Lorenzo de Villavicencio (*De oeconomia sacra circa pauperum curam a Christo instituta*, Paris 1564), który polemizował z poglądami poprzednika³⁰. Teologię Augustyna dobrze znał Pedro de Soto (1496/1500-1563), typowy przedstawiciel hiszpańskiego renesansu teologicznego XVI wieku i aktywny współpracownik Soboru Trydenckiego w jego trzech etapach³¹.

W okresie potrydenckim nurt augustynizmu z szczególną mocą rozwijano na uniwersytecie w Lowanium. Nurt ten był m.in. wspólnym podłożem, łączącym mistykę św. Teresy Wielkiej z mistyką niderlandzką. Podobnie jak u biskupa z Hippony modlitwa w XVII wieku była tam łączona z poznawaniem i kultem Męki Pańskiej³². Po Soborze Trydenckim poglądy Augustyna w Hiszpanii rozpowszechniali franciszkanie, promując system Jana Dunsza Szkota, a przede wszystkim zakon augustianów³³. Pod wpływem Augustyna Suárez i Bellarmin zmodyfikowali teorię Moliny, w słynnym sporze *de auxiliis* prowadzonym między jezuitami i dominikanami, który wynikał z dwóch odmiennych modeli myślenia³⁴.

3. Ameryka

W Europie XVI wieku pod wpływem lektury dzieł św. Augustyna pojawił się silny nurt apokaliptyczny. Franciszkanie, inspirowani przez ojców Kościoła i teologów, wśród których św. Augustyn zajmował poczesne miejsce, przyrównywali sytuację Europy do sytuacji ciemnych wieków VII-X. Upadek cywilizacyjny wynikał, według nich, z panującej w Hiszpanii mentalności terroru apokaliptycznego. Mentalność ta promieniowała na nowo odkrytą Amerykę. Również w koloniach hiszpańskich wielu ludzi sądziło, że nadchodzi „trzecia era”. Podłożem twórczości apokaliptycznej w Hiszpanii w XV wieku była sztuka europejska, której motorem w epoce mozarabskiej, romańskiej i gotyckiej była

³⁰ Por. J. BELDA PLANS, *Domingo de Soto y la renovación de la teología moral: un ejemplo de inculturación en el siglo XVI*, w: *Cristianismo y culturas. Problemática de inculturación del mensaje cristiano*. Actas del VIII simposio de teología histórica, Valencia 1995, s. 368.

³¹ Por. J.I. SARANAYA, *Okres scholastyczny*, art. cyt., s. 188.

³² Por. M. ANDRÉS, *La teología en el siglo XVI...*, art. cyt., s. 614.

³³ Por. M. ANDRÉS MARTÍN, *Pensamiento teológico y cultura...*, dz. cyt., s. 147.

³⁴ B. PARERA, *La escuela tomista española*, w: *Historia de la teología española*, t. II: M. ANDRÉS MARTINEZ (red.), *Desde fines del siglo XVI hasta la actualidad*, Madrid 1987, s. 15: Głosili oni predestynację *ante prevista merita*, czyli przeznaczenie do wypełniania przez człowieka czynów zasługujących. W ten sposób darmość i pierwszeństwo łaski wobec ludzkich czynów utożsamia się z przeznaczeniem, z wyprzedzającą wolą Boga, by dany człowiek był zbawiony. Łaska dana człowiekowi odpowiada kształtowi i sposobowi myślenia danego człowieka (*gratia congrua*). Stąd nazwa tego poglądu teologicznego: *kongruizm*.

Apokalipsa św. Jana³⁵. W połowie XVI wieku, konkretnie w roku 1562, powstały obrazy malowane na sklepieniu chóru kościoła w Tecamachalco. Biblijny program ikonograficzny mógł utworzyć tylko wytrawny teolog, ekspert od komentarzy biblijnych: ofiara Abła, Arka Noego, ofiarowanie Izaaka, sen Jakuba itp. Wokół tych scen, na obrzeżach pojawiły się sceny apokaliptyczne: wizja Jezusa Chrystusa i siedmiu świeczników, wizja Boga i dwudziestu czterech starców, czterech jeźdźcy Apokalipsy itp. Są one zależne od rytownictwa flamandzkiego, niemieckiego, włoskiego i francuskiego³⁶. Jak daleko sięgał sposób myślenia przejęty od św. Augustyna, świadczą malowidła w klasztorze Augustianów w mieście México. Jest tam typowy dla Augustyna powrót do starożytnych filozofów i poetów, a także nastawienie historiozbowcze, które podobnie jak w nurcie protestanckim realizowało ideę *Biblia pauperum*. Klasztor ozdobiony był licznymi malowidłami, przedstawiającymi nie tylko świętych Kościoła, lecz również wielkie postaci starożytności: Sokratesa, Platona, Arystotelesa, Pitagorasa, Senekę, Cyncerona³⁷. Wielkie tematy średniowieczne pojawiają się w indiańskich kościołach w Actopan i Xoxoteco, namalowane prawdopodobnie przez tę samą ekipę malarzy indiańskich na podstawie rycin europejskich. Tematy związane ze śmiercią, charakterystyczne dla portali romańskich z XII wieku, nabrały w Ameryce Łacińskiej nowej mocy. Malarstwo ścienne miało znaczenie katechetyczne, wyjaśniało prawdy i dogmaty chrześcijańskie w sposób zrozumiały dla niepiśmiennych tubylców³⁸. Malowidła te realizowały propagowaną przez św. Augustyna ideę tworzenia teologii dla ewangelizowania wszystkich ludzi. Teologia w tym nurcie nie sięga ku wyżynom abstrakcji, wyrażana jest w sposób najprostszy, nie tylko słowami, lecz obrazowo, a najlepiej w zwyczajnym ludzkim postępowaniu. Ewangelizacja nie kończy się na głoszeniu kazań, na ustnym przekazie orędzia. Tak jak Objawienie, najpierw przekazywane ustnie, zostało później spisane, tak przekaz zbawczego orędzia dokonuje się poprzez mówienie, pisanie oraz poprzez sztukę.

Nurt augustyński w Ameryce w XVI wieku widoczny był nie tylko w myśli filozoficznej i teologicznej, lecz również w wytworach kultury, w całości rodzącej się, nowej kultury amerykańskiej. Odkrywanie nowych ziem i spotkanie z ich mieszkańcami było źródłem pojawiania się nowych pytań, zagadnień, problemów. Jakże przydatna stała się Augustynowa zasada postępowania zgodnego z naturą. Natura ludzka jest rozumna, dlatego nie wolno człowiekowi niczego narzucać wbrew rozumowi. W Ameryce trzeba było brać pod uwagę sposób myślenia rdzennych mieszkańców, aby tłumaczyć im treści i zasady wiary chrześcijańskiej w taki sposób, aby mogli oni je zrozumieć i zaakcepto-

³⁵ Por. S. SEBASTIÁN LÓPEZ, *El grabado como vehículo difusor de los programas iconográficos en el arte colonial del México del siglo XVI*, w: *Ética y teología ante el Nuevo Mundo...*, dz. cyt., s. 37.

³⁶ Por. tamże, s. 38.

³⁷ Por. tamże, s. 40.

³⁸ Por. tamże, s. 42.

wać. Znaczący św. Augustyn wiedzieli, że przyjęcie ewangelijnego orędzia dokonuje się nie tylko poprzez rozumowanie, że potrzebna jest też wola i uczucia, czyli wola odczuwająca, powiązana z uczuciem³⁹. Najbardziej znanym przedstawicielem tego nurtu w Ameryce był Bartolomeo de Las Casas. Chociaż był on zwolennikiem tomizmu, cenił jednak św. Augustyna za jego filozofię miłości. Jak wielu innych myślicieli hiszpańskich był on głęboko przekonany, że Indianie, jako ludzie stworzeni na obraz Boży, potrafią zrozumieć i przyjąć wiarę chrześcijańską. Dotyczy to nie tylko Indian, lecz w ogólności ludzi wszystkich ras i wszystkich czasów⁴⁰. Trwając w nurcie augustyńskim, Las Casas wypracował chrystocentryczną teologię ewangelizacji, którą mógłby podziwiać nawet wyczulony na chrystocentryzm Marcin Luter. Zgodnie z augustyńskim modelem myślenia Las Casas wypracował też trynitologię otwartą na życie społeczne. Głosił on, że drogą zbawienia jest wiara, której źródłem jest cała Trójca Święta, za pośrednictwem Jezusa Chrystusa, który jest Mądrością Ojca. Zwracał uwagę na to, że działanie Trójcy Świętej *ad extra* jest jedno, a jednocześnie działania trzech Osób są specyficzne, indywidualne. Las Casas potrafił poprawnie ująć chrześcijańską prawdę o Bogu Trójjedynym, umiejętnie łącząc wielość Osób i jedność Boga. Pozostawał w nurcie myśli tomistycznej, sięgał jednak wyraźnie do trynitologii św. Augustyna. Podobnie jak kartagiński teolog sprzed tysiąca lat, Las Casas zajmował się też zagadnieniem Opatrzności, konstruując oryginalną teologię historii, w której realizatorem Opatrzności jest Jezus. W ten sposób łączył on działanie Opatrzności z wolnością człowieka. Najpełniej jedność ta została zrealizowana w Jezusie Chrystusie. W Jego życiu, w wymiarze ziemskim, historycznym, aktualizuje się życie Trójcy Świętej. W ten sposób Jezus buduje królestwo Boże na ziemi⁴¹.

III. WIEK XVII

Początek nowożytności wiąże się ze sporem o skutek grzechu Adama. Z jednej strony rozwijał się nurt dokonujący ekstremizacji nauczania św. Augustyna o grzechu pierworodnym jako skutku grzechu Adama, z drugiej zaś narastał i krystalizował się nurt występujący przeciw protestantyzmowi. Do tego dochodziła wspólna walka obu nurtów przeciwko poglądom podważającym naukę o dziedziczeniu grzechu pierworodnego, które pojawiły się w epoce renesansu⁴². W XVII wieku spór ten nasilił się w znacznym stopniu, aż w swoisty sposób przerwał go francuski filozof i teolog Kartezjusz, który w swoim systemie myśli sprowadził człowieka do poziomu samej jaźni, na któ-

³⁹ Por. M. ÁNGEL MEDINA, *Evangelización y humanismo en Las Casas*, w: *Ética y teología ante el Nuevo Mundo...*, dz. cyt., s. 123.

⁴⁰ Por. tamże, s. 124.

⁴¹ Por. tamże, s. 126.

⁴² Por. C.S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 2000, s. 341.

rym zagadnienie grzechu pierworodnego zostało pozbawione właściwego mu biblijnego sensu. W ten sposób *fides* i *ratio* zostały przez Kartezjusza rozdzielone w sposób radykalny, absolutny. Trzeba przy tym pamiętać, że Kartezjusz był nie tylko filozofem, lecz także teologiem, pozostającym w nurcie augustiańskim. Jego interpretacja myśli św. Augustyna była radykalna, drastycznie dualistyczna. Odrzucił on Arystotelesa, pozostając przy Augustynie, ale rozumianym w sposób radykalnie jednostronny. Najważniejszą kwestią było odrzucenie substancjalności duszy ludzkiej. Dusza według Kartezjusza może być bytem myślnym. Człowiek został sprowadzony jedynie do myśli. Myślenie dowodzi, że człowiek istnieje (*cogito ergo sum*), ale istnieje tylko jako myśl, a nie jako byt substancjalny⁴³.

Wiek XVII był czasem maksymalnego nasilenia się augustynizmu. Zasięg myśli św. Augustyna był wtedy ogromny. Za sprawą Kartezjusza Augustyn wpłynął na pojawienie się ruchu oratoryjnego oraz jansenizmu. Z. Janowski wykazał, że owe typowe dla XVII wieku zjawiska społeczno-religijne „mają swoje echo w piśmarstwie Kartezjusza i dadzą się tam odnaleźć”⁴⁴. System swój Kartezjusz zbudował na gruzach systemu Augustyna. Najpierw „zburzył gmach teologii św. Augustyna, a następnie rozpoczął budować swój system, biorąc jako budulec materiał ze zburzonej budowli, wraz z ukrytymi w nim aksjomatami wyznaczającymi kształt nowej konstrukcji”⁴⁵. Janowski podjął tezę Gilsona, że „Kartezjusz mógł pozostawać pod wpływem pośrednim lub bezpośrednim św. Augustyna lub tradycji augustyńskiej”, ale odrzucił jego metodologię, która polegała na „snuciu paraleli między Kartezjuszem a siedemnastowiecznymi augustynistami”⁴⁶. Wykazał on, że augustynizm Kartezjusza nie wynika z faktu przebywania i tworzenia w środowisku augustynizmu XVII wieku, przeobrobionego przez wiele interpretacji tworzonych przez wieki, lecz jest interpretacją oryginalną, sięgającą wprost do źródła. Podał on kilka „kwestii zasadniczych dla Kartezjańskiej metafizyki: doktryna prawd wiecznych (czyli koncepcja wolności Boga), koncepcja wolności ludzkiej, teoria błędu oraz wyjaśnienie skłonności woli do błędu (zła), opis ludzkiej natury – a wszystkie one dadzą się odnaleźć u św. Augustyna”⁴⁷.

Elementy starej budowli to przede wszystkim dwa elementy człowieka: dusza i ciało. Radykalna nowość to ich radykalne rozdzielenie. Myśliciel z Tagasty mówił o substancjalności duszy ludzkiej: jest ona substancją myślącą, obdarzoną świadomością (*res cogitans*), ale w tym momencie trzeba, w kontekście odrzucenia Arystotelesa, nabrać wątpliwości co do sensu nadawanego przez niego słowu „substancja”. W tym radykalnym dualizmie dusza „jest całkowicie od-

⁴³ Por. Z. JANOWSKI, *Teodycea kartezjańska*, Kraków 1998, s. 3.

⁴⁴ Tamże, s. 13.

⁴⁵ Tamże, s. 15.

⁴⁶ Tamże, s. 19.

⁴⁷ Tamże, s. 20.

rębna od ciała”, „nie może ona być żadną miarą wydobyta z mocy materii”⁴⁸. Warto przypomnieć, że istnieje interpretacja człowieka absolutnie przeciwna, stojąca na drugim biegunie: monizm (materialistyczny lub spirytualistyczny). Św. Augustyn nie może być interpretowany radykalnie dualistycznie ani radykalnie monistycznie. Kluczem do zrozumienia jego poglądów jest chrześcijaństwo, czyli Słowo Boże wcielone, dwie natury realnie istniejące, zjednoczone w jednej osobie (zasada ta została sformułowana w Chalcedonie w roku 450). Kartezjusz uczestniczył w sporze teologicznym skoncentrowanym na pytaniu o naturę i zasięg ludzkiej wolności, predestynacji oraz zbawienia. Spór ten toczył się między augustynistami i zwolennikami hiszpańskiego teologa Moliny. Poglądy Kartezjusza „na temat związku między Bogiem a człowiekiem, na temat wolności oraz natury każdego z nich, stanowią odbicie teologicznych kwestii toczonych przez siedemnastowiecznych teologów – augustynistów i molinistów – i zostały przez niego wyrażone w języku oraz w kategoriach pojęciowych wypracowanych przez św. Augustyna”⁴⁹. W momencie gdy Kartezjusz opublikował swoje *Medytacje* (1641), istniała „mocna augustyńska opozycja przeciw molinizmowi wśród francuskich oratorian i dominikanów. Rozwój jansenizmu w latach czterdziestych stanowił jedynie kulminację owych nastrojów antymolinistycznych, żywionych przez większość augustynistów”⁵⁰.

Kartezjanizm rozpowszechniali przede wszystkim oratorianie, ze względu na jego powiązanie z teologią św. Augustyna. Kartezjusz nie był filozofem we właściwym sensie tego słowa, był bardziej teologiem, a jego teologia nie była filozoficzna, lecz poetycka. W tym był bardzo podobny do św. Augustyna⁵¹.

⁴⁸ G. RAUBO, *Barokowy świat człowieka. Refleksja antropologiczna w twórczości Stanisława Herakliusza Lubomirskiego*, Poznań 1997, s. 21.

⁴⁹ Z. JANOWSKI, *Teodycea kartezjańska*, dz. cyt., s. 21. „Spór pomiędzy dwiema stronami osiągnął szczyt w roku 1653, kiedy papież Innocenty X w bulli *Cum occasione* potępił, za namową jezuitów, poglądy Corneliusa Janseniusa (1585-1638), autora monumentalnego dzieła *Augustinus* (wydanego pośmiertnie w 1640 w Amsterdamie oraz w 1641 w Paryżu). Od tego momentu Kościół zarzucił augustiańskie nauki o wolności na korzyść półpelagiańskiej doktryny, wedle której człowieka jest wolny zarówno wobec dobra, jak i zła bez udziału łaski Bożej. [...] Ktokolwiek przyznawał się otwarcie do swoich teologicznych i filozoficznych związków z naukami św. Augustyna, przyjętymi w latach czterdziestych tamtego stulecia przez zwolenników Janseniusa – których teologia łaski oraz koncepcja ludzkiej wolności wykazały liczne pokrewieństwa, a nawet wspólnotę z teologią kalwinistów – ten musiał popaść w konflikt z coraz bardziej potężnym Towarzystwem Jezusowym. Ostatecznie jezuitci mieli odnieść zwycięstwo w walce przeciw augustynistom”, tamże, s. 32.

⁵⁰ Tamże, s. 34.

⁵¹ Por. P.A. REDPATH, *Wprowadzenie*, w: P.A. REDPATH, *Odyseja mądrości...*, dz. cyt., s. 11: „To, co w ich sposobie myślenia przez wieki błędnie braliśmy za filozofię, było w rzeczy samej tylko nową retoryką, którą Kartezjusz stworzył poprzez syntezę rozmaitych ruchów intelektualnych wyrosłych na gruncie nominalizmu, humanizmu, współczesnej mu scholastyki oraz wiary chrześcijańskiej w Boga Stwórcę. Moim zdaniem historyczne korzenie myśli kartezjańskiej, które odnaleźć można już w starożytności, nie tkwią bynajmniej w filozofii klasycznej. Znaleźć je można w klasycznej sofistyce oraz poezji. Bardzo daleka od filozofii myśl Kartezjusza powinna być nazwana raczej antyfilozofią. A to dlatego, że jej fundament intelektualny leży w apokryficz-

IV. WIEK XVIII

Kontynuacja interpretacji kartezjańskiej myśli św. Augustyn nastąpiła w XVIII wieku, przede wszystkim w osobie filozofa z Królewca, Immanuela Kanta. Kartezjański dualizm został przez niego ujęty tak skrajnie, że w systemie tym zabrakło miejsca dla świata poza duszą człowieka, rozumianego jako samotny podmiot, który może poznawać jedynie samego siebie⁵². Inspiracje augustyńskie widoczne są również w jego filozofii historii, która była powiązana z jego działaniami praktycznymi, w historii realnej. Według Kanta historia zaczyna się od grzechu pierworodnego. Nie ma w niej ludzkiej wspaniałości sprzed pierwszego upadku i nie ma też w niej światła Jezusa Zmartwychwstałego. Można w tym ujęciu dostrzec pewien wpływ idei św. Augustyna i Bossueta, które jednak tłumaczy na język racjonalistyczny i laicki. Kant niweluje kontrast między wiarą eklezjalną i wiarą racjonalną w duchu tolerancji oświecenia. Faktycznie oznacza to pokój tylko wtedy, gdy Kościół wyrzeknie się istoty swej chrześcijańskiej wiary⁵³.

W przeciwnym kierunku poszedł włoski filozof Jan Chrzciciel Vico, który w swojej filozofii historii przewycięzył przypisywany Augustynowi dualizm. Vico rozróżniał dwa światy, jednakże w jakiś sposób ze sobą powiązane: świat naturalny stworzony przez Boga i świat cywilizacji, świat narodów budujących swoją kulturę. Pierwszy jest zakodowany w myśli Bożej, drugi w myśli ludzkiej. Pomiędzy tymi światami, jak również pomiędzy tymi dwoma intelektami istnieje organiczna więź, zgodna z tajemnicą Wcielenia, ponieważ w świecie historycznym znajduje się ślad Bożej Opatrzności, ślad Bożej dobroci. Vico starał się go odczytać, tak jak czynili to św. Augustyn i jego naśladowca Bossuet⁵⁴. Według niego, podobnie jak to głosił św. Augustyn, historia rozwija się zgodnie z ideą Opatrzności, która kieruje historią według praw intymnej dialektyki. Historia jest racjonalna, dostępna dla rozumu ludzkiego. Człowiek potrafi poznać jej wewnętrzne prawa.

nym pojmowaniu filozofii jako ukrytego systemu myśli, którego prefigurację stanowią zwykłe wrażenia, które z kolei mogą być zrozumiane jedynie na drodze egzegezy objawieniowej, alegorycznej – takiej, przy której obstawali starożytni poeci, sofiści, magowie. Owo apokryficzne rozumienie filozofii wywodzi się z czasów jeszcze przedchrześcijańskich. Zostało ono następnie przekazane przez średniowiecznych mistrzów *trivium* nominalistom i humanistom renesansu – za sprawą których zostało w końcu przyjęte przez Kartezjusza”.

⁵² Por. W. BREUNING, *Nauka o Bogu. Podręcznik teologii dogmatycznej (Gotteslehre, Paderborn 1995), Traktat II*, red. W. Beinert, Kraków 1999, s. 137.

⁵³ Por. J. SAIZ BARBERA, *Pensamiento histórico cristiano*, Madrid 1967, s. 12.

⁵⁴ Por. tamże, s. 67. Ich filozofia historii jest chrześcijańska, a nie deistyczna lub panteistyczna jak u większości filozofów nowożytnych. Nie prowadzi do skrajności, do pesymizmu (Spengler, Toynbee) albo do ustawienia człowieka w miejscu Boga (Nietzsche). Między Vico (1744) a de Maistre (połowa XIX w.) jedynym chrześcijańskim filozofem historii był Joachim Balme. Obok de Maistre na uwagę zasługuje też Donoso Cortés.

Filozofia historii Vico jest dualistyczna. Z jednej strony rozwija myśl św. Augustyna, z drugiej zaś otwiera się na nowe horyzonty nauk historycznych uprawianych w nowożytności. Jednoczy w sobie dwie płaszczyzny: miasto Bóże i świat. U św. Augustyna między nimi istnieje przepaść, u Vico natomiast są one organicznie złączone. Jego teologia rzeczywistości ziemskich łączy idee transcendentne św. Augustyna i Platona z immanencją historycznych faktów, Boga z człowiekiem, idee odwieczne z konkretnym biegiem historii⁵⁵.

V. WIEK XIX

Od XVII wieku do istniejących wcześniej nurtów teologicznych (szkoły teologiczne: tomistyczna, franciszkańska, jezuicka, anzelmiańska, augustyńska) dołączyła się szkoła oratoriańska, silnie zabarwiona augustynizmem (Seminarium św. Sulpicjusza i Sorbona)⁵⁶. Oratorianin A.J.A. Gratry napisał w duchu augustiańskim dzieło *Les sources* (1861), w którym podkreśla, że jedynym naszym nauczycielem jest Bóg. Bóg jest nauczycielem wewnętrznym, działającym wewnątrz sumienia⁵⁷. Gratry rozwijał swoją teologię pod wpływem innego oratorianina, którym był Mikołaj Malebranche⁵⁸. Gratry sytuuje się na linii myśli wyznaczonej przez Augustyna, którą kontynuowali Kartezjusz, Leibniz i Malebranche⁵⁹. Wiele idei czerpał od innego oratorianina, którym był Luis Thomassin (1619-1695)⁶⁰. Zgodnie z tym ponad inteligencją, w centrum duszy ludzkiej znajduje się w człowieku sekretny zmysł duchowy, który dotyka Boga. Głosząc taki pogląd, Thomassin w swojej *Theologia dogmatica* odwoływał się do takich filozofów, jak: Platon, Plotyn, Proklos, Jamblich, oraz do następujących ojców Kościoła: św. Dionizy Pseudo-Areopagita, św. Maksym, św. Grzegorz z Nyssy, zmieniając jednak sens ich wypowiedzi. Thomassin chciał utworzyć metodę teologiczną zawierającą w sobie wszystkie znane metody teologiczne i zdolną zjednoczyć wszelkie poglądy, nawet najbardziej ze sobą sprzeczne⁶¹. Gratry podjął tę inicjatywę, łącząc poznanie intelektualne z miłością, prawdę z dobrem. Głosił, że jedność działań człowieka wynika z jego podobieństwa do Boga, w którym wszystko jest jednym, który jest Prawdą i Dobrem w stopniu absolutnym⁶².

⁵⁵ Por. tamże, s. 68. Coś analogicznego uczynił Arystoteles na płaszczyźnie filozoficznej, łącząc statyczną wizję Parmenidesa z dynamiczną wizją Heraklita. Historia u Vico została połączona z boskością.

⁵⁶ Por. S. FUSTER, *Escolástica (latina)*, w: X. PIKAZA, N. SILANES (red.), *El Dios Cristiano. Diccionario teológico*, Salamanca 1992, s. 445.

⁵⁷ Por. A. ÁLVAREZ DE LINERA, *El P. Gratry, ¿precursor del modernismo?*, Revista Española de Teología 8(1948), s. 480.

⁵⁸ Tamże, s. 481.

⁵⁹ Tamże, s. 483.

⁶⁰ Por. tamże, s. 495.

⁶¹ Por. tamże, s. 486.

⁶² Por. tamże, s. 487.

Twórczo i w ramach katolickiej ortodoksji interpretował Augustyna w wieku XIX kataloński filozof Joachim Balmes, przyjaciel największego świętego dziewiętnastowiecznej Hiszpanii, którym był Antoni Claret. Balmes uważany jest za jest prekursora odnowy scholastyki, która dokonała się w drugiej połowie XIX wieku (Lowanium)⁶³. W swej filozofii historii przejął od św. Augustyna to, co najcenniejsze, a mianowicie wizję Bożej Opatrzności działającej w historii. W tym ujęciu wolność ludzka i Opatrzność nie wykluczają się, lecz współdziałają w proporcjonalnej harmonii. Połączył on ścisłość filozofii z intuicją, odczuciem, emotywnością, które przenikają wydarzenia historyczne i muszą być brane pod uwagę w filozofii historii⁶⁴. Joachim Balmes znany jest jako *doctor humanus*, wyczulony na sprawy człowieka: *nihil humani a me alienum puto*. Jego filozoficzne spekulacje nie traciły z oczu fundamentu rzeczywistości⁶⁵. Słusznie może być on nazywany Augustynem XIX wieku⁶⁶. Joachim Balmes jest jednym z najwybitniejszych myślicieli hiszpańskich wszech czasów, obok takich postaci, jak Ramón Llull, Francisco Suárez i Juan Luis Vives⁶⁷.

W wieku XVIII znikło zaufanie do metafizyki, chociaż pozostała scholastyka jako metoda. Poszukiwanie nowej bazy dla refleksji teologicznej kierowało myślicieli bardziej w stronę Augustyna niż w stronę Arystotelesa i Tomasa z Akwinu, jednak swoista interpretacja oznaczała również odejście od myśli oryginalnej. Taką drogą poszli Kartezjusz, Leibniz, Wolf, Kant, Hegel, Schlegel, Malebranche, Locke, Condillac, Rousseau. Dawni mistrzowie zostali zapomniani. Natomiast w początkach XIX wieku zanikał nie tylko tomizm, ale również augustynizm, w sensie nurtu teologicznego czy w sensie nurtu filozofii chrześcijańskiej. Augustinianizm ujawnił się natomiast bardzo silnie w formie zdegenerowanej, poza chrześcijaństwem, w myśli obojętnej, a nawet wrogiej wobec chrześcijaństwa, Kościoła i teologii. Kartezjusz zrewolucjonizował myśl filozoficzną, nie odchodząc od wiary katolickiej. Podobnie Vico połączył doktrynę chrześcijańską z renesansową ideą postępu ludzkości, bez kierowania historii na manowce pogaństwa. Tymczasem Wolter spoganizował historię (1774), a Hegel (1831) i Dilthey spoganizowali filozofię (1911)⁶⁸. W nurcie tak rozumianego augustinianizmu znajduje się romantyzm, idealizm niemiecki, wielu filozofów polskich w XIX i XX wieku.

⁶³ Por. J. SAIZ BARBERA, *Pensamiento histórico cristiano*, dz. cyt., s. 173.

⁶⁴ Por. tamże, s. 170.

⁶⁵ M. ANDRÉS MARTÍN, *Pensamiento teológico y cultura...*, dz. cyt., s. 193.

⁶⁶ Por. tamże, s. 171.

⁶⁷ Tamże, s. 174; Por. J. YELA UTRILLA, *Historia de la civilización española en sus relaciones con la universal*, Madrid 1928, s. 318.

⁶⁸ Por. J. SAIZ BARBERA, *Pensamiento histórico cristiano*, dz. cyt., s. 40.

VI. WIEK XX

Augustyn stanowił fundamentalne źródło filozofii Edyty Stein⁶⁹. „Sięga więc do tekstów oryginalnych Platona, Arystotelesa, św. Augustyna, św. Tomasza Akwinu, Kartezjusza, Kanta [...], aż po Husserla, Martius i Heideggera, i próbuje dotrzeć na własną «fenomenologiczną rękę» do wiedzy, która nie jest, z perspektywy historii, zwierzcha, lecz jest mądrością wytrzymującą próbę czasu”.

Augustynikiem jest Max Scheler, którego idea naśladowania Jezusa bliska jest augustyńskiej idei Mistrza, aczkolwiek różni się od niej w decydującym punkcie. „Św. Augustyn mówi o *Mistrzu wewnętrznym*. Przemawia on w sercu człowieka i od wewnątrz kształtuje jego etos. U Schelera liczy się mistrz zewnętrzny i emocjonalny rezonans słowa lub przykładu. U św. Augustyna liczyła się zgodność między propozycją i obiektywnymi wymaganiami etycznymi osoby, które dostępne są również jej racjonalnemu samopoznaniu⁷⁰. Twórczo rozwinął system Augustyna Karol Wojtyła. Widoczne jest to szczególnie w jego dziele pt. *Osoba i czyn*, które wnosi „doniosły wkład tradycji augustyńskiej do filozofii człowieka. Augustyn, chociaż rzadko cytowany (podobnie jak św. Bonawentura), jest partnerem filozofii Wojtyły równie stałym jak św. Tomasz z Akwinu⁷¹.

W połowie wieku XX w teologii katolickiej Augustyn zastąpił Tomasza z Akwinu, ujęcie historiozbowcze zastąpiło scholastykę. Postawiony został zarzut, że analogia Tomasza z Akwinu nie pozostawia miejsca dla czasu i dla teologii historii. Najpierw następuje przejście od dziejowej zmienności i jednostkowości do nieziennej i uniwersalnej abstrakcji, a dopiero wtedy, w płaszczyźnie bezczasowych pojęć, rozpoczyna się myślenie filozoficzne czy teologiczne. Tymczasem teologia, która jest refleksją rozumu ludzkiego nad Objawieniem, a w sensie szerszym nad wszystkim w świetle Objawienia, wymaga narzędzia zdolnego objąć również czas i historię⁷². Analogia ustąpiła miejsca anagogii. W najgłębszym fundamencie było to odchodzenie od Arystotelesa do Platona, w bliższej perspektywie natomiast od Tomasza do Augustyna⁷³.

Kierunek augustyński reprezentował teolog nurtu szkoły tybindzkiej XIX wieku, Karl Adam (1876-1966)⁷⁴. Augustyn wpłynął nawet na prawosławnego teologa P. Evdokimova, którego interpretacja jest przeciwstawna dualistycznej

⁶⁹ Por. A. GRZEGORCZYK, *Blask Prawdy* – przedmowa do wydania polskiego, w: E. STEIN, *Byt skończony a byt wieczny*, tłum. S. Immakulata J. Adamska, Kraków 1995, s. 12.

⁷⁰ R. BUTTIGLIONE, *Myśl Karola Wojtyły (Il pensiero di Karol Wojtyła)*, Milano 1982), tłum. J. Merecki, Lublin 1996, s. 98.

⁷¹ Por. tamże, s. 190.

⁷² Por. G. LAFONT, *Storia teologica della Chiesa. Itinerario e forme della teologia*, Torino 1997, s. 292.

⁷³ Por. tamże, s. 304.

⁷⁴ Zob. T. LENKIEWICZ, R. ŁUKASZYK, *Adam Karl*, w: F. GRYGLEWICZ (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1989, kol. 71.

interpretacji Kartezjusza – ma charakter wyraźnie monistyczny. „Evdokimov przyjmuje myśl św. Augustyna, że człowiek może uczynić cielesnym nawet swego ducha, a duchowym – nawet swoje ciało”⁷⁵. Wpływ Augustyna daje się zauważyć w trynitologii personalnej korporacyjnej L. Hodgsona, który reprezentuje tradycję anglosaską⁷⁶. W swoisty sposób nawiązuje do myśli św. Augustyna niemiecki teolog K. Rahner⁷⁷.

Zaskakujące jest odrzucenie agustynizmu przez protestanckiego teologa, Oscara Cullmanna, w kontekście jego poglądu, że teologia jest ściśle powiązana z historią, że cała teologia jest refleksją nad historią zbawienia. Przeciwwstawił się on agustynizmowi, a także bliskim temu nurtowi „kierunkom subiektywistycznym i emocjonalnym, jak kantyzm, filozofia życia, egzystencjalizm”⁷⁸. Personalistycznie zinterpretował system św. Augustyna słynny teolog polski C.S. Bartnik⁷⁹. Olegario Gonzáles de Cardedal dostrzega, że św. Augustyn przyczynił się znacznie do ukształtowania filozoficznego podłoża mentalności i nowej religijności nowożytnej Hiszpanii⁸⁰. W nurcie agustianizmu politycznego umieścić trzeba twórcę teologii wyzwolenia, Gustava Gutiérreza, który mieszał rewolucję z mesjanizmem biblijnym i doktryną św. Augustyna⁸¹. Zwolennikiem myśli św. Augustyna był też Salazar, polityk portugalski, zdecydowany przeciwnik rewolucji⁸².

Potocznie św. Augustyn traktowany jest jako zwolennik dualizmu antropologicznego, charakterystycznego dla Platona, a następnie wyostrzonego przez Plotyna. W historii można znaleźć wiele tego rodzaju interpretacji (z podkreśleniem interpretacji Kartezjusza), które przygotowały drogę dla nowożytnego i współczesnego indywidualizmu. Okazuje się jednak, że w XX wieku również ci uczeni, którzy starali się ten indywidualizm przezwyciężyć, zaczęli „powracać do Augustynowej koncepcji osoby jako relacji (egzystencjalizm katolicki, personalizm żydowski i inne)”⁸³.

Teologiczna myśl św. Augustyna stała u podstaw obszernego nurtu rozwijającego się przez wiele wieków, aż do czasów nam współczesnych. Sama w sobie otwarta, świadomie czy nieświadomie niedokończona, czeka wciąż na nowe

⁷⁵ P. EVDOKIMOV, *Poznanie Boga w Kościele wschodnim. Patrystyka, liturgia, ikonografia*, tłum. A. Liduchowska, Kraków 1996, s. 28.

⁷⁶ Zob. L. HODGSON, *The Doctrine of the Trinity*, London 1964 (wyd. 1: 1943), ss. 238; recenzja tej książki znajduje się w: X. PIKAZA, *Bibliografía trinitaria del Nuevo Testamento*, w: *Bibliografía trinitaria*, Estudios Trinitarios 11(1977)2-3, numero extraordinario, Salamanca, s. 287-288.

⁷⁷ Por. G. LAFONT, *Storia teologica della Chiesa...*, dz. cyt., s. 332.

⁷⁸ K. GÓZDŹ, *Perspektywa historiozawcza teologii Oscara Cullmanna*, w: K. GÓZDŹ, *Zwierciadło wiary*, Lublin 2002, s. 73.

⁷⁹ Zob. C.S. BARTNIK, *Gromy mówiące. Kazania, przemówienia, publicystyka społeczno-polityczna*, w: *Dziela zebrane*, t. 5, Lublin 1999, s. 227.

⁸⁰ Por. O. GONZÁLES DE CARDEDAL, *La entraña del cristianismo*, dz. cyt., s. 98-99.

⁸¹ Por. tenże, *España por pensar*, Salamanca 1985, wyd. 2, s. 351.

⁸² Por. N. PEREIRA, R. SMOCZYŃSKI, *Od prawicowego państwa do zaniku prawicy. Rozmowa z Jaime Nogueira Pinto*, Fronda 13-14(1998), s. 297.

⁸³ C.S. BARTNIK, *Ku definicji osoby*, *Teologia w Polsce* 1(2000)1, s. 9.

spojrzenie, następujące po wielu próbach mniej lub bardziej udanych. W świetle dotychczasowych dokonań i w kontekście całokształtu dorobku myśli chrześcijańskiej, zarówno filozoficznej, jak i teologicznej, trzeba na nowo odczytać Augustynowe dzieła, aby poznać je dogłębniej i prawdziwiej. Warto odczytać je w świetle teologii protestanckiej i teologii prawosławnej, wraz z kontekstem dorobku teologii ekumenicznej. Uprzedzenia i nieporozumienia trzeba zastąpić naukową uczciwością, wskazującą na braki, na miejsca słabsze, ale też wydobywającą całe bogactwo spuścizny po wielkim myślicielu trudnych czasów przełomu IV i V wieku. Można przypuszczać, że wpływ tej myśli będzie trwał i nurt augustynizmu rozwijanego w przyszłości będzie mocniej zakorzeniony w myśli oryginalnej i w sposób bardziej adekwatny, bardziej zgodny z tym, co myślał i pisał sam św. Augustyn.

RESUMEN

Recepción del pensamiento de San Agustín en la teología moderna

La influencia del pensamiento de San Agustín a la época moderna es grande y distinta. El artículo dice solamente sobre la influencia a la teología en los siglos modernos. Hay muchas publicaciones sobre el augustinismo en la filosofía. Se necesita elaborar la tarea de la teología, recoger algunas ideas, algunas informaciones para que se pudiera elaborar en el futuro una publicación detallada y más profunda. No se trata sobre las fechas del comienzo de la modernidad. Seguramente la modernidad tiene sus raíces en los siglos medios. Aquí se comienza del siglo XIV, para prolongar las reflexiones hasta el siglo XX.

Thum. o. CMF

Słowa kluczowe / key words:

Św. Augustyn, historia teologii

St. Augustine, history of theology

BP ANDRZEJ SIEMIENIEWSKI

POSTAWA KOŚCIOŁA WOBEC TEORII EWOLUCJI: «SEMPER IDEM»

Dwunastego lutego 2009 roku świat obchodził dwusetną rocznicę urodzin wielkiego biologa i twórcy teorii ewolucji, Karola Darwina (ur. 12 II 1809). Niedługo potem media przekazały treść pierwszej katechezy na Wielki Post, którą 13 marca 2009 roku wygłosił kaznodzieja Domu Papieskiego, o. Raniero Cantalamessa. Katecheza była poświęcona stworzeniu naszego świata przez Boga i zawierała między innymi te słowa: „Jeśli przebiegniemy myślą historię świata, tak jak przewraca się wstecz karty książki, poczynając od ostatniej strony, to dochodząc do początku, zdamy sobie sprawę, że jakby brakowało pierwszej strony. [...] Człowiek wierzący jest przekonany, że Biblia jest tą właśnie brakującą pierwszą kartą”¹.

Mogłoby się zdarzyć, że człowiek w sile wieku znalazłby dziś na półce podniszczoną książkę, którą czytał w szkole jego dziadek. Co ciekawe, znalazłby tam ten sam obraz ilustrujący relację Biblii do historii kosmosu i do dziejów życia na Ziemi. Oto słowa z katolickiego podręcznika apologetyki z 1918 roku, a więc ze źródła sprzed dziewięćdziesięciu lat: „Rozwój świata organicznego przyrównać możemy do olbrzymiej, miliony stron zawierającej książki rozwoju całego wszechświata, która na swej tytułowej karcie nosi do dziś dnia niezatartymi głoskami wyryte słowa: «Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię»”².

Jednak nawet wtedy, u kresu pierwszej wojny światowej, myśl ta nie była specjalną nowością. Oto, co można było przeczytać już sporo lat wcześniej w prestiżowej amerykańskiej *Encyklopedii katolickiej*, w tomie wydanym akurat w setną rocznicę urodzin Darwina: „W świetle zasad chrześcijańskiego wy-

¹ R. CANTALAMESSA, *Lo Spirito Santo nella creazione e nella trasformazione del cosmo*, <http://www.zenit.org/article-17513?l=italian> (2009).

² S. BARTYNOWSKI, *Apologetyka podręczna. Obrona wiary katolickiej z odpowiedziami na zarzuty*, Kraków 1918, s. 167.

jaśnienia natury historia królestw zwierząt i roślin na naszej planecie wydaje się jakimś werselem zapisanym w tomie liczącym wiele milionów stron, na których opisano naturalny rozwój kosmosu, a na stronie tytułowej zapisano: «Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię»³.

Intrygujące, że w najnowszej historii Kościoła ten obraz się powtarza: historia kosmosu przedstawiona jako księga. Zastanawiające, że powraca idea Boga, który jest Autorem zarówno księgi Pisma Świętego, jak i księgi przyrody. Zdumiewa przede wszystkim, jak trwał były wśród wierzących katolików tendencje do harmonijnego godzenia danych naukowych z tekstem Biblii. Zwłaszcza gdy weźmiemy pod uwagę, jak bardzo media oceniające dziś Kościół z publicystycznego dystansu są raczej zgodne w opinii, że katolicy gremialnie potraktowali naukową teorię Darwina jako wypowiedzenie wojny, że wojnę tę toczono aż do ostatnich dziesięcioleci, aż w końcu katolicy zostali zmuszeni do kapitulacji mocą naukowych faktów i musieli uznać teorię ewolucji. I wtedy właśnie papież Jan Paweł II miał dokonać radykalnego przełomu w dotychczasowym odnoszeniu się Kościoła do ewolucjonizmu, wypowiadając w roku 1996 pamiętne słowa akceptujące teorię ewolucji.

Nawet pisma katolickie wydawały się ulegać temu duchowi, kiedy informowały swoich czytelników, że „przedstawiciele Kościoła katolickiego w ostatnich dziesięcioleciach wielokrotnie wypowiadali się na temat teorii ewolucji; oczywiście początkowo budziła ona wiele wątpliwości”, aż dopiero papież Jan Paweł II „dokonał swoistego przełomu w tym względzie”: „w przesłaniu do członków Papieskiej Akademii Nauk napisał, że teoria ewolucji jest czymś więcej niż hipotezą”⁴. Czasopisma niezwiązane z Kościołem również dokonywały podsumowania przygody spotkania katolicyzmu z teorią ewolucji w podobnym tonie: „Po latach Kościół uznaje dorobek Karola Darwina”, głosił tytuł artykułu, z którego można się było dowiedzieć, że „darwinizm do dziś budzi u wielu hierarchów niechęć, gdyż nie współgra z biblijnym opisem stworzenia”⁵.

Jaka jest więc prawda? Czy dzisiejsze podejście Kościoła katolickiego do teorii ewolucji to radykalne zerwanie z tym, czego uczono katolików od czasów wydania książki *O pochodzeniu gatunków* Karola Darwina, a więc w drugiej połowie XIX wieku i przez cały wiek XX? Czy też może trwa harmonijna kontynuacja katolickiego nauczania w tej materii, oczywiście rozwijająca się i pogłębiająca wskutek stopniowego poszerzania naukowego dorobku biologii i paleontologii?

³ „In the light of this principle of the Christian interpretation of nature, the history of the animal and vegetable kingdoms on our planet is, as it were, a versicle in a volume of a million pages in which the natural development of the cosmos is described, and upon whose title-page is written: «In the beginning God created heaven and earth»”, E. WASMAN, *Evolution, Catholic Encyclopedia*, t. 5, New York 1909, s. 655, za: <http://oce.catholic.com/index.php?title=Evolution> (2009).

⁴ J. FOSSA, *Jak to jest z tą ewolucją*, Niedziela nr 10 z 8 III 2009, s. 40; por. JAN PAWEŁ II, *Message to the Pontifical Academy of Sciences on Evolution* (22 X 1996), <http://www.ewtn.com/library/PAPALDOC/JP961022.HTM> (2009).

⁵ B. ZADURA, *Po latach Kościół uznaje dorobek Karola Darwina*, Dziennik z 4 III 2009, s. 15.

Umysły często formowano do wyobrażania sobie historycznej dynamiki relacji między katolicyzmem a darwinizmem w kategoriach wojny. Miała to być bezpardonowa walka religii z nauką, a konflikt ten miał być dopiero niedawno złagodzony, kiedy to Kościół przyparty do muru przez rosnącą liczbę naukowych dowodów musiał zrezygnować ze swojej nieprzejednanej dawniej wrogości wobec teorii ewolucji. Oto jeden z przykładów publicystyki tworzonej w takim stylu w jubileuszowym dla darwinistów roku 2009: „Równo 200 lat temu, 12 lutego 1809 roku, urodził się Karol Darwin, twórca teorii ewolucji. 150 lat temu wydał dzieło *O pochodzeniu gatunków*, które wywróciło do góry nogami sposób myślenia o człowieku. Do legendy przeszła podróż młodego Darwina na wyspy Galapagos, która natchnęła go myślą o tym, że powstawaniem gatunków rządzą mechanizmy doboru naturalnego. Autor dowodził w niej, że prawom tym podlega również tak uduchowiona istota jak człowiek, co naturalnie spotkało się z ostrym sprzeciwem, głównie ze strony Kościoła katolickiego. Po 150 latach ewolucja, mimo że gruntownie udowodniona i uznana w szkolnych podręcznikach, wciąż występuje pod nazwą «teoria». Kościół niedawno oficjalnie zaakceptował stanowisko Darwina, uznając je za zbieżne z wiarą chrześcijańską”⁶.

Stajemy przed fascynującym zagadnieniem: Czy jeśli sięgniemy po odpowiednio stare podręczniki katolickiej teologii, to rzeczywiście nie znajdziemy tam nic poza odgłosami walki z pola bitwy między ewolucjonizmem biologicznym a refleksją teologiczną? Czy też może czeka nas niejedna intelektualna niespodzianka? Udajmy się więc na wyprawę w minione dziesięciolecia, dokonując – przyznajmy to od razu – dość jednostronnego i wybiórczego przeglądu tekstów, tak by zilustrować raczej tę pokojową koegzystencję dziewiętnastowiecznego ewolucjonizmu z myślą katolicką.

I. WOJNA I POKÓJ

Dość powszechne jest dziś mniemanie, że to, co cenne w myśli katolickiej ostatnich dziesięcioleci, powstało w czasach po II Soborze Watykańskim. O teologii wcześniejszej mówi się niekiedy z przekąsem, że jest przedsoborowa. Interesujące więc będzie sięgnięcie na początku naszego przeglądu do dzieła bez wątplenia przedsoborowego, do *Dogmatyki katolickiej* ks. prof. Wincentego Granata: niektóre jej tomy powstały jeszcze w latach pięćdziesiątych XX wieku. Przekonajmy się naocznie, jak przed II Soborem Watykańskim wyglądało nauczanie katolickie o stosunku biblijnego opisu stworzenia świata do danych naukowych biologicznego ewolucjonizmu.

Czego więc dowiadywał się student teologii na temat interpretowania początków Księgi Rodzaju w sensie zupełnie dosłownym, jako sześciu dwudzie-

⁶ A. STANISŁAWSKA, *Ile małpy w człowieku*, Rzeczpospolita z 12 II 2009, za: http://www.rp.pl/artykul/9129,262102_Ile_małpy_w_czlowieku.html (2009).

stoczerogodzinnych dni stworzenia? Ks. W. Granat nazywa tę hipotezę „naiwną i ledwie zasługującą na wzmiankę”.

Jak z kolei ocenił tłumaczenie (zwane konkordystycznym), które chciałoby traktować sześć biblijnych dni stworzenia jako sześć długich okresów z historii kosmosu i ziemskiego globu? Czytamy o tym: „dziś schodzi ono z pola zainteresowania”, a nawet „kompromituje egzegezę”, gdyż „opiera się na niezrozumieniu celu opowiadania biblijnego”⁷.

Ks. Wincenty Granat jako szczególnie godny polecenia podsuwa sposób interpretacji Biblii przez św. Augustyna. Ten wielki ojciec Kościoła nauczał, że czasowe szczegóły biblijnego opisu, a więc wymieniane tam dni stworzenia oraz ich wieczory i poranki, w ogóle nie odnoszą się do historycznego konkretnego. Wyjaśniał, idąc za starą, dobrą tradycją Orygenesusa i całej szkoły aleksandryjskiej, że Bóg stworzył cały wszechświat w jednym momencie. Bóg działa przecież poza czasem, nie jest nim związany, toteż Boże decyzje nie wymagają godzin czy dni na swoje „wdrożenie”. Natomiast opis realizacji stwórczych decyzji Boga musi być skomponowany jako historia dziejąca się w czasie: umysł człowieka jest w stanie zrozumieć tylko taką narracją. Ostatecznie więc – jak przypomina ks. Granat – według św. Augustyna „świat nieorganiczny został stworzony w zasadzie taki, jakim jest obecnie, natomiast istoty żywe (za wyjątkiem człowieka) powstały z wewnętrznych jakby zarodków, które Bóg dał materii”, „Bóg stwarza [więc] ciągle, lecz za pomocą przyczyn, które utworzył jednorazowo”⁸.

Według tej starożytnej interpretacji Biblii Boże stworzenie zawiera wewnętrzne przyczyny, które działając w naturze, powodują jej rozwój i zmienność. Nie oznacza to, rzecz jasna, że Augustyn nauczał teorii ewolucji; nikt przecież za jego czasów o niej nie słyszał. Znaczy to jednak, że jego sposób rozumowania bardzo przydałby się dzisiaj każdemu chrześcijaninowi, który chce być wierny zarówno Biblii, jak i naukowym osiągnięciom współczesnego rozumu: „Pogląd św. Augustyna różni się bardzo od współczesnych teorii [...], świadczy jednak o genialnej intuicji i gdyby teologowie rozwinęli jego myśli, nie doszłoby na pewno do wielu naiwnych tłumaczeń [Pisma Świętego]”⁹.

Nawet jeśli ks. profesor Granat dość krytycznie ocenia wiele popularnych metod czytania Księgi Rodzaju, to od razu podaje nam drogę prawidłową: „Gdyby nowożytna egzegeza poszła śladami szkoły aleksandryjskiej, a głównie za genialnymi intuicjami św. Augustyna, wówczas łatwiej chrześcijańscy pisarze przeprowadziliby różnicę między treścią religijno-moralną i historyczną a samą oprawą i metodą, która musiała być dostosowana do ówczesnych wyobrażeń. Droga ta zastała zaniechana i dlatego pojawiła się znaczna ilość chybionych prób”¹⁰.

⁷ W. GRANAT, *Dogmatyka katolicka*, t. 2: *Bóg Stwórca – aniołowie – człowiek*, Lublin 1961, s. 47.

⁸ Tamże, s. 48; por. AUGUSTYN, *De Genesi ad litteram libri duodecim*, IV, 33, *Patrologia Latina* 34, za: http://www.sant-agostino.it/latino/genesi_lettera/index.htm (2009).

⁹ W. GRANAT, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, dz. cyt., s. 49.

¹⁰ Tamże, s. 46.

II. JAK EWOLUOWALI JEZUICI

Nasze negatywne oczekiwania co do czasów przedsoborowych raczej się nie potwierdziły. Przy pierwszej próbie lektury podręcznika dogmatyki z tamtych lat znaleźliśmy dość podobne podejście, którym i dziś Kościół kieruje się w sprawach ewolucjonizmu. Szukajmy więc dalej, sięgając teraz do podręcznika z jeszcze wcześniejszego pokolenia, z lat czterdziestych XX wieku. Ks. Franciszek Kwiatkowski, jezuita i profesor Fakultetu Filozoficznego Kolegium Jezuitów w Krakowie, nauczał wtedy w podręczniku *Filozofia wieczysta w zarysie* na temat intrygujących nowin z dziedziny biologii, a zwłaszcza o „ewolucji, czyli o przemianie czy stałości gatunków istot żyjących”¹¹. Co ciekawe, podane tam ogólne zasady rozumowania są w całej rozciągłości przydatne dla nas także i dziś. Cytując obszernie fragmenty opisu stworzenia z Księgi Rodzaju, ks. prof. Kwiatkowski stwierdza: „Znawcy Pisma św. uczą, że pisarz natchniony [...] chce podkreślić, iż cały świat pochodzi od Boga, nie wyjaśnia jednak, w jaki sposób poszczególne byty pochodzą od Boga; wskazuje tylko na to, że byty przedtem stworzone miały współudział w dalszej Bożej działalności. Jaki? To już rzecz dociekań rozumowych”¹².

Jak widać, sześćdziesiąt lat temu w polskiej uczelni katolickiej wykładano sprawę dość podobnie jak dziś: Biblia przekazuje nam prawdę o stworzeniu świata, a rozum poprzez swą naukową działalność pomaga nam zrozumieć historyczny przebieg dziejów życia na Ziemi.

Możliwość ewolucji w obrębie świata roślin i zwierząt była w tym podręczniku traktowana jako oczywistość: „czy na początku stworzył Bóg jedną roślinę, i to [...] w stanie zarodkowym, czy stworzył wiele typów roślinnych, tego nie rozstrzyga autor natchniony”; „czy Bóg powołał do bytu jedno zwierzę: i to najniższe, i to w stanie zarodkowym, a nie w stanie rozwiniętym, tego nie rozstrzyga autor natchniony; pozostawia to dociekaniu ludzkiemu”¹³. Co więcej, taką samą oczywistością jest możliwość ewolucji ciała człowieka ze świata zwierząt: „Ciało człowieka pochodzi z mułu ziemi [...]. Czy można pojąć go szerzej, jako muł ziemi już uorganizowany, jako jakieś wyższe zwierzę? [...] Znawcy Pisma św. zaznaczają, że gdyby nauka dowiodła, że ciało człowieka pochodzi od zwierzęcia, nie mieliby trudności: [...] Bóg bowiem mógł posłużyć się ciałem zwierzęcia przy stwarzaniu człowieka”¹⁴.

¹¹ F. KWIAKOWSKI, *Filozofia wieczysta w zarysie*, t. 2: *Filozofia bytu. Filozofia świata nieorganicznego. Filozofia duszy*, Kraków 1947, s. 251. Podręcznik ten wydano „za zezwoleniem władzy duchownej”.

¹² Tamże, s. 252.

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże, s. 252-253. Nie jest dla nas na tym miejscu specjalnie istotne, że ks. Kwiatkowski opowiada się przy tym za bezpośrednią Bożą interwencją stwórczą przy powstaniu pierwszej rośliny i pierwszego zwierzęcia, a także – jako za hipotezą bardziej prawdopodobną – przy powstaniu ciała

Dla ks. prof. Kwiatkowskiego istotne było – ważne także dla nas – rozróżnienie ewolucjonizmu skrajnego i ewolucjonizmu umiarkowanego. Skrajna postać ewolucjonizmu jest materialistyczna w tym sensie, że nie uznaje „istotnej wyższości między materią a życiem, czuciem i umysłem”. Natomiast postać umiarkowana to twierdzenie, że „w obrębie świata roślinnego i podobnie w obrębie świata zwierzęcego istnieje [...] przemiana gatunków”. Taki „ewolucjonizm umiarkowany nie sprzeciwia się ani rozumowi, ani wierze”¹⁵.

Ksiądz Kwiatkowski widział trudności w przyjęciu ewolucjonizmu, ale tylko na płaszczyźnie naukowej. Domagał się bogatszych danych paleontologicznych i bardziej przekonujących wyjaśnień mechanizmu ewolucji. Te podawane za jego czasów wydawały mu się stanowczo niewystarczające¹⁶. Błędnie też oceniał naukowe wskazówki dotyczące długości historii rodzaju ludzkiego na Ziemi. To jednak są sprawy drugorzędne wobec tego, co nas w tym miejscu interesuje: zasadnicze uznanie, że teoria ewolucji jest możliwa do przyjęcia dla katolickiego intelektualisty.

III. DARWIN NA MUSZCE KATOLICKICH APOLOGETÓW

Skoro nie udało się nam tuż po drugiej wojnie światowej znaleźć śladów intelektualnej bitwy przy konfrontacji katolickiego podręcznika z biologicznym ewolucjonizmem, to może więcej szczęścia będziemy mieli, odwołując się do lat związanych z pierwszą wojną? Zaglądamy więc do powstałego w 1918 roku i rozpadającego się już nieco temu zatytułowanego *Apologetyka podręczna: Obrona wiary katolickiej z odpowiedziami na zarzuty*¹⁷. Być może to źródło okaże się bardziej obiecujące. Skoro apologetów ocenia się niekiedy jako towarzystwo kłótlive i zaczepne, może więc wreszcie doczekamy się rzetelnych dowodów walki Kościoła z Darwinem? Zresztą czy autor, którzy zgodnie z zasadami ówczesnej ortografii pisał o „teorii rozwoju, czyli ewolucyi”¹⁸, mógłby wnieść się na nasz współczesny poziom rozumienia tego zagadnienia? Sprawdźmy!

Zwolenników przedstawiania historii Kościoła jako instytucji walczącej z nauką nieprzyjemnie zaskoczy już pierwsze zdanie na ten temat z *Apologetyki* sprzed dziewięćdziesięciu lat: „Kwestya rozwoju gatunków oraz pochodzenia człowieka sama przez się nie należy ściśle do zakresu apologetyki; albowiem

pierwszych ludzi. Jest to rodzaj jakby pierwotnej wersji teorii *intelligent design*. To, co nas tutaj interesuje, to fakt przyjmowania za oczywistą możliwości historii życia na Ziemi w takiej postaci, że obecnie istniejące gatunki powstawały stopniowo, jedno z drugich, drogą ewolucji.

¹⁵ Tamże, s. 253.

¹⁶ Tamże, s. 257-267.

¹⁷ S. BARTYŃOWSKI, *Apologetyka podręczna. Obrona wiary katolickiej z odpowiedziami na zarzuty*, Kraków 1918, wydanie trzecie uzupełnione (pierwsze wydanie tej książki powstało w 1911 roku). Jest to przepracowana i uzupełniona wersja niemieckojęzycznej książki: J. LINDEN, *Kleine Apologetik oder Begründung des katholischen Glaubens*, Regensburg 1895.

¹⁸ Tamże, s. 159.

bez względu na to, w jaki sposób rozwijają się poszczególne gatunki istot żyjących, Bóg zawsze jest ich Stwórcą”.

Jedynym problemem dostrzeganym przez autora-apologetę jest to, że „szerzyciele niewiary wyprowadzają z tej teorii wnioski nieoparte na ściśle naukowych dowodach i twierdzą [...], że dusza ludzka nie różni się istotnie od duszy zwierzęcej”¹⁹. Ale to brzmi bardzo podobnie do współczesnych nam wypowiedzi Magisterium Kościoła na ten temat, wyjąwszy oczywiście styl i sformułowania. Prześledźmy jednak argumenty jezuickiego apologety z początków minionego stulecia.

„Pismo św. nie wspomina wyraźnie, ile gatunków roślin i zwierząt zostało stworzonych ani w jakim stopniu rozwoju [...], ani wreszcie czy pierwotne gatunki były te same, co dziś istniejące”, pisze uczony jezuita, przypominając dziewiętnastowieczną naukę papieża Leona XIII, że „Pismo św. nie jest podręcznikiem historii naturalnej [...]; ma pouczać ludzi o Bogu, nie zaś torować drogę naukom przyrodniczym”. Ostatecznie więc „zagadnienia odnoszące się do rozwoju stworzonych przez Boga istot organicznych należą do nauk przyrodniczych i rzeczą tych nauk jest sprawę rozwoju bliżej nam wyjaśnić”²⁰. Ks. Bartynowski przytacza przykłady z obserwacji roślin, świadczące jego zdaniem o tym, że warunki środowiskowe mogą przyczynić się nie tylko „do poprawy gatunku, ale też do jego przekształcenia się w inny”. O tym samym przekonuje embriologia, wykazująca, że niejeden gatunek „posiadał narządy, [które] z czasem wskutek ewolucji utracił”. Wskutek tego należy sądzić, że „później spotykane gatunki pochodzą od dawniejszych”, że „gatunki nie są stałe, ale – rozwijając się – mogą tworzyć nowe”²¹.

Wyraźnie odbiega od tej linii rozumowania postawa ks. Bartynowskiego wobec problemu pochodzenia człowieka. W tej kwestii stwierdza: „Kto teorię ewolucji rozciąga także i na pochodzenie człowieka co do ciała, ten w swoim rozumowaniu idzie dalej, aniżeli upoważniają go ściśle naukowe dowody. Ten wprawdzie nie sprzeciwia się wyraźnie określonemu dogmatowi, jednak nie zgadza się ze zdaniem opartym na kościelnej Tradycji i ogólnie w Kościele przyjętem”²².

Pozostanie dla nas nierozstrzygniętą już na stałe zagadką, jaką postawę zajęłby nasz apologeta, gdyby znane mu były późniejsze wyniki paleontologii i biologii molekularnej.

Wygląda na to, że spodziewanych odgłosów walki z pola bitwy i tym razem jest mniej, niż można się było spodziewać. Natomiast nie tylko spotykamy tę samą wykładnię relacji nauk przyrodniczych do przekazu biblijnego, jaką znamy dzisiaj, lecz wspartą jeszcze powołaniem się na dziewiętnastowieczną naukę papieską. Czyżby sprawa rzekomej bezpardonowej walki katolickiej lektury Biblii z ewolucjonizmem była bardziej skomplikowana, niż się na początku wydawało?

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże, s. 161.

²¹ Por. tamże, s. 163-165.

²² Por. tamże, s. 190.

Na zakończenie tego etapu naszych poszukiwań przytoczymy przykład ilustrujący zaskakującą niezmiennosc katolickiego przekazu na temat traktowania ewolucjonizmu przez teologię. Kilka lat temu amerykański fizyk teoretyk i apologeta wiary chrześcijańskiej zarazem, Stephen Barr, debatował z tezami zagrażącego ateisty Richarda Dawkinsa na temat wniosków płynących ze złożoności przyrody²³. Barr przypominał najpierw sformułowany niegdyś w kręgach chrześcijańskich „argument zegarmistrza” (jeśli ktoś znajdzie zegarek na plaży, nie powie, że powstał on przez przypadek z piasku, ale zapyta: «kto go skonstruował? kto jest zegarmistrzem?»); jeśli ktoś znajdzie żywy organizm, niech zapyta: «kto go stworzył? kto jest Stwórcą?»). Następnie zaś przypomniał odrzucenie przez Dawkinsa argumentu zegarmistrza (to przyroda jest ślepym zegarmistrzem działającym przez mechanizm ewolucji, nie potrzebujemy więc Boga jako wyjaśnienia zagadki życia).

Ze swojej strony S. Barr przekonywał: „Jeśli jednak wszechświat jest ślepym zegarmistrzem, to dopiero jest cudem! Gdyż czymś nieskończenie większym jest zaprojektować zegarmistrza niż zegar. Nie musimy przeciwstawiać ewolucji planowi [Bożemu], jeśli uznamy, że ewolucja jest częścią Bożego planu”.

Czy w tekście S. Barra odkrywamy rewolucyjną zmianę katolickich poglądów na temat ewolucji? Czy jest to wynik zerwania z tradycją w tej materii? Albo odkrycie, które zaskakuje i bulwersuje tradycyjnego katolika? Nic podobnego! Porównajmy te słowa z jak najbardziej tradycyjną apologetyką sprzed wieku naszego znajomego jezuitę ks. Bartynowskiego: „Teoria ewolucji bynajmniej nie stoi w sprzeczności z chrześcijańskim światopoglądem i z nauką Kościoła, bo w niczym nie uchybia pojęciu Stwórcy. [...] Owszem, jeśli Boga uważać będziemy za Stwórcę wszechrzeczy i przyjmiemy, że świat stworzony przez Niego rozwinął się samodzielnie, to wówczas nasze pojęcie o Bogu będzie daleko wyższe i wspanialsze, aniżeli gdybyśmy przypuszczali, że Bóg nieustannie wkracza w prawa przyrody [...]. Bóg nie potrzebuje stwarzać nowych gatunków, gdy one mogą same się rozwinąć drogą ewolucji”²⁴.

Co więcej, nasz apologeta uświadamia czytelnikowi, że podana przez niego metoda interpretacji Biblii „to nie nowa, ale stara zasada; pozwala nam w zupełności pogodzić teorię ewolucji jako przyrodniczo-naukową hipotezę i teorię z chrześcijańskim światopoglądem”²⁵.

Wniosek? Autorzy cennych myśli i pouczających sformułowań z początków naszego XXI wieku czerpią pełnymi garściami z tradycji mających już 100 lat. Jest to fakt całkiem pozytywny: przecież ciągłość chrześcijańskiej myśli to uzasadniony powód do dumy. Ale w naszych poszukiwaniach cofnijmy się jeszcze dalej.

²³ S.M. BARR, *The Miracle of Evolution*, First Things (2006) February, za: http://www.firstthings.com/article.php3?id_article=87 (2009).

²⁴ S. BARTYNOWSKI, *Apologetyka podręczna...*, dz. cyt., s. 166-167.

²⁵ Tamże, s. 167.

IV. CATHOLIC ENCYCLOPEDIA

Nieco wcześniej w Stanach Zjednoczonych powstało dzieło o znacznie większych ambicjach: słynna *Encyklopedia katolicka* (*Catholic Encyclopedia*). Pracę nad nią rozpoczęto w 1905 roku, a poszczególne tomy ukazywały się w latach 1907-1912. Celem nowej encyklopedii miało być podanie pełnej nauki katolickiej na całą gamę tematów i przekazanie, czego uczy Kościół katolicki o newralgicznych zagadnieniach świata. *Encyklopedia* opatrzona była zawsze stosownym imprimatur kościelnym.

Autorzy nie zapomnieli oczywiście o hasle *Evolution*²⁶. Biologiczna teoria naukowa na jej temat była wtedy sprawą dość nową, w roku 1909 minęło przecież zaledwie pięćdziesiąt lat od opublikowania *O pochodzeniu gatunków* Karola Darwina. Kwestię tę przedstawiano w *Encyklopedii katolickiej* jako sprawę pierwszorzędnej rangi: „Jedną z najważniejszych kwestii dla każdego wykształconego katolika dzisiaj brzmi: co myśleć o teorii ewolucji? Czy należy ją odrzucić jako nieugruntowaną i przeciwną chrześcijaństwu, czy też przyjąć jako dobrze ustaloną teorię całkowicie do pogodzenia z zasadami chrześcijańskiego pojmowania wszechświata?”²⁷.

Autorzy nie zapomnieli o prekursorze nowoczesnej genetyki, Gregorze Mendlu: w artykule o ewolucji, na stronie 659, widnieje jego podobizna w koloratce katolickiego duchownego i znajomej sutannie zakonnika. I nie zaniedbali też od razu na początku artykułu ustawienia sprawy z punktu widzenia dogmatycznego: „Teoria ewolucji jako hipoteza naukowa pozostaje w pełnej zgodności z chrześcijańską wizją świata, gdyż Biblia nie mówi nam, w jakiej formie obecnie istniejące gatunki roślin i zwierząt zostały początkowo stworzone przez Boga. Już w 1877 roku Knabenbauer stwierdził, że «z punktu widzenia wiary nie ma żadnych przeszkód, aby dopuścić pochodzenie wszystkich gatunków roślin i zwierząt od kilku początkowych rodzajów»”²⁸.

Przy okazji warto zauważyć, że zwolennicy pokojowej koegzystencji Kościoła z teorią ewolucji odsyłają nas w głąb XIX wieku, wyraźnie sugerując, że także w miarę zbliżania się do początkowego punktu Darwinowskiej rewolucji odnajdziemy dowody harmonijnego współistnienia wiary chrześcijańskiej z ewolucjonizmem. Trzeba więc będzie i nam się cofnąć w naszych rozważa-

²⁶ E. WASMAN, H. MUCKERMANN, *Evolution*, art. cyt., s. 654-670.

²⁷ „One of the most important questions for every educated Catholic of today is: What is to be thought of the theory of evolution? Is it to be rejected as unfounded and inimical to Christianity, or is it to be accepted as an established theory altogether compatible with the principles of a Christian conception of the universe?”, tamże, s. 654-670.

²⁸ „[...] the theory of evolution as a scientific hypothesis. It is in perfect agreement with the Christian conception of the universe; for Scripture does not tell us in what form the present species of plants and of animals were originally created by God. As early as 1877 Knabenbauer stated «that there is no objection, so far as faith is concerned, to assuming the descent of all plant and animal species from a few types» (Stimmen aus Maria Laach, XIII, p. 72)”, tamże, s. 654.

niach, na później zostawiając zadanie jeszcze poważniejsze: oto *Encyklopedia katolicka* wyraźnie wyjaśnia, że tego typu podejście nie jest żadną nowością, ale wynika z zasad najważniejszej linii Tradycji Kościoła: „Jeśli Bóg powołał do istnienia wszechświat jednym stwórczym aktem swej woli, to późniejszy jego rozwój według praw przyrody nadanych mu przez Stwórcę świadczy o większej chwale Jego Boskiej mocy i mądrości. Św. Tomasz mówi: «Potęga przyczyny jest tym większa, im dalej sięgają jej skutki» (*Summa contra gentiles*, III, 77,3), a Suarez: «Bóg nie interweniuje bezpośrednio w porządek naturalny tam, gdzie przyczyny wtórne wystarczają, by wywołać zamierzony skutek» (*De opere sex dierum*, II, X, 13)²⁹.

Wizja harmonii teorii ewolucji z wiarą katolicką przedstawiona w *Encyklopedii* zawiera elementy ówczesnej „teorii inteligentnego projektu”, choć tego określenia wtedy jeszcze oczywiście nie znano. Dlatego, według autorów hasła *Evolution*, „teistyczna teoria ewolucji zakłada interwencję ze strony Stwórcy przy powstaniu pierwszych organizmów [...] oraz domaga się stwórczego aktu dla powstania ludzkiej duszy, gdyż dusza nie może powstać z materii”³⁰. Uwaga jednak! Mowa tu o duszy, a nie o ciele, gdyż nie ma nic sprzecznego z dogmatami wiary w przypuszczeniu, że mogło ono powstać na drodze ewolucji: „Jak wyłożył to św. Augustyn, nie jest samo w sobie niemożliwe, aby Bóg posłużył się naturalnymi, ewolucyjnymi przyczynami w powstaniu ludzkiego ciała. [...] Tylko co do duszy, która ma naturę duchową, musimy odnieść jej początki do stwórczego aktu Boga”³¹.

V. TEN STRASZNY WIEK XIX

Skoro w pięćdziesiątą rocznicę powstania dzieła Darwina katolicki świat w osobach swoich intelektualistów nie widział sprzeczności między powstawaniem gatunków na drodze ewolucji a Pismem Świętym, to może zwolennicy teorii nieuchronnej wojny nauki z religią znajdą więcej materiału w XIX wieku? Choć zauważyliśmy już, że z pewnych wzmianek poczynionych w dotychczas-

²⁹ „If God produced the universe by a single creative act of His will, then its natural development by laws implanted in it by the Creator is to the greater glory of His Divine power and wisdom. St. Thomas says: «The potency of a cause is the greater, the more remote the effects to which it extends» (*Summa c. Gent.*, III, c. lxxvii); and Suarez: «God does not interfere directly with the natural order, where secondary causes suffice to produce the intended effect» (*De opere sex dierum*, II, c. x, n. 13)”, tamże, s. 654-655.

³⁰ „[...] the theistic theory of evolution postulates an intervention on the part of the Creator in the production of the first organisms. When and how the first seeds of life were implanted in matter, we, indeed, do not know. The Christian theory of evolution also demands a creative act for the origin of the human soul, since the soul cannot have its origin in matter”, tamże, s. 655.

³¹ „That God should have made use of natural, evolutionary, original causes in the production of man’s body, is per se not improbable, and was propounded by St. Augustine [...]. And the human soul could not have been derived through natural evolution from that of the brute, since it is of a spiritual nature; for which reason we must refer its origin to a creative act on the part of God”, tamże, s. 655.

sowych naszych rozważaniach wyraźnie wynikało, że także i wtedy więcej mogło być w tej kwestii pokojowej współpracy niż wojennej agresji.

Trudno o bardziej wyrazisty przykład tonu ówczesnych polemik niż katolicka reakcja na pracę Darwina w postaci napisanej w 1871 roku książki *On the Genesis of the Species*³². Tytuł wyraźnie nawiązuje zarówno do Darwina (*On the Origin of the Species* z roku 1859), jak i do Księgi Rodzaju (*Genesis*). Autorem dzieła był Brytyjczyk, St. George Mivart (1827-1900), człowiek o pasjonującej biografii, w której znalazło się przyznanie mu przez papieża Piusa IX tytułu doktora filozofii, jak również konflikt z Kościołem aż do interdyktu (ale ta druga część – jako dużo późniejsza – nie musi nas tutaj interesować).

W tym samym roku, w którym Darwin wydał swoją pracę *O pochodzeniu człowieka* (*Descent of Man*, 1871), Mivart napisał rodzaj katolickiej odpowiedzi na próby jednoznacznie ateistycznej interpretacji darwinizmu. Pięć lat później otrzymał od papieża Piusa IX doktorat. Wiadomo, że papież ten opisywany jest jako klasyczny przykład katolickiego, dziewiętnastowiecznego konserwatysty – ogłosił przecież słynny *Syllabus*, potępiający socjalizm i modernizm. Będzie więc niezwykle ciekawe przekonanie się na własne oczy, jakie to poglądy Mivarta na temat ewolucji współgrały z naukowym wyróżnieniem przyznanym mu przez tak konserwatywny, najwyższy autorytet Kościoła katolickiego.

Jak Mivart sformułował cel napisania książki *On the Genesis of the Species*? Oto fragment, w którym wyjaśnia to czytelnikowi: „Zamierzeniem było poparcie nauki o powstaniu gatunków w drodze ewolucji, na mocy zwykłych praw przyrody, przy działającym «doborze naturalnym»; jednocześnie zaś przypomnienie niektórym osobom, że nie ma i nie może być absolutnie niczego w naukach przyrodniczych, co przeszkadzałoby uważać owe prawa przyrody za działanie zgodne z Bożą Opatrznością i posłuszne stwórczemu *fiat* wypowiedzianemu «na początku» nad pierwotnym kosmosem przez Tego, który jest Stworzycielem, podtrzymuje świat i jest jego Panem»³³.

To nieco zawile zdanie, tchnące literackim patosem dziewiętnastego stulecia, przekazuje myśl autora popierającego w pełni wizję ewolucyjnej historii biologicznego życia ziemskiego. Z drugiej jednak strony niesie zapewnienie, że pogląd taki nie przeszkadza absolutnie chrześcijańskiej wierze w Boga Stworzyciela. Tak sformułowany cel książki pochodzącej z 1871 roku zadziwia dziś czytelnika: jeśli bowiem Mivartowi udało się ten cel zrealizować, to trwające w najlepsze do dziś, zwłaszcza w środowisku anglosaskim, ta-

³² ST.G. MIVART, *On the Genesis of the Species*, New York 1871; zob. http://www.macrodevelopment.org/mivart/Genesis_of_Species.pdf (2009).

³³ „The aim has been to support the doctrine that these species have been evolved by ordinary natural laws [...] controlled by the *subordinate* action of «Natural Selection», and at the same time to remind some that there is and can be absolutely nothing in physical science which forbids them to regard those natural laws as acting with the Divine concurrence and in obedience to a creative *fiat* originally imposed on the primeval Cosmos, «in the beginning», by its Creator, its Upholder, and its Lord”, tamże, s. 306-307.

kie systematyczne przeciwstawianie ewolucjonizmu i kreacjonizmu, jakby te poglądy wzajemnie się wykluczały, byłoby jakimś kompromitującym anachronizmem. Przystąpmy więc do pracy i sprawdźmy, na ile udało się Georgowi Mivartowi wypełnić swoje zamierzenia.

Początek tej ważnej katolickiej odpowiedzi na myśl Darwina niesie zapewnienie o intelektualnej wielkości twórcy teorii ewolucji: „wiele zawdzięczamy nieocenionym wysiłkom i aktywnym umysłom Karola Darwina i Alfreda Wallace’a”³⁴, a „idee pana Darwina są, być może, najbardziej interesującą teorią w dziedzinie nauk przyrodniczych, jaką ogłoszono w naszym stuleciu”³⁵. Co ciekawe, wbrew tendencjom wielu współczesnych tzw. kreacjonistów Mivart bynajmniej nie koncentruje się na słabych punktach darwinizmu; wręcz przeciwnie, raczej spodziewa się, że z biegiem czasu będzie ich ubywać: „Ogólna teoria ewolucji już od jakiegoś czasu systematycznie zyskuje na znaczeniu i można spokojnie przewidywać, że w krótkim czasie ilość faktów potwierdzających ją znacznie wzrośnie”³⁶. Z równą pewnością, co w sprawie przybywania naukowych argumentów na rzecz darwinizmu, Mivart pisze o braku jakiegokolwiek intelektualnego konfliktu z wiarą: „upowszechnianie się tej teorii nie powinno nikogo niepokoić, gdyż jest ona z całą pewnością doskonale zgodna z jak najbardziej ścisłą i prawowierną teologią chrześcijańską”³⁷.

Autor jest oczywiście świadomy, że współczesny mu stan europejskich umysłów na razie nie potwierdza jego tez. Sygnalizuje, że z ewolucjonizmu – czy to w wersji darwinowskiej, czy też w jakiejś innej – wyciągano pospiesznie antyreligijne tezy; są one jednak nieuzasadnione³⁸. Wspomina przeciwników ewolucjonizmu na gruncie religijnym (nazywa tę postawę *odium theologicum*): „Teoria ta była gwałtownie atakowana i oskarżana jako niechrześcijańska, a nawet z konieczności ateistyczna”. Informuje nas jednak i o drugiej stronie medalu. Dla części zwolenników teorii ewolucji motywem była niechęć do religii (a więc *odium antitheologicum*): „była wykorzystywana przez antyreligijnych pisarzy jako broń zaczepna wśród zniewag i drwin”³⁹.

³⁴ „We are mainly indebted to the invaluable labors and active brains of Charles Darwin and Alfred Wallace”, tamże, s. 14.

³⁵ „This conception of Mr. Darwin’s is, perhaps, the most interesting theory, in relation to natural science, which has been promulgated during the present century”, tamże, s. 18.

³⁶ „The general theory of evolution has indeed for some time past steadily gained ground, and it may be safely predicted that the number of facts which can be brought forward in its support will, in a few years, be vastly augmented”, tamże, s. 16.

³⁷ „The prevalence of this theory need alarm no one, for it is, without any doubt, perfectly consistent with strictest and most orthodox Christian theology”, tamże, s. 16.

³⁸ „The consequences which have been drawn from Evolution, whether exclusively Darwinian or not, to the prejudice of religion, by no means follow from it, and are in fact illegitimate”, tamże, s. 17.

³⁹ „It is true (and in appreciating some of Mr. Darwin’s expressions it should never be forgotten) that the theory has been both at its first promulgation and since vehemently attacked and denounced as unchristian, nay, as necessarily atheistic; but it is not less true that it has been made use of as a weapon of offence by irreligious writers, and has been again and again, especially in

W książce St. George'a Mivarta *On the Genesis of the Species* nie zabrakło barwnych (i udokumentowanych) przykładów takich ataków na wiarę. Jeden z nich przytoczymy w całej okazałości, gdyż dobrze oddaje wysoką temperaturę polemik tamtych niezwykłych lat. Oto opinia dziewiętnastowiecznego zoologa niemieckiego, J.A. Wagnera, piszącego o misjonarzach chrześcijańskich wczesnego Kościoła: „Ta nowa religia, wskutek której kwitnąca uprzednio cywilizacja rzymska popadła w stan barbarzyństwa, została prawdopodobnie wprowadzona przez ludzi, w których czaszkach anatomowie rozpoznają dobrze rozwinięte cechy małpie [...]. Nazwałbym te wąskie, małpie czaszki «czaszkami apostołskimi», gdyż – jak myślę – musiały odpowiadać typowi Piotra Apostoła”⁴⁰.

Jak można sobie wyobrazić, takie argumenty wypowiedane przez profesorów biologii nie mogły budzić entuzjazmu w gronie ludzi wierzących.

Z kolei zdecydowanie katolicycy Irlandczycy zapewne nie byli zbyt szczęśliwi, kiedy Darwin wykladał im o naukowym odkryciu przyczyn istnienia wyższych i niższych ras ludzkich. Rasy niższe znajdują się po prostu na mniej zaawansowanym szczeblu ewolucji i stąd biorą się ich niedomagania intelektualne. Niekiedy rozważania Darwina przybierały formę bardzo praktyczną i dotyczyły grup ludzkich znanych wszystkim z sąsiedzkiego doświadczenia. Oto pośród ludów cywilizowanych „członkowie społeczeństwa, którzy są bezmyślni, zdegenerowani i występni, mają tendencję do mnożenia się szybciej niż członkowie przewidujący i cnotliwi”⁴¹.

Dla zilustrowania tego niepokojącego zjawiska twórca teorii ewolucji przytacza opinię jednego z badaczy na temat wyższości germańskich Sasów nad irlandzkimi Celtami: „Lekkomyślny Irlandczyk, niechlujny i bez ambicji, mnoży się jak królik, gdy tymczasem skromny, przezorny, szanujący się i ambitny Szkot, surowy w moralności, pełen rozsądku i intelektualnej dyscypliny [...], pozostawia niewiele potomstwa”⁴².

Na skutki tych niepożądanych procesów konkurencji ras ludzkich nie trzeba długo czekać, jak wynika z kontynuacji naukowego przykładu przytaczanego przez Darwina: „Przypuśćmy, że jakiś kraj zasiedliło początkowo 1000 Sasów i 1000

Continental Europe, thrown, as it were, in the face of believers, with sneers and contumely”, tamże, s. 24-25.

⁴⁰ „It is not so very improbable that the new religion, before which the flourishing Roman civilization relapsed into a state of barbarism, should have been introduced by people in whose skulls the anatomist finds simious characters so well developed [...]. I shall [...] call these simious narrow skulls [...] «Apostle skulls», as I imagine that in life they must have resembled the type of Peter the Apostle”, tamże, s. 26.

⁴¹ „Thus the reckless, degraded, and often vicious members of society, tend to increase at a quicker rate than the provident and generally virtuous members”, CH. DARWIN, *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, t. 1, London 1871, s. 174, za: <http://darwin-online.org.uk/contents.html> (2009).

⁴² „The careless, squalid, unaspiring Irishman multiplies like rabbits: the frugal, foreseeing, self-respecting, ambitious Scot, stern in his morality, spiritual in his faith, sagacious and disciplined in his intelligence [...] leaves few behind him”, tamże.

Celtów. Po kilkunastu pokoleniach pięć szóstych ludności stanowiąc będą Celtowie, chociaż pięć szóstych majątku, władzy i intelektu będzie należało do pozostałej jednej szóstej, do Sasów. W wiecznej «walce o przetrwanie» to rasa niższa i *mniej* uprzywilejowana zwycięży, i to nie wskutek swych cnót, ale wskutek słabości⁴³.

Dzisiejszego czytelnika przeraża tego typu rozważanie, zwłaszcza gdy ma w pamięci historię Europy pierwszej połowy XX wieku. Jeszcze bardziej niepokoi sposób, w jaki Darwin ocenia fakt, iż „klasy najuboższe tłoczą się w miastach”, a wykazano, że „śmiertelność jest w miastach znacznie wyższa niż w wsi”. Komentuje to jako istnienie mechanizmu regulującego tendencję do degeneracji ludzkości⁴⁴. Znowu trzeba zauważyć, że ten styl myślenia o ludzkości musiał przysparzać zasadniczych trudności chrześcijańskim myślicielom.

Rasizm polegający na rozróżnieniu wśród ludzkości ras i na dowodzeniu, że różnią się one szczeblem ewolucyjnego rozwoju, należał w tamtych czasach do stylu myślenia bardzo wielu przodujących ewolucjonistów, łącznie z Darwinem. „W niezbyt odległej przyszłości – pisał Darwin – cywilizowane rasy człowieka niemal na pewno dokonają na całym świecie eksterminacji ras dzikich i zastąpią je”. A wtedy – jak wywodził – łatwiej też będzie dostrzec różnicę między człowiekiem a małpą. Różnica między pawianem a przyszłym, bardziej wyewoluowanym człowiekiem „w bardziej cywilizowanej, miejmy nadzieję, postaci niż dzisiejsza rasa kaukaska” będzie przecież znacznie wyraźniejsza niż dzisiejsza różnica „między Murzynem a gorylem”⁴⁵.

Ale oczywiście ewolucjonizm sam w sobie wcale nie musiał prowadzić do takich aberracji; można było przecież pisać o ewolucji również w sposób wolny od rasizmu. Dlatego, jak zauważył Mivart, „wielu wyróżniających się myślicieli chrześcijańskich przyjmuje zarówno ideę stworzenia, jak i ideę ewolucji”⁴⁶. Dlaczego? Po wyjaśnienie tej zagadki nasz autor sięgnął do teologii (dla wyjaśnienia treści pojęcia stworzenia) oraz jednocześnie do historii chrześcijaństwa (w poszukiwaniu przedewolucjonistycznej myśli ojców Kościoła).

Zacznijmy od teologicznej precyzji (zresztą z trudem tłumiąc w sobie poczucie zdziwienia, dlaczego dzisiejsze niekończące się debaty w stylu „kreacjo-

⁴³ „Given a land originally peopled by a thousand Saxons and a thousand Celts – and in a dozen generations five-sixths of the population would be Celts, but five-sixths of the property, of the power, of the intellect, would belong to the one-sixth of Saxons that remained. In the eternal «struggle for existence», it would be the inferior and *less* favoured race that had prevailed – and prevailed by virtue not of its good qualities but of its faults”, tamże.

⁴⁴ „There are, however, some checks to this downward tendency. We have seen that the intemperate suffer from a high rate of mortality, and the extremely profligate leave few offspring”, tamże, s. 175.

⁴⁵ „At some future period, not very distant as measured by centuries, the civilised races of man will almost certainly exterminate and replace throughout the world the savage races. [...] The break will then be rendered wider, for it will intervene between man in a more civilised state, as we may hope, than the Caucasian, and some ape as low as a baboon, instead of as at present between the Negro or Australian and the gorilla”, tamże, s. 201.

⁴⁶ „Many distinguished Christian thinkers have accepted and do accept both ideas, i.e., both «creation» and «evolution»”, ST.G. MIVART, *On the Genesis of the Species*, dz. cyt., s. 29.

niści przeciw ewolucjonistom” nie odwołują się do tych koniecznych różnic i dlatego nie dochodzą do żadnych konkretnych wyników).

Po pierwsze więc, jak definiuje Mivart, akt stworzenia to nie cudowne zawieszenie praw przyrody, ale właśnie ustanowienie tych praw. Trzeba więc dla precyzji mówić o trzech różnych znaczeniach terminu „stworzenie”.

„W najwęższym i najbardziej precyzyjnym znaczeniu stworzenie to absolutny początek wszystkiego w Bogu, bez żadnego istniejącego wcześniej materiału. Jest to działanie *nadprzyrodzone*.

W znaczeniu drugorzędym i szerszym stworzenie to kształtowanie wszystkiego przez Boga na sposób pochodny. Oznacza to, że istniejąca uprzednio materia została stworzona z możliwością ewoluowania w sprzyjających okolicznościach do wszystkich różnych form, jakie później przyjmie. A ponieważ ta możliwość pochodzi od Boga, gdyż to On ustanowił prawa i moce natury, to słusznie mówi się o Nim, że jest Stwórcą także wszystkich późniejszych jej form [...]. Jest to *naturalne* działanie Boga w fizycznym świecie i należy je odróżnić od Jego działania bezpośredniego, które nazwa się nadprzyrodzonym.

W trzecim wreszcie znaczeniu słowo „stworzenie” można odnieść w sensie mniej już właściwym do wytworzenia jakiegokolwiek złożonej struktury przez istotę obdarzoną świadomością i wolną wolą [...], na przykład gdy mówi się o jakimś człowieku, że stworzył muzeum. Takie działanie stworzonej i świadomej inteligencji jest w pełni naturalne, ale wykracza poza fizyczne, dlatego można je nazwać *ponadfizycznym*.

Mamy więc:

- (1) działanie bezpośrednie i *nadprzyrodzone*;
- (2) działanie *fizyczne*;
- (3) działanie *ponadfizyczne*,

a te ostatnie dwa należą do świata natury”⁴⁷.

Ten nieco dłuższy wywód precyzujący teologiczne pojęcie stworzenia prowadzi Mivarta już szybko do wniosku, że konflikt między ewolucjonistycznym rozumieniem historii życia na Ziemi a wiarą chrześcijańską polega na nieporo-

⁴⁷ „In the strictest and highest sense «Creation» is the absolute origination of any thing by God without preëxisting means or material, and is a *supernatural* act. In the secondary and lower sense, «Creation» is the formation of any thing by God *derivatively*; that is, that the preceding matter has been created with the potentiality to evolve from it, under suitable conditions, all the various forms it subsequently assumes. And this power having been conferred by God in the first instance, and those laws and powers having been instituted by Him, through the action of which the suitable conditions are supplied, He is said, in this lower sense, to create such various subsequent forms. This is the *natural* action of God in the physical world, as distinguished from His direct, or, as it may be here called, *supernatural* action. In yet a third sense, the word «Creation» may be more or less improperly applied to the construction of any complex formation or state by a voluntary self-conscious being [...], as when a man is spoken of as the creator of a museum [...] etc. Such action of a created conscious intelligence is purely natural, but more than physical, and may be conveniently spoken of as hyperphysical. We have thus (1) direct or supernatural action; (2) physical action; and (3) hyperphysical action the two latter both belonging to the order of nature”, tamże, s. 269.

zumieniu. Niektórzy zakładali, że słowo „stworzenie” trzeba z konieczności zawsze rozumieć w sensie wąskim, jako absolutne stworzenie, czyli jako działanie nadprzyrodzone. „Ci przeciwstawiali się dogmatowi stworzenia w wyimaginowanym przez siebie interesie nauk przyrodniczych”. Inni znowu zakładali, że ewolucja z konieczności oznacza zanegowanie działania Bożego, zaprzeczenie Bożej Opatrzności. „Ci z kolei zwalczali teorię ewolucji w wyimaginowanym interesie religii”. Nasz autor podsumowuje: „wydaje się jednak jasne, że myśliciel chrześcijański ma całkowitą swobodę z przyjęciu ogólnej teorii ewolucji”⁴⁸.

Po teologicznym wywodzie ściśle terminologicznym przychodzi czas na odwołanie się do historii chrześcijaństwa. St. George Mivart przekonuje, że kiedy ojcowie Kościoła interpretowali biblijne zdanie „Niechaj ziemia wyda [...]” (Rdz 1,11), to rozumieli je niekiedy tak: „Bóg przekazał pewne siły pierwotnym elementom, ziemi i wodzie, co umożliwiło im wydanie w sposób naturalny różnych gatunków istot żywych. Ojcowie uważali, że owe moce już na stałe pozostają związane z tymi pierwotnymi elementami”⁴⁹.

Nie brak dokładniejszych odniesień do konkretnych pisarzy z dawnych wieków. Czytelnik więc dowiadywał się w 1871 roku, że św. Augustyn w zadziwiający sposób kładł nacisk na stwórcze działanie Boże w sensie pośrednim przy stworzeniu form życia organicznego. Podawał dopiero co przedstawioną interpretację biblijnego tekstu Rdz 1,11: Bóg udziela swojemu stworzeniu mocy rozwijania się, czyli dalszego ewoluowania w stosownych okolicznościach. Oto tylko dwa z wielu przykładów tekstów św. Augustyna cytowanych przez Mivarta.

Pierwszy z nich mówi o powstaniu organizmów żywych na Ziemi wskutek procesu odbywającego się w materii nieożywionej: „Szóstego dnia zostały stworzone zwierzęta ziemskie, ostatek – by tak powiedzieć – wydobyte z ostatniego elementu świata [tj. z ziemi]; lecz tylko potencjalnie, gdyż ich rytmiczny rozwój miały się przejawiać widzialnie dopiero w ciągu jakiegoś czasu”⁵⁰.

⁴⁸ „The conflict has arisen through a misunderstanding. Some have supposed that by «creation» was necessarily meant either primary, that is, absolute creation, or, at least, some supernatural action; they have therefore opposed the dogma of «creation» in the imagined interest of physical science. Others have supposed that by «evolution» was necessarily meant a denial of Divine action, a negation of the providence of God. They have therefore combated the theory of «evolution» in the imagined interest of religion. It appears plain, then, that Christian thinkers are perfectly free to accept the general evolution theory”, tamże, s. 279.

⁴⁹ „Creation is not a miraculous interference with the laws of Nature, but the very institution of those laws. Law and regularity, not arbitrary intervention, was the patristic ideal of creation. [...] They held that when God said, «Let the waters produce», «Let the earth produce», He conferred forces on the elements of earth and water, which enabled them naturally to produce the various species of organic beings. This power, they thought, remains attached to the elements throughout all time”, tamże, s. 30.

⁵⁰ „St. Augustine insists in a very remarkable manner on the merely derivative sense in which God’s creation of organic forms is to be understood; that is, that God created them by conferring on the material world the power to evolve them under suitable conditions. He says in his book on Genesis: «Terrestria animalia, tanquam ex ultimo elemento mundi ultima; nihilominus *potential-*

Drugi cytat zawiera wzmiankę o słynnej idei Augustyna, *rationes seminales*, czyli zarodkowych przyczynach późniejszego powstania na Ziemi roślin i zwierząt: „W elementach materialnych tego świata są jakieś tajemnicze zarodki wszystkich rzeczy, które rodzą się materialnie i widzialnie. Jedne z nich są widzialne dla naszych oczu, na przykład w owocach czy w zwierzętach; inne zaś są to zarodki tajemnicze, za pomocą których na rozkaz Stworzyciela woda wydała pierwsze ryby i pierwsze ptaki, a ziemia – pierwsze rośliny oraz pierwsze zwierzęta według ich rodzajów”⁵¹.

Do dalszych cytatów tego typu warto będzie wrócić przy innej okazji, ale te przemawiają już wystarczająco wyraźnie. Mivart widział w nich jasną wskazówkę, że chociaż żadne dane naukowe za czasów Augustyna nie wskazywały ani na długi okres istnienia życia na Ziemi, ani na zmienność gatunków w czasie, to jednak ów ojciec Kościoła był jak najbardziej otwarty na taką ideę aktu stworzenia, w której Bóg udziela materii mocy do wydania z biegiem czasu różnych form życia biologicznego.

Idee te nie ograniczały się tylko do starożytności. Brytyjski autor w swojej książce z 1871 roku przytacza przykłady św. Tomasza z XIII wieku i Francisco Suareza (zm. 1617), których teologia współbrzmi z pojmowaniem stworzenia jako stopniowego rozwoju form życia⁵².

Ogólny wniosek z dziewiętnastowiecznych, wnikliwych rozważań St. George’a Mivarta jest jasny i nie budzi żadnych wątpliwości: „Odnajdujemy doskonałą harmonię w dwójakiej naturze człowieka [...]: jego dusza powstaje wskutek bezpośredniego aktu stworzenia, a jego ciało zostało ukształtowane (tak jak i dzisiaj powstają ciała poszczególnych osób) w akcie stworzenia pośredniego czy wtórnego, czyli wskutek działania praw natury.

Mocą takiego stworzenia wtórnego, to znaczy przez prawa przyrody – z których większość jest nam jeszcze nieznana, choć wiemy, że podlegają «doborowi naturalnemu» – pojawiły się na planecie wszystkie rozmaite rodzaje zwierząt i roślin”⁵³.

Dlatego z chrześcijańską wiarą w duszę człowieka stwarzaną w sensie ścisłym przez bezpośredni i nadprzyrodzony akt Boga „można doskonale pogodzić

iter, quorum numeros tempus postea visibiliter explicaret»”, tamże, s. 282; por. AUGUSTYN, *De Genesi ad litteram...*, V, 5.

⁵¹ ST.G. MIVART, *On the Genesis of the Species*, dz. cyt., s. 282; por. AUGUSTYN, *De Trinitate* III, 8: „Omnium quippe rerum qua corporaliter visibiliterque nascuntur, occulta quaedam semina in istis corporeis mundi hujus elementis latent”.

⁵² Por. np.: „no post-medieval theologian has a wider reception among Christians throughout the world than Suarez, who has a separate section 13 in opposition to those who maintain the distinct creation of the various kinds-or substantial forms-of organic life”, ST.G. MIVART, *On the Genesis of the Species*, dz. cyt., s. 31.

⁵³ „We find a perfect harmony in the double nature of man, his rationality making use of and subsuming his animality; his soul arising from direct and immediate creation, and his body being formed at first (as now in each separate individual) by derivative or secondary creation, through natural laws. By such secondary creation, i.e., by natural laws, for the most part as yet unknown but controlled by «Natural Selection», all the various kinds of animals and plants have been manifested on this planet”, tamże, s. 305.

obie opinie”: i tę, że „ciało człowieka zostało stworzone w sposób inny niż stworzenie ciała zwierząt”, i tę, że „zostało stworzone podobnie jak i one”⁵⁴.

Ponieważ dziewiętnastowieczni autorzy byli na ogół bardziej precyzyjni niż wielu ich dzisiejszych następców, wypada podkreślić, że Mivart nie postulował *konierności* przyjęcia teorii ewolucji przez katolika ani też że teoria ewolucji biologicznej *pochodzi* od starożytnych i średniowiecznych interpretatorów Biblii. Ten brytyjski katolik zrealizował jasno i precyzyjnie postawiony przez siebie na początku swojego dzieła cel: wykazać, że ogłoszona za czasów Karola Darwina teoria ewolucji nie jest sprzeczna z wiarą Kościoła i że łatwo można ją pogodzić z nurtem interpretacji Pisma Świętego, twórczo rozwiniętym przez św. Augustyna pod koniec chrześcijańskiej starożytności. A pięć lat później papież Pius XI przyznał Mivartowi tytuł doktora filozofii.

ZAKOŃCZENIE

W tym świetle zaczynamy rozumieć, że zaskakującą nowością w myśli katolickiej nie było raczej przesłanie Jana Pawła II do członków Papieskiej Akademii Nauk o tym, że teoria ewolucji jest czymś więcej niż hipotezą. Jeśli ktoś zaskakiwał sformułowaniami, to bardziej wiedeński kard. Ch. Schönborn swoim artykułem w „New York Timesie” z 2005 roku: „ewolucja w neodarwinowskim sensie, jako nieukierunkowany, nieplanowy proces przypadkowych zmian i doboru naturalnego, nie jest prawdziwa”⁵⁵. Oczywiście mowa tu o zaskakującym sformułowaniu, a nie o samym sensie tej wypowiedzi. Kard. Schönborn przypomniał tylko o oczywistym dla katolika filozoficznym pojęciu przyczyny celowej, właściwej Bogu przy stwarzaniu świata wraz z ewolucyjnym procesem.

Natomiast zasadniczy nurt nauczania Kościoła przekazywany katolickim wiernym jest niezmienny. Problemy historii kształtowania się organizmu ludzkiego należą do zagadnień naukowych badanych przez przyrodników. Istota ludzkiej duszy i jej bezpośrednie stworzenie w każdej ludzkiej istocie przez

⁵⁴ „It is a generally-received doctrine that the soul of every individual man is absolutely created in the strict and primary sense of the word, that it is produced by a direct or supernatural act, and, of course, that by such an act the soul of the first man was similarly created. It is therefore important to inquire whether «evolution» conflicts with this doctrine. Now, the two beliefs are in fact perfectly compatible, and that either on the hypothesis 1. That man's body was created in a manner different in kind from that by which the bodies of other animals were created; or 2. That it was created in a similar manner to theirs”, tamże, s. 295.

⁵⁵ „Evolution in the sense of common ancestry might be true, but evolution in the neo-Darwinian sense – an unguided, unplanned process of random variation and natural selection – is not”, CH. SCHÖNBORN, *Finding Design in Nature*, New York Times z 7 VII 2005, za: <http://www.nytimes.com/2005/07/07/opinion/07schonborn.html> (2009); por. tenże, *The Designs of Science*, First Things (2006) January, za: http://www.firstthings.com/article.php?id_article=71 (2009).

Boga należą do prawd wiary ogłaszanych przez Kościół. Albo, by ująć to jakże aktualnymi słowami St. George'a Mivarta sprzed ponad 140 lat: Pismo Święte poucza, że „Bóg przekazał pewne siły pierwotnym elementom, ziemi i wodzie, co umożliwiło im wydanie w sposób naturalny różnych gatunków istot żywych”; dlatego „odnajdujemy doskonałą harmonię w dwojakiej naturze człowieka: jego dusza powstaje wskutek bezpośredniego aktu Bożego stworzenia, jego ciało zaś zostało ukształtowane wskutek działania praw natury”.

RÉSUMÉE

Position de l'Église catholique sur la théorie de l'évolution: «semper idem»

Le 12 février 2009 on a célébré le 200ème anniversaire de la naissance de Charles Darwin. Le 3-7 mars 2009, 150 ans après la parution de l'ouvrage de Darwin, l'Université Pontificale du Latran et le Conseil Pontifical pour la Culture ont organisé la Conférence internationale sur l'Evolution. Quelque jours après, le 13 mars, le p. Raniero Cantalamessa OFMCap, prédicateur de la Maison pontificale, en présence du pape et des membres de la curie romaine, a dit dans sa première prédication de Carême: «Si nous avons à parcourir l'histoire du monde en sens inverse, comme on feuillette un livre en commençant par la dernière page, arrivés à la fin nous nous apercevrons que c'est comme s'il manquait la première page, l'incipit, le début. Nous savons tout du monde, sauf pourquoi et comment il a commencé. Le croyant est convaincu que la Bible nous fournit justement cette page initiale manquante; et sur celle-ci, comme sur le frontispice de tout livre, le nom de l'auteur et le titre de l'ouvrage sont indiqués!».

Il n'existe *a priori* aucune incompatibilité entre la théorie de l'évolution de Charles Darwin et le message de la Bible ou la théologie. La théorie de l'évolution de Darwin décrit un processus scientifique ayant très bien pu être utilisé par Dieu pour aboutir à l'apparition de l'homme. La Révélation contient, de son côté, des enseignements concernant la nature et les origines de l'homme. Le corps humain tient son origine de la matière vivante, l'âme spirituelle est immédiatement créée par Dieu. C'est l'enseignement «semper idem» de l'Église catholique. Elle s'oppose seulement à l'emploi de la théorie de l'évolution comme fondement d'une philosophie athée qui dénierait tout rôle à Dieu dans la création des êtres vivants, tout comme elle rejette une lecture littérale du récit de la création.

Thum. o. Kazimierz Lubowicki OMI

Słowa kluczowe / key words:

Darwin, ewolucja, antropologia, Kościół
Darwin, evolution, anthropology, Church

O. RYSZARD SZMYDKI OMI

CONTEXTE DE L'ÉGLISE NAISSANTE: LE JUDAÏSME ET ROME

Les commencements de l'Église sont un thème à la fois passionnant et difficile. Plusieurs historiens de l'Église et biblistes ont amplement réfléchi ces dernières décennies sur les circonstances de la naissance de l'Église, sur la communauté primitive de Jérusalem et sur les premiers pas apostoliques vers les païens¹. L'effort des chercheurs se centre sur l'approfondissement des aspects de communion et de divergences au sein de l'Église primitive, sur ses relations avec le judaïsme de l'époque et sur les principales raisons d'une marginalisation progressive des communautés dites judéo-chrétiennes, au cours des premiers siècles. Aujourd'hui on a une connaissance plus détaillée d'un conflit «intra juif», au sein du christianisme primitif, concernant la façon de vivre selon

¹ D'une abondante bibliographie citons, dans l'ordre alphabétique, quelques œuvres parues au cours des vingt dernières années: F. BLANCHETIERE - D. HERR (ed.), *Aux origines juives du christianisme* Jérusalem, 1993; F. BLANCHETIERE, *Enquête sur les racines juives du mouvement chrétien (30-135)*, Paris 2001; M.-É. BOISMARD, *A l'aube du christianisme. Avant la naissance des dogmes*, Paris 1998; C. DAUPHIN, «De l'Église de la circoncision à l'Église de la gentilité. Sur une nouvelle voie hors de l'impasse», in *Liber Annuus* 43(1993), p. 223-243; J. D. G. DUNN, *The Partings of the Ways between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, London 1991; M.D. HOOKER, *Continuity and Discontinuity. Early Christianity in its Jewish Setting*, Westminster 1986; D. JAFFE, *Le judaïsme et l'avènement du christianisme: orthodoxie et hétérodoxie dans la littérature talmudique (Ier-IIe siècle)*, Paris 2005; J.-P. LEMONON, *Les débuts du christianisme* (Ed. de l'Atelier 2003); F. MANNS, *L'Israël de Dieu. Essai sur le christianisme primitif*, Jérusalem, 1996; ID, *Le Judéo-christianisme. Mémoire ou prophétie?*, Paris 2000; S.C. MIMOUNI, *Le Judéo-christianisme ancien. Essais historique*, Paris 1998; É. NODET - J. TAYLOR, *Essai sur les origines du christianisme: une secte éclatée*, Paris 2002; R.A. PRITZ, *Nazarene Jewish Christianity: From the End of the New Testament Period until its Disappearance in the Fourth Century*, Jerusalem-Leiden 1988; E.J. SCHNABEL, *Early Christian Mission, vol. I: Jesus and the Twelve; vol. II: Paul and the Early Church*, Downers Grove-Leicester 2004; J. TAYLOR, *D'où vient le christianisme?*, Paris 2003; F. VOUGA, *Les premiers pas du christianisme: les écrits, les acteurs, les débats*, Genève 1998.

l'Évangile et de mettre en pratique l'œuvre du salut accomplie en Jésus-Christ. Jacques frère du Seigneur et Paul apôtre sont considérés comme les protagonistes principaux de deux courants dans l'Église primitive. Plusieurs études ont essayé de confronter ces deux personnages et d'approfondir la connaissance de la composante juive de l'Église du 1^{er} siècle.

On se propose ici de reprendre ce vaste sujet ecclésiologique sous un angle particulier – celui de kérygme primitif, c'est-à-dire, l'annonce de la mort et de la résurrection de Jésus. L'idée du kérygme sera donc le fil conducteur de l'étude, en deux parties principales. D'abord on précise ce qu'est le kérygme apostolique. Ensuite, pour déterminer davantage l'angle de la recherche, on examine les personnages de Jacques et Paul, en se demandant: Quel est le rôle du kérygme dans l'œuvre de Paul et quel est sa place chez Jacques? Par une lecture de ces deux personnages, à la lumière du kérygme, on espère à mieux saisir les divergences de l'interprétation de l'événement de Jésus-Christ, les tensions au sein de la communauté primitive et les embarras de l'ouverture vers les païens. En prologue, il faut commencer par un cadre historique et en conclusion on terminera par une question plus actuelle: quelle est l'importance du kérygme dans la vie chrétienne?

L'Église du 1^{er} siècle était particulièrement concernée par les problèmes touchant l'évangélisation universelle. L'Évangile de Matthieu rapporte deux prescriptions de Jésus. En envoyant ses disciples en mission, il leur dit: «ne prenez pas le chemin des païens et n'entrez pas dans une ville de Samaritains; allez plutôt vers les brebis perdues de la maison d'Israël» (Mt 10,5-6). Après sa résurrection, Jésus apparaît en Galilée et dit aux onze disciples: «Allez donc, de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du saint Esprit» (Mt 28, 19). Lequel de ces ordres a la priorité? Et si les nations sont baptisées, faut-il les circoncire? Si elles ne sont pas soumises à la circoncision, quel est leur statut par rapport aux Juifscroyants en Jésus-Christ? Ces questions préoccupaient sérieusement la communauté de Jérusalem, avec Jacques à sa tête, et alimentaient les tensions avec Paul, apôtre des Gentils. Paul, tout en faisant un effort considérable pour garder la communion avec Jérusalem, continue avec audace l'annonce de la parole aux païens et refuse catégoriquement de les soumettre à la Loi. Quelles étaient les véritables causes des tensions? D'où venait la détermination de Paul en face de ses tenaces adversaires? Voici un autre angle de notre lecture kérygmatique de Jacques et Paul.

Pour situer notre étude dans son contexte on commencera par un résumé sur le judaïsme au 1^{er} siècle, sur l'Église de Jérusalem et sur son attitude envers les Gentils. L'analyse de quelques exemples du kérygme apostolique dans les Actes nous aidera en identifier les éléments constitutifs. A la lumière de ces éléments on fera ensuite une «lecture kérygmatique» des textes attribués à Jacques et à Paul, et de quelques écrits extrabibliques relatif à Jacques.

On va tenter une esquisse d'un arrière-fond de la vie et des activités de Jacques et de Paul: le judaïsme du premier siècle de notre ère et la naissance de l'Église, en mettant l'accent sur quelques traits caractéristiques de l'Église primitive et de ses relations avec le judaïsme avant l'an 70. On tracera brièvement la grande ouverture de l'Église vers le monde païen, les tensions et les ruptures que cette ouverture a alimenté. Les limites de cette étude nous obligent de ne pas entrer dans une exposition détaillée de certaines discussions exégétiques et historiques. On se limite à une présentation synthétique des lignes essentielles. Quant aux sources de la présentation, d'une littérature très abondante, on a choisi de se servir principalement des commentaires et des études faites récemment par É. Nodet et J. Taylor², F. Blanchetière³, et des recherches faites dans les années quatre vingt dix par J.D.G. Dunn⁴ et E.P. Sanders⁵.

I. JUDAÏSME AVANT LA DESTRUCTION DU TEMPLE

Après la mort d'Hérode (4 av. J.-C.) et après une période relativement brève d'ethnarchie d'Archélaos, la Judée passe à l'administration directe de l'empire romain. Elle devient une quasi-province, administrée par les préfets qui ont tous les pouvoirs. Les autorités juives sont réduites à presque rien. Les Juifs vivent dans un empire caractérisé par son efficacité administrative, par sa puissance militaire: ils sont facilement fascinés par Rome. Mais l'empire signifie aussi la diversité des cultes païens: culte impérial, cultes provinciaux et locaux. D'où les sentiments contrastants d'aversion vis-à-vis des Romains dans la population juive. Selon la politique romaine, la religion juive est contrôlée, mais respectée, en échange du maintien de l'ordre public imposé par Rome. En même temps, le culte impérial est présent en Judée: les officiers de l'armée et les administrateurs sont tenus à le pratiquer⁶. Les menaces d'introduire le culte impérial à Jérusalem sont réelles⁷, et chaque empereur après César est considéré comme le «fils de dieu», maître du monde. Ce contexte culturel a influencé la mentalité juive et les traces on trouve dans le récit de la passion de Jésus, où, selon Luc, le titre de «Fils de Dieu» non seulement effraie Pilate, mais

² É. NODET-J. TAYLOR, *Essai sur les origines du christianisme: une secte éclatée*, Paris, 2002; É. NODET, *Histoire de Jésus? Nécessité et limites d'une enquête*, Paris, 2003; J. TAYLOR, *D'où vient le christianisme?*, Paris 2003.

³ F. BLANCHETIERE, *Enquête sur les racines juives du mouvement chrétien (30-135)*, Paris 2001.

⁴ J.D.G. DUNN, *The Partings of the Ways: Between Judaism and Christianity and their Significance for the Character of Christianity*, London 1991.

⁵ E. P. SANDERS, *Judaism: Practice and Belief 63 BCE – 66 CE*, London 1992.

⁶ Cf. D.W.J. GILL-B.W. WINTER, *Acts and Roman Religion*, in D.W.J. GILL-C. GEMPF (éd.), *The Book of Acts in Its First Century Setting*, vol. 2, p. 79-103.

⁷ Cf. E.P. SANDERS, *Judaism. Practice and Belief (63 BCE - 66 CE)*, p. 39.

«ce même titre est jugé décisif pour obtenir la condamnation de Jésus par Pilate»⁸.

Les institutions juives existantes au 1^{er} siècle, contrôlées par Rome, assurent une vie religieuse centrée sur le **Temple de Jérusalem**. C'est le lieu de la présence du nom de Dieu et du culte des sacrifices, des fêtes et des pèlerinages; le lieu où Israël peut obtenir le pardon de ses péchés et retrouver sa pureté rituelle. Le Temple marque fortement la vie religieuse et sociopolitique de Jérusalem et fait d'elle le principal centre d'unité pour les Juifs judéens et pour ceux de la diaspora. Les communautés juives en diaspora sont organisées localement. On parle de la «**synagogue**», en tant qu'assemblée, mais on ne sait pas exactement de quel genre d'institution communautaire il s'agit. Dans le NT on parle des synagogues comme bâtiments, lieux de prières, souvent en liaison avec le jour de sabbat, et notamment en référence à la Galilée. Les sources signalent l'existence de la «synagogue» comme lieu de communauté aussi en Judée et à Jérusalem, parallèlement au Temple⁹. Quand on parle de la synagogue: s'agit-il initialement d'une assemblée? D'un lieu de rassemblement ou d'un lieu destiné aux études et à la prière? Il est difficile de trancher. De toute façon, on sait qu'elle assume graduellement un caractère sacré¹⁰. Après la destruction du Temple en effet, la synagogue se substitue à lui et prend toute son importance conjointement avec le sabbat qui devient une des caractéristiques essentielles du judaïsme.

La vie publique du peuple s'organise et se manifeste principalement dans les mouvements religieux. Selon Josèphe Flavius les trois importants groupements juifs sont actifs sur la scène religieuse et politique de la Judée du 1^{er} siècle: pharisiens, sadducéens et esséniens¹¹. Les **pharisiens** représentent le judaïsme né après le retour d'exil babylonien. Le terme «pharisien» provient de la racine araméenne *prš* qui signifie «séparer» et caractérise la séparation typique, imposée par la réforme de Néhémie: les juifs sont séparés d'autres nations. Les pharisiens sont réputés pour leur attention particulière aux règles de pureté et pour leurs commentaires de la Tora. Le mouvement possède sa «tradition orale», soit ses «traditions ancestrales» non écrites, et donne une grande importance aux maîtres. Les pharisiens croient à la résurrection et à la providence. Ils auront un ascendant déterminant après la destruction du Temple, au moment de la naissance du judaïsme rabbinique. C'est pour une

⁸ É. NODÉ, *Le Fils de Dieu. Procès de Jésus et Évangiles*, Paris 2002, p. 65; pour ce contexte culturel et cultuel romain en Judée voir: J.D. NEWSOME, *Greeks, Romans, Jews: Currents of Culture and Belief in the New Testament World*, Philadelphia 1992, p. 249-315; K.C. HANSON – D.E. OAKMAN, *Palestine in the Time of Jesus: Social Structures and Social Conflicts*, Minneapolis 1998.

⁹ Cf. R. RIESNER, «Synagogues in Jerusalem», in R. BAUCKHAM (éd.), *The Book of Acts in Its First Century Setting*, Grand Rapids 1995, p. 179-211.

¹⁰ Cf. F. BLANCHETIERE, *Enquête sur les racines juives du mouvement chrétien*, p. 56.

¹¹ Cf. É. NODÉ, *Histoire de Jésus? Nécessité et limites d'une enquête*, p. 49-59; F. BLANCHETIERE, *Enquête sur les racines juives du mouvement chrétien (30-135)*, p. 35-54.

longue part de leurs «traditions des anciens», à partir du II^e siècle de notre ère, seront élaborés la *Mishna* et ensuite le Talmud.

Les **sadducéens** sont connus par leur refus de toute tradition non scripturaire: ils nient la résurrection, les esprits et la Providence et ils affirment que l'homme est l'auteur de sa propre destinée. Le mouvement, né au II^e siècle av. J.-C., promeut le retour à la Tora. Les saducéens, probablement appelés ainsi en référence aux «fils de Sadoq», ce sont donc les réformateurs qui s'en tiennent à la Loi écrite, surtout concernant le culte et la morale, et ils se présentent comme des adversaires déclarés des Pharisiens et de leur tradition orale d'origine babylonienne.

Les **esséniens** sont une autre mouvance juive constituée en réseau de confréries rurales qui rompent avec le culte sacrificiel du Temple et veulent refonder l'Alliance à partir du désert. Pour eux l'Alliance est la communauté, constituée par des hommes célibataires et dirigée par des maîtres ou par un collègue sacerdotal. On y accède par une longue initiation baptismale, qui se termine par un repas communautaire, appelé «pureté». La marque de l'Alliance exigée depuis Abraham, c'est-à-dire la circoncision, est chez eux secondaire. La communauté elle-même est considérée comme un sanctuaire et chez les esséniens elle remplace pratiquement le culte du Temple, d'où l'insistance sur le maintien de la pureté lévitique. Leur calendrier liturgique est centré sur la fête de la Pentecôte - «la fête du don de la Loi au Sinaï, de l'Alliance, de l'admission des nouveaux membres, qui reçoivent l'Esprit, et des prémisses des produits de la terre»¹².

Dans un panorama du judaïsme au 1^{er} siècle on distingue aussi les «**zélotes**», actifs surtout en Galilée. Le terme couvre le mouvement de «réformateurs», qui selon Josèphe, «ont les mêmes doctrines que les pharisiens, mais n'acceptent aucun être humain comme maître»¹³. Le mouvement incarne une vision messianique radicale selon laquelle l'opresseur romain ne pourra être chassé que par un soulèvement armé, soutenu par Dieu. La présence des zélotes dans la région rurale autour du lac de Tibériade signale un fort contraste entre les deux rives du lac. Le milieu zélate occupe la rive ouest du lac, tandis que la population plus soumise habite à l'est. Pour le contexte de NT il est intéressant de noter que la vie publique de Jésus autour du lac apparaît assez symétrique pour l'une et l'autre rive. «Ces communication entre les deux rives ne sont nullement à l'origine un pont jeté entre la Décapole païenne et la Galilée juive, mais entre deux tendances plutôt opposées au sein de la même culture; celle-ci est très fermée. Et Jésus n'est venu que pour le brebis perdues de la maison d'Israël»¹⁴.

¹² É. NODÉ, *Histoire de Jésus?*, p. 54.

¹³ É. NODÉ - J. TAYLOR, *Essai sur les origines du christianisme*, p. 280.

¹⁴ Ibid, p. 144.

Le monde juif du 1^{er} siècle apparaît donc assez diversifié¹⁵. À côté d'un parti fidèle à la Loi on trouve un autre plus politique et ouvert à négocier avec le pouvoir. Un groupement «observant» non politique est souvent entouré des activistes qui rejettent les «collaborateurs»¹⁶. En plus, il y a une composante messianique plus au moins manifestée dans ces courants et groupements. Certains attendent explicitement un Messie-Roi qui inaugurerait une ère de rédemption messianique; dans le messianisme qumrânien, p.ex., on donne l'importance à la restauration d'une société humaine sur les bases définitives, quand «le messie davidique exercera la justice et mènera les guerres»¹⁷. Le monde juif dans la première moitié du 1^{er} siècle nous donne, en conséquence, une image composée des éléments assez variés; c'est un monde en pleine ébullition religieuse, diversifié par rapport à l'observance des rites et divisé face au pouvoir politique. Et il ne faut pas oublier qu'à côté de la Judée il y avait la Galilée juive, avec son milieu rural, fervent et pharisien, où ont vécu Jésus et ses disciples¹⁸. C'est justement de cette perspective galiléenne on voit mieux que la population juive de cette époque reste sous une influence dominante des Pharisiens, donc de la tradition babylonienne, centré sur le principe de la séparation, du sabbat et de la pureté légale.

II. L'ÉGLISE NAISSANTE DE JERUSALEM

L'Église est née parmi le peuple juif. Les origines juives du christianisme sont cependant peu connues et les sources qui nous permettent de les connaître sont partielles et partiales. Les renseignements presque exclusivement nous viennent des écrits du Nouveau Testament. Le NT, dans sa forme actuelle, a largement été composé au-dehors de ce milieu d'origine et, en plus, contient plusieurs couches rédactionnelles¹⁹.

L'image présentée par les Actes des Apôtres est assez claire: la première communauté des croyants en Jésus est constituée par des Juifs observants, d'abord par ceux qui sont venus avec Jésus de Galilée à Jérusalem. Après

¹⁵ Cf. U. RAPPAPORT, «Les juifs et leurs voisins à l'époque perse, hellénistique et romaine», in *Annales, Histoire, science sociales* 51(1996), p. 955-974.

¹⁶ Cf. É. NODÉ, «Des Juifs divisés face au pouvoir politique», in *Premiers temps de l'Eglise: de saint Paul à saint Augustin*, Paris, 2004, pp. 346-351; J. TAYLOR, *D'où vient le christianisme?*, p. 108-112.

¹⁷ A. CAQUOT, «Le messianisme qumrânien», in M. DELCOR (éd.), *Qumrân. Sa piété, sa théologie et son milieu*, Paris-Leuven 1978, p.231-247.

¹⁸ Pour approfondir le vaste sujet de la Galilée juive voir surtout: E. NODÉ - J. TAYLOR, *Essai sur les origines du christianisme: une secte éclatée*, p. 119-194.

¹⁹ Cf. F. MANNS, «La liste des premiers évêques de Jérusalem», in F. BLANCHETIERE – M. D. HERR (éd.), *Aux origines juives du christianisme*, Jérusalem 1993, p. 133; pour une relecture critique du récit des Actes des Apôtres concernant les débuts de l'Église: voir É. NODÉ - J. TAYLOR, *Essai sur les origines du christianisme*, p. 306-331.

l'Ascension, on trouve les Onze apôtres réunis dans la «chambre haute» et «assidus à la prière avec quelques femmes, dont Marie mère de Jésus, et avec ses frères» (Ac 1,14). Quelque peu après advient un accroissement de nombre des disciples: le jour de la Pentecôte trois mille baptisés sont admis dans la communauté (Ac 2,41); ensuite on parle déjà d'environ cinq mille fidèles, «en ne comptant que les hommes» (Ac 4,4). La première communauté de Jérusalem est décrite avec les traits d'une cohésion interne et d'une organisation propre. Ces «croyants» restent bien intégrés dans la religion juive: «jour après jour, d'un seul cœur, ils fréquentaient assidûment le Temple» (Ac 2,46). La communauté de Jérusalem ressemble, dans ce sens, à la naissance d'un groupe distinct à l'intérieur du judaïsme, à un nouveau mouvement, qui devient de plus en plus célèbre, puisqu'il regroupe des thaumaturges qui performant les guérisons «au nom de Jésus». Le groupe a donc les caractéristiques d'un *Jesus movement* qui prend son ampleur à Jérusalem et qui se construit autour d'une conviction primordiale: «le véritable Israël c'est nous» et son point de référence est probablement le baptême de Jean.²⁰

Revenant au «noyau primitif» de ce mouvement: dans les Actes (1, 13-15) on parle «d'environ cent vingt personnes» présents à Jérusalem après son Ascension, et parmi eux les «frères de Jésus». Jacques n'y est pas mentionné explicitement, mais on peut supposer qu'il était parmi eux. Il y a des raisons de croire que «les frères de Jésus» ont fortement marqué la communauté des croyants et ont donné l'origine à l'appellatif «les Nazoréens» attribué ensuite au groupe des Juifs qui croyaient en Jésus comme Messie.

Dans le Nouveau Testament, Jésus est appelé à plusieurs reprises «le Nazoréen» (Jn 18,5.7; 19,19; Mt 2,23; 26,71; Lc 18,37; Ac 2,22; 3,6; 4,10; 6,14; 22,8; 26,9). Dans l'Évangile de Jean, Jésus est recherché, arrêté et condamné à mort en tant que «le Nazôréen» (cf. Jn 18, 4-7); l'inscription de la condamnation de Jésus sur la croix porte «Jésus le Nazoréen, roi des Juifs» (Jn 19,19). Les Juifs font objection au fait que Pilate a écrit «Roi des Juifs» sur l'inscription, mais pas au nom qui accompagne ce titre, «Jésus le Nazoréen». Ils le connaissaient donc et probablement appelaient par ce nom.²¹ Le terme au pluriel: «Nazoréens», apparaît une seule fois dans le Nouveau Testament, dans les Actes des Apôtres, quand Paul est accusé devant le gouverneur Félix d'être «un meneur du parti des Nazoréens » (Ac 24,5). Le mouvement est qualifié de «secte» et cela montre clairement qu'il s'agit d'un mouvement juif. Est-ce que cette appellation désigne les disciples de «Jésus le Nazoréen»?

²⁰ Le cas d'Apollos (Actes 19) peut aider à comprendre les différents courants qui traversaient ce mouvement autour de Jésus: cf. É. NODÉT - J. TAYLOR, *Essai sur les origines du christianisme*, p. 294-300.

²¹ Cf. M. DE BOER, «Jean et le christianisme juif», in D. MAGUERAT (éd.), *Le déchirement. Juifs et chrétiens au premier siècle*, Genève 1996, p. 186.

L'opinion assez répandue soutient en effet que l'adjectif «Nazoréen» attribué à Jésus dérive de la ville de Nazareth et les «Nazoréens» sont les disciples de Rabbi venu de Nazareth.²² Quelques études récentes avec raison attirent l'attention sur l'aspect d'une forte orientation messianique des Nazoréens et sur leur descendance davidique.²³ La projection littéraire des Nazoréens sur le village de Nazareth serait donc secondaire. Ils habitaient la Judée (selon la tradition préservée en Mt 1-2) et la Galilée (Lc). Ce sont plutôt eux qui ont donné le nom au village et non pas le contraire. On met en relief la frappante parenté entre «Nazoréens» (*nosrim*) et le *surgeon* (*nešer*), issue de la souche de Jesse, le père de David (Is 11,1) . «Il peut aussi y avoir une allusion au verbe *našar*, 'observer', 'guetter', permettant à la fois la connotation d'*observer* l'Alliance et de 'guetter' les signes de Messie».²⁴ Les Nazoréens sont en conséquence un groupe juif fondé sur la conviction de leur descendance davidique et d'être gardiens de la tradition que de leur lignée viendra le Messie. Jésus est né dans un tel milieu et grandissait dans une famille de Nazoréens. Cette hypothèse nous aide à comprendre plus facilement le rang que la «descendance davidique» tenait dans l'Église de Jérusalem du 1^{er} siècle²⁵ et en particulier la position de Jacques frère de Jésus.

Les gens de Nazareth et «les frères de Jésus» avaient du mal à accepter son comportement durant sa vie terrestre. Et Jésus de sa part prend une décision personnelle, et semble se dissocier de sa «descendance davidique» en recevant le baptême de Jean. Cependant, après la mort et la résurrection de Jésus il y a un changement: «ses frères» sont à côté des apôtres et de Marie dans «la chambre haute» (Ac 1,13-14). Un certain nombre des Nazoréens se joignent donc aux disciples de Jésus et le «Nazoréen» par excellence c'est Jacques. En effet, il assume très vite une position d'autorité dans la communauté. Ainsi on peut comprendre la position bizarre de Jacques dans les Actes, quand Pierre après sa libération de la prison, dit: «annoncez-le à Jacques et aux frères». Jacques devait avoir une grosse personnalité qui servait comme «ombrelle» pour le groupe des disciples après la disparition de Jésus.

Lors de l'Ascension, le premier réflexe des ces croyants en Jésus «est d'attendre passivement le retour du Messie, qui va rétablir le Royaume et tout régler: cela correspond très bien à la position de Jacques et de sa postérité, telle que l'a conservée la tradition»²⁶. Ces «Nazoréens» constituent donc le noyau primitif dans l'Église de Jérusalem. Leur question fondamentale: «quand tu vas restaurer la royauté en Israël?». Leur attitude dominante: l'attente de l'arrivée du Messie victorieux car «il vient». On ne voit pas dans ce noyau aucun

²² F. BLANCHETIERE, *Enquête sur les racines juives du mouvement chrétien*, p. 138-140.

²³ Cf. E. NODET - J. TAYLOR, *Essai sur les origines du christianisme*, p. 254-260; J. TAYLOR, *D'où vient le christianisme?*, p. 147-150.

²⁴ J. TAYLOR, *D'où vient le christianisme?*, p. 149.

²⁵ Cf. F. MANNS, «La liste des premiers évêques de Jérusalem», p. 133-158.

²⁶ É. NODET - J. TAYLOR, *Essai sur les origines du christianisme*, p. 327.

mouvement pour annoncer une parole aux autres, pour les appeler à la conversion.

Faisons un petit excursus historique: plus tard l'appellation «Nazoréens» a été généralisée pour désigner les Juifs croyants en Jésus. Epiphane et Jérôme (IV et V siècle) parlent explicitement des judéo-chrétiens connus sous le nom de *Nazoréens*. Chez eux l'appellation englobe clairement les croyants en Jésus Christ d'origine juive. La littérature rabbinique, surtout le Talmud babylonien, ne connaît que ce nom. Selon Epiphane «tous les chrétiens autrefois furent appelés Nazoréens» (*Panarion* 29,1.3). Avec le développement de l'Église dans le monde païen, les Nazoréens commencent à se distinguer comme un groupe à part : «ils ne diffèrent des juifs et des chrétiens qu'en une chose: avec les juifs ils ne sont pas d'accord parce qu'ils croient en Christ, avec les chrétiens parce qu'ils respectent la Loi, la circoncision, le sabbat et d'autres choses» (*Panarion* 29,7,5; K-R, 173).²⁷ Ce qui donc différencie les Nazoréens des autres chrétiens est surtout leur observance de la pratique juive. Dans ce sens, ils sont des juifs qui ont reconnu la messianité de Jésus, mais qui continuent à observer la Torah.²⁸ Parfois on parle du «judaïsme chrétien primitif», en soulignant que les premiers disciples de Jésus étaient assez tôt considérés par le judaïsme rabbinique ou pharisien comme une aberration hérétique.²⁹ Les autres définissent les disciples de Jésus d'avant leur expulsion de la synagogue comme «Juifs chrétiens» et, après l'expulsion, comme «chrétiens juifs», dans le sens d'une communauté distincte de celle de la synagogue.³⁰ Il faut souligner cependant qu'une telle terminologie est privée du fondement historique. Dans le NT le nom «chrétiens» n'est jamais associé ni à Jacques, ni aux Nazoréens, ni à la communauté primitive de Jérusalem.

Reprenons le fil principal: la génération des Nazoréens d'avant la destruction du Temple. On peut signaler quelques informations à leur sujet.³¹ A part Jérusalem, ils habitent en Judée, en Galilée et en Samarie; ils utilisent l'araméen dans la vie ordinaire et l'hébreu comme langue de la liturgie; ils viennent de différents strates sociaux et courants religieux du judaïsme de l'époque; ce sont des Juifs qui observent les préceptes et les commandements de la Torah et fréquentent le Temple et les synagogues; ils suivent le calendrier lunaire juif traditionnel et célèbrent la Pâque le quatorze nisan, probablement avec une signification propre; ils se considèrent fidèles au judaïsme et sont intégrés à la vie sociale et religieuse de leur temps. Est-ce qu'ils ont quelque chose de

²⁷ Cf. M. DE BOER, «Jean et le christianisme juif», p. 187.

²⁸ Cf. S.C. MIMOUNI, «Pour une définition nouvelle de judéo-christianisme ancien», in *New Testament Studies* 38(1992), p. 184.

²⁹ Cf. M. DE BOER, «Jean et le christianisme juif», p. 188.

³⁰ Cf. J.L. MARTYN, *History and Theology in the Fourth Gospel*, Nashville 1979, p. 120.

³¹ Cf. F. BLANCHETIERE, «La 'secte des Nazaréens' ou les débuts du christianisme», in F. BLANCHETIERE – M. D. HERR (éd.), *Aux origines juives du christianisme*, Jérusalem 1993, p. 80-88.

particulier qui les distingue des autres Juifs? F. Blanchetière les caractérise par les suivants traits spécifiques:

a) la croyance qu'en la personne de Jésus de Nazareth, Dieu accomplira les promesses et les paroles des prophètes au sujet du Messie, d'où l'attente de «la restauration d'Israël»;

b) un «enseignement des apôtres» basé sur les dits et les faits de Jésus de Nazareth;

c) une organisation interne autour de Simon Pierre et surtout de Jacques frère du Seigneur;

d) les rencontres de «fraction du pain» et de prière;

e) le partage des biens et l'entraide;

f) la conscience de constituer la communauté (*qahal/Ekklesia*) de la «Nouvelle Alliance».

Sur cette liste manquent deux traits spécifiques: le baptême qu'ils reçoivent et qui constitue comme un nouveau paramètre d'identité; et les guérisons, qu'il performent au nom de Jésus le Nazoréen et qui les rendent populaires.

Ces caractéristiques expliquent pourquoi les disciples de Jésus de Nazareth, malgré leur attachement aux pratiques religieuses juives, sont vus comme un groupe à part et désigné par une appellation marquante. Mais pourquoi sont-ils persécutés par les autorités? Pourquoi Saul «ravageait l'Église» (Ac 8,3)? Est-ce à cause de leurs convictions messianiques concernant Jésus de Nazareth et leur attente d'un retour proche du Messie? Quel est le vrai enjeu? La croyance ou l'ordre public? La popularité des Nazoréens, les guérisons par le nom de Jésus et l'attente du «fils de l'homme qui vient» ont exercé une forte influence sur le peuple. Cependant, quand on propage la nouvelle que «la fin est proche» l'ordre public est menacé! Les autorités juives pouvaient donc les persécuter pour compte des Romains, avant tout pour sauvegarder l'ordre public, pour protéger la foule contre influences messianiques.

Au cours des décennies, l'impact des Nazoréens sur la communauté juive a dû s'éteindre: le Messie dont ils annonçaient un prochain retour n'était toujours pas revenu et la résistance à l'intérieur du judaïsme s'est durcie. Après l'an 70, ils ont vraisemblablement retrouvé et renforcé leur identité propre, concernant la liturgie, la théologie et les pratiques; une identité fortement marquée par ses origines juives et son inspiration biblique.³² Presque parallèlement à cette discontinuité par rapport au judaïsme, à l'intérieur de l'Église grandissante parmi les Gentils s'est aussi produit leur marginalisation progressive. Pourquoi? Est-ce qu'à cause de leur attachement à la Loi mosaïque? De leur séparation déclarée des pagano-chrétiens? Peut-on indiquer une raison plus profonde dans leur compréhension de Jésus-Christ? Dans leur manque d'esprit missionnaire? Dans leur façon de voir le baptême comme un

³² Cf. F. BLANCHETIERE, «La 'secte des Nazaréens' ou les débuts du christianisme», in F. BLANCHETIERE – M. D. HERR (éd.), *Aux origines juives du christianisme*, p. 86.

paramètre d'ouverture aux autres? Les réponses sont à chercher du côté du kérygme apostolique.

Historiquement parlant, la mort de Jacques et ensuite la chute de Jérusalem, en 70, ont fortement marqué le commencement d'un déclin de l'Église primitive de Jérusalem. Une communauté chrétienne reconstituée à Jérusalem après la prise de la ville par les Romains n'a pas retrouvé la prééminence de la communauté de Jacques. Après la révolte de Bar Kokheba (132-135), Jérusalem a été reconstruite sous le nom de *Aelia Capitolina* comme ville interdite aux circoncis. La communauté chrétienne locale est désormais composée de Gentils et la capitale du diocèse se trouve à Césarée. Les judéo-chrétiens dispersés avec et parmi d'autres communautés juives seront bientôt expulsés de la synagogue rabbinique par le moyen de la bénédiction contre les hérétiques (*Birkat Haminim*).³³ Ils étaient apparemment nombreux en Judée, en Syrie, en Transjordanie et en Égypte. Au milieu du 2^e siècle ils apparaissent visiblement isolés dans une Église des Gentils. Les Pères de l'Église, après les premiers conciles christologiques, distinguent en général deux groupes des judéo-chrétiens: ceux qui n'admettent pas la divinité de Jésus et ceux qui reconnaissent sa nature divine. Ces derniers, toujours qualifiés de «Nazoréens», se réfèrent ordinairement à Jacques comme à leur autorité. Selon R. Pritz, les Nazoréens mentionnés par Épiphane sont les vrais descendants de la communauté primitive de Jérusalem.³⁴

Il faut ajouter à ce portrait rapide de l'Église de Jérusalem au 1^{er} siècle une autre caractéristique: sa composante hellénistique. Les «Hellénistes», c'est-à-dire les Juifs ou prosélytes de langue grecque, probablement disposaient à Jérusalem de synagogues particulières.³⁵ Les disciples «hellénistes» sont présents dans la communauté primitive et un moment ils se plaignent de leur position d'infériorité par rapport à la composante prédominante des Juifs autochtones (Ac 6,1). Les «sept hommes de bonne réputation» institués par les apôtres ont donné au groupe des disciples hellénistes une organisation propre par rapport au groupe hébreu.³⁶ La double composante «hébraïque» et «hellénistique» de la communauté de Jérusalem donnera l'origine à une ouverture missionnaire après une première dispersion (Ac 8,1). La question de savoir si la persécution après la lapidation d'Étienne concernait toute la communauté ou surtout les Hellénistes reste ouverte. Néanmoins, au moment de la dispersion l'annonce de la parole sera portée en dehors de Jérusalem. Grâce aux croyants hellénophones, qui «s'adressaient aussi aux Grecs» (Ac 11,20), la prédication de la parole sortira du monde juif. A Antioche, l'annonce de «la

³³ Cf. W. HORBURY, «The Benediction of the Minim and Early Jewish Christian Controversy», in *Journal of Theological Studies* 33(1982) p. 19-61.

³⁴ R. A. PRITZ, *Nazarene Jewish Christianity*, Leiden, 1988, p. 108-109.

³⁵ Cf. D. A. FIENSY, «The Composition of the Jerusalem Church», in R. BAUCKHAM (éd.), *The Book of Acts in Its First Century Setting*, Grand Rapids 1995, p. 234-236.

³⁶ Cf. M. SIMON, *St Stephen and the Hellenists in the Primitive Church*, London 1958, p. 4-19.

Bonne Nouvelle du Seigneur Jésus» est donc adressé aux incirconcis et produit un pas missionnaire vers le monde des Gentils. C'est dans cette ville que plus tard Paul passera avec Barnabé une année de son initiation apostolique.

A Antioche aussi pour la première fois les disciples furent appelés «chrétiens» (Ac 11, 26). Les études récentes³⁷ soulignent que le terme «christiani» est de formation latine et, avec sa «coloration juridique», vient de l'autorité romaine. Le qualificatif vise le mouvement juif qui provoque les fortes réactions contre le culte impérial de Caligula. Pour les Romains, les manifestations sont alimentées par un certain *Chrestus*, tandis que pour les Juifs elles sont un refus des idoles. Les Romains remarquent l'implication des disciples dans les troubles à Antioche et leur donnent le nom de «chrétiens». Dans ce sens, «les disciples juifs, qui n'étaient pas des activistes zélotes, ont été assimilés aux messianistes, c'est-à-dire: accusés du crime d'activités subversives».³⁸

III. MISSION AUPRES DES GENTILS

Si l'attente passive du retour de Messie était un premier réflexe des Nazoréens le jour de l'Ascension, l'Esprit Saint de Pentecôte juive oriente la communauté vers une mission de conversion. Cette phase missionnaire est représentée surtout par Pierre et, plus tard, par Paul, tandis que Jacques en est absent. Selon Luc, les apôtres ont initialement limité la prédication de la résurrection de Jésus aux Juifs de la Ville sainte. La communauté primitive est composée de Juifs. Parmi ses membres il n'y a pas de traces de Gentils convertis au christianisme.³⁹ Un prosélytisme juif organisé parmi les païens serait difficile à prouver. Une présence restreinte des païens convertis ou non était plutôt l'effet d'une certaine force d'attraction du judaïsme, à cause de sa synthèse religieuse, qui manquait aux Grecs et Romains. «Par contraste, il y des signes très clairs d'un prosélytisme actif à l'intérieur du judaïsme», à partir des groupes réformateurs, messianiques et militants.⁴⁰ L'existence de ces groupes occasionnait facilement les tensions et les troubles. L'apparition d'un nouveau groupe messianique qui annonce une parole de Bonne Nouvelle, qui produit les guérisons, suscite donc des réactions contre les Nazoréens, et ouvre un conflit «intra juif».

La persécution des premiers croyants en Jésus ressuscité était providentielle et, comme on vient de souligner, elle marque le début d'un important

³⁷ Cf. É. NODET - J. TAYLOR, *Essai sur les origines du christianisme*, p. 288-293; J. TAYLOR, *D'où vient le christianisme?*, p. 116-120.

³⁸ J. TAYLOR, *D'où vient le christianisme?*, p. 120.

³⁹ Cf. É. NODET, «Qui sont les premiers chrétiens à Jérusalem?» in *Le Monde de la Bible*, n. 122 (1999), p.18-22.

⁴⁰ Cf. J. TAYLOR, *D'où vient le christianisme?*, p. 108-112.

mouvement missionnaire. Une forte «secousse» projette les croyants hors de Jérusalem et les disperse dans le milieu païen. Selon les Actes des Apôtres, la conversion du centurion Corneille à Césarée constitue l'adhésion attestée d'un premier païen avec sa famille. Corneille est baptisé sans avoir été préalablement circoncis, c'est-à-dire sans être devenu un prosélyte juif.⁴¹ Il fallait une intervention directe de Dieu, des visions et une «seconde Pentecôte», pour forcer Simon Pierre à aller chez ses incirconcis et leur annoncer la parole. Il est curieux que dans ce récit il n'y ait aucune allusion aux dires de Jésus pour appuyer un tel pas. Cette ouverture vers le monde païen a été un vrai bouleversement. On a franchi l'ordre de la création, de la séparation entre les Juifs et les nations. Désormais la sainteté d'Israël «n'est plus exclusive et elle s'élargit aux dimensions de l'univers croyant».⁴² Les développements successifs de la mission auprès des Gentils confirmeront cet élargissement des promesses divines faites dans un premier temps uniquement au peuple de l'Alliance. A Jérusalem, les Juifs croyants en Jésus apparaissent bouleversés et sérieusement inquiets au sujet des effets de la parole annoncée au païens.

Les conséquences de la mission auprès des Gentils ont été débattues lors du Concile de Jérusalem. L'Église en Judée était particulièrement concernée par les questions d'observance de la Loi et de pureté. Et on se trouve devant un fait: les païens ont reçu la parole et l'Esprit Saint aussi bien que les Juifs! Faut-il leur imposer l'observance de la Loi? Au centre du débat il y avait donc la question de respect pour l'ordre de la création, plus particulièrement du principe de la séparation entre le Peuple de l'Alliance et les autres peuples. Selon Jacques, les «païens convertissent à Dieu» et non pas à l'Alliance! La décision de ne les pas circoncire signifiait avant tout qu'ils n'avaient pas à devenir prosélytes. Leur statut devait être semblable à celui des «craignant Dieu» qui restaient à la fois unis et séparés du peuple messianique. La séparation des tables devait donc être observée.⁴³

Toutefois, «le fait de se retirer des tables helléno-chrétiennes (Ga 2,12) montrait à l'évidence que, non seulement les pagano-chrétiens n'appartenaient pas au peuple de la Promesse, mais qu'ils n'étaient même pas chrétiens à part entière».⁴⁴ Quelle est donc la valeur de leur baptême? Quoi signifie le don de l'Esprit qu'ils ont reçu? Paul défendra la pleine appartenance des Gentils au peuple de la Promesse, nonobstant les incompréhensions et les oppositions que cela suscitera au sein de l'Église primitive.⁴⁵

⁴¹ Cf. P.-A. BERNHEIM, *Jacques, frère de Jésus*, Paris 1996, p. 214-215.

⁴² D. MARGUERAT, «Juifs et chrétiens selon Luc-Actes», in ID (éd.), *Le déchirement*, Genève 1996, p. 168.

⁴³ Cf. C. PERROT, «Les décisions de l'Assemblée de Jérusalem», in *Recherches de science religieuse* 69(1981), p. 206.

⁴⁴ ID, «Les décisions de l'Assemblée de Jérusalem», p. 204.

⁴⁵ Cf. E.P. SANDERS, *Paul, the Law, and the Jewish People*, Philadelphia 1983, p. 179-190.

L'activité missionnaire auprès des Gentils n'était pas une innovation introduite par Paul. Dans les Actes Luc attribue à Pierre un pas déterminant dans cette direction (Ac 10,1-48). Ensuite il a un envoi aux païens (Ac 15, 22). Mais dans la conscience des disciples cette mission était enraciné dans le ministère de Jésus et faisait partie de l'accomplissement des Ecritures.⁴⁶ Paul décrit cette ouverture extraordinaire aux païens en termes de «Mystère»: «Ce Mystère n'avait pas été communiqué aux hommes des temps passés comme il vient d'être révélé maintenant à ses saints apôtres et prophètes, dans l'Esprit : les païens sont admis au même héritage, membres du même Corps, bénéficiaires de la même Promesse, dans le Christ Jésus, par le moyen de l'Évangile» (Eph 3,5-6).

P. T. O'Brien⁴⁷ souligne dans ce passage de Paul les trois privilèges ou bénédictions dont les païens bénéficient ensemble avec les Juifs croyants:

- a) ils sont cohéritiers de la bénédiction d'Abraham tant que ses enfants;
- b) ils forment avec les Juifs chrétiens, à part égale, le même Corps du Christ;
- c) ils ont reçu, avec les disciples Juifs, le baptême et don promis de l'Esprit Saint.

Toute cette nouveauté parmi les Gentils se réalise «dans le Christ Jésus», c'est-à-dire elle est fruit de son œuvre: sa mort, résurrection et son exaltation. L'annonce de cette Bonne Nouvelle de Jésus-Christ est le moyen d'implémenter le mystérieux plan de Dieu, un instrument que Dieu a choisi pour porter les Gentils à la foi et les incorporer dans son Fils. Autrement dit, la mission auprès de Gentils révèle le mystérieux plan de Dieu et, en même temps, elle confirme que le royaume du Christ ressuscité est une «nouvelle création» où les frontières qui séparaient les Juifs et les païens sont désormais abolies.

La mission auprès des Gentils, tout comme la mission auprès des Juifs, s'appuie sur quelques piliers importants: sur les apôtres en tant que messagers et témoins; sur la proclamation de la Parole; et sur la présence de l'Esprit Saint qui accompagne la prédication apostolique. L'annonce du Kérygme paraît primordiale. La proclamation de la Parole par les apôtres se base sur la personne, la vie et les paroles de Jésus, et sur la conviction qu'en Jésus-Christ les promesses de Dieu se sont accomplies.

On va développer cet aspect dans le deuxième chapitre, mais il faut déjà souligner qu'il s'agit d'une Parole annoncée «qui se fait chair en communauté, c'est-à-dire qui crée de la vie et de la réconciliation là où cela paraît improbable».⁴⁸ Et c'est à partir d'une communauté que la Parole est annoncée. D'où l'importance que Paul et Barnabé attachaient, par exemple, à la communion avec l'Église de Jérusalem dans leur mission *ad Gentes* et, d'autre

⁴⁶ Cf. E. J. SCHNABEL, *Early Christian Mission*, vol. I: *Jesus and the Twelve*, Downers Grove-Leicester 2004, p. 327-386.

⁴⁷ Cf. P.T. O'BRIEN, *The Letter to the Ephesians*, Grand Rapids 1999, p. 234-236; voir aussi E. J. SCHNABEL, *Early Christian Mission*, vol. I: *Jesus and the Twelve*, p. 439-440.

⁴⁸ E. NODET, *Histoire de Jésus? Nécessité et limites d'une enquête*, p. 5.

part, les efforts de la communauté en Judée en vue de clarifier les divergences. La présence et l'action de l'Esprit Saint restent cependant le facteur décisif dans l'oeuvre de l'évangélisation de Gentils. Dieu conduit cette mission par sa puissance et les apôtres ne se considèrent que des «serviteurs» de Dieu. En plus, tellement grand était ce «Mystère» caché depuis les siècles que seulement la présence de l'Esprit du Christ ressuscité pouvait opérer certaines ouvertures missionnaires vers les païens et déboucler les frontières apparemment infranchissables. Quoique cette présence divine n'a pas aplani les tensions au sein de la communauté.

IV. TENSIONS ET RUPTURES

1. Tensions internes

La mission auprès des païens était certainement un événement majeur dans l'Église primitive qui a déclenché, comme déjà mentionné, une série de difficultés et de tensions internes. Il ne faut pas oublier que «la communauté primitive était par nature observante et se considérait comme centre de la tradition d'Israël». ⁴⁹ Les premières communautés chrétiennes à Jérusalem, à Damas et, au début, à Antioche étaient formées de Juifs. Le fait d'annoncer la Parole aux Gentils ne semblait pas être contesté par l'Église de Jérusalem. Ce qui a suscité un débat ardent était d'abord la question concernant les conditions par lesquelles les Gentils devaient être admis dans le peuple de l'Alliance. Une fois résolue la question de leur non-circoncision et de leur non-soumission à la Loi de Moïse, des questions d'ordre pratique sont apparues: est-ce que les Juifs croyants et observants peuvent prendre les repas rituels avec leurs frères Gentils convertis au christianisme? Est-ce que les chrétiens *ex gentilitate* peuvent fréquenter le Temple? Les autres questions étaient d'ordre théologique: est-ce que les Gentils baptisés sont pleinement intégrés dans le Peuple de l'Alliance? Peuvent-ils atteindre la sainteté par la foi en Jésus-Christ et sans l'observance de la Loi (circoncision, sabbat, pureté rituelle)? Les questions semblables se trouvaient au centre du débat, surtout entre l'Église de Jérusalem et les apôtres engagés dans la mission des Gentils. Dans cette controverse, Paul est souvent présenté comme un porte-parole et un défenseur convaincu d'une ligne radicale concernant la nouvelle Alliance accomplie par Jésus-Christ en son sang et à laquelle les païens sont appelés à participer à part égale avec l'Israël.

Parmi les exégètes il a deux façons divergentes de présenter les relations entre l'Église de Jérusalem et Paul: l'une accentue l'affrontement entre le judéo-christianisme et le paulinisme; l'autre souligne les relations harmonieuses entre les deux parties et présente l'opposition à l'oeuvre de l'Apôtre des nations comme un phénomène suscité par une aile intransigeante de la communauté

⁴⁹ J. TAYLOR, *D'où vient le christianisme?*, p. 163.

primitive. De toute façon, il ne faut pas oublier que la communauté de Jérusalem était plutôt favorable à une fidèle observance de la Loi. L'attitude de Paul par rapport à la Loi suscitait donc parmi les Juifs croyants un malaise et des préoccupations. En même temps, il y avait des judéo-chrétiens clairement opposés à l'idée paulinienne du peuple de Dieu, particulièrement à la coexistence des circoncis et non-circoncis. Cette contestation de la pratique missionnaire de Paul auprès des païens est bien visible dans les Actes et attestée dans les lettres de Paul. Les «faux-frères» présents au Concile de Jérusalem sont très actifs auprès des communautés pauliniennes pour désavouer son attitude concernant l'observance de la Loi.⁵⁰ D'où venait leur mandat? Il y a quelques traces qu'ils venaient de «l'entourage de Jacques», au moins ceux qui sont arrivés à Antioche (Ga 2,12).

Le fait est que, au début des années 50, des opposants de Paul⁵¹ visitaient les communautés fondées par Paul en Galatie, à Corinthe et à Philippes et demandaient aux pagano-chrétiens de se faire circoncire et de vivre comme des Juifs. «Ces missionnaires voulaient contrecarrer les effets, jugés néfastes, du message de Paul et sa mission. Contrairement à Paul, ils prêchaient une conception plus traditionnelle de l'histoire d'Israël».⁵² La vigoureuse opposition a été probablement développée à partir de Jérusalem et elle témoigne d'une tension entre l'Eglise de Judée et Paul. Le cœur du conflit, soulignons-le encore une fois, se centrait sur la révélation que, avec Jésus ressuscité et la Pentecôte de l'Esprit, l'alliance avec le peuple d'Israël est élargie à tous les peuples qui accueillent la Parole.⁵³ Autrement dit, à l'origine de la controverse il y avait la façon plus au moins radicale de concevoir ce qui s'est passé avec la vie, la mort et la résurrection de Jésus de Nazareth. Il s'agissait principalement de l'intelligence de la foi de saisir ou de ne pas saisir la nouveauté radicale de l'événement de Jésus-Christ. Notre lecture de Jacques et de Paul vise à repérer les points essentiels d'une christologie qui alimentait soit la mission des apôtres soit les controverses au sein de l'Eglise du premier siècle.

2. Tensions et rupture avec le judaïsme

On a remarqué que le judaïsme du 1^{er} siècle était assez pluraliste, dans le sens de la coexistence de groupes et mouvements internes. Les Nazoréens ou les premiers «judéo-chrétiens»⁵⁴ se considéraient comme un groupe avec son

⁵⁰ Cf. J.-D. KAESTLI, «Où en est le débat sur le judéo-christianisme?», in D. MARGUERAT (éd.), *Le déchirement*, p. 250-251.

⁵¹ Bernheim les appelle «missionnaires judéo-chrétiens» ou «missionnaires judaïsants»: voir P.-A. BERNHEIM, *Jacques, frère de Jésus*, p. 242-244.

⁵² Cf. Ibid., p. 246.

⁵³ Cf. G. LUEDEMANN, *Opposition to Paul in Jewish Christianity*, Minneapolis 1989, p. 35-115.

⁵⁴ Le débat au sujet de la terminologie pour définir les premiers croyants juifs en Jésus-Christ reste ouvert; on utilise alternativement les expressions: «judéo-chrétiens», «Juifs croyants», «l'Eglise de la circoncision».

identité propre, mais intentionnellement intégré au judaïsme qui se basait sur les quatre piliers: le monothéisme, l'élection, la Tora et le Temple.⁵⁵

La question du Temple était centrale et particulièrement ardue parce que le Temple de Jérusalem marquait d'une manière très nette la frontière entre les Juifs et les Gentils. Ici la séparation entre le peuple de l'Alliance et les nations était absolue. Les Juifs chrétiens fréquentaient le Temple et ils continuaient donc à le considérer comme le lieu d'accès à la présence de Dieu. En même temps, ils croyait que par la médiation de Jésus-Christ exalté à la droite de Dieu «se réalisait la promesse présence eschatologique de Dieu au milieu son peuple. Le lieu de la présence eschatologique de Dieu – le nouveau Temple – était l'Eglise».⁵⁶ En relation au Temple, la communauté des croyants de Jérusalem était probablement partagée entre ceux qui le fréquentaient régulièrement et ceux qui le négligeaient. Cependant les Juifs chrétiens, avec leur l'identification avec le Temple eschatologique, étaient perçus comme une menace réelle à l'identité juive. En effet, d'après les Actes (6,8--8,3), la controverse au sujet du Temple a provoqué la première persécution de l'Église de Jérusalem par les autres Juifs. La réinterprétation chrétienne du Temple, en tant que le centre de la présence de Dieu au milieu de son peuple, a rendu possible une nouvelle façon de voir aussi les autres piliers du judaïsme: le monothéisme, la Tora et l'Alliance.

3. Rupture avec la Synagogue?

Jetons encore un coup d'œil sur les relations entre l'Église primitive et le judaïsme par le prisme de l'annonce de la Parole dans les synagogues de la diaspora. La question qui nous intéresse est: faut-il parler d'une rupture avec la Synagogue ou plutôt d'une discontinuité? Lors de la prédication à la synagogue d'Antioche de Pisidie (Ac 13,12-52), Paul et Barnabé trouvent d'abord un auditoire favorable et intéressé, et au second temps ils rencontrent une résistance violente qui poussera Paul à se tourner vers les païens. Il y a une similitude frappante de ce contraste entre l'admiration et le rejet avec la situation de Jésus à Nazareth. Quelle était la vraie cause de ce changement radical de l'attitude de la communauté juive? Est-ce la fermeture à l'annonce de l'accomplissement des Ecritures en Jésus ressuscité? Est-ce la diffusion de la parole du Seigneur à la foule païenne?⁵⁷ De toute façon, Paul interprète leur refus comme un signal: désormais le salut est offert à tous les peuples. L'offre universelle du salut, devant laquelle s'indignent les Juifs, constitue pour

⁵⁵ Cf. J.D.G. DUNN, *The Partings of the Ways: Between Judaism and Christianity and their Significance for the Character of Christianity*, London, 1991, p.18; voir aussi E. P. SANDERS, *Judaism: Practice and Belief 63 BCE – 66 CE*, p. 241-278.

⁵⁶ R. BAUCKHAM, «Parting of the Ways», p. 144.

⁵⁷ Cf. D. MARGUERAT, «Juifs et chrétiens selon Luc-Actes», in D. MARGUERAT (éd.), *Le déchirement*, p. 160.

Paul l'accomplissement des Ecritures et un des premiers fruits de la résurrection de Jésus.

Le geste d'une «rupture» de Paul et de Barnabé avec la Synagogue ne signifie pas leur séparation pleine et encore moins le rejet du peuple juif. En effet, dans la conception paulinienne du peuple de Dieu, «les païens ne remplacent pas Israël dans le plan de Dieu; ils se joignent au peuple de Dieu et l'agrandissent aux dimension du monde». ⁵⁸ Les nations acceptent désormais la Bonne Nouvelle de Jésus et la grande partie des Juifs ne le fait pas. Cependant Paul et Barnabé, comme d'autres messagers de l'Évangile, sont des Juifs et ils soulignent leur appartenance au judaïsme. Paul revient fréquemment à la synagogue, il se considère un Juif pieux et il fréquente le Temple. Après son arrestation par la foule de Jérusalem, sous l'accusation de profaner le Temple, Paul affirme sa judaïté et à plusieurs reprises répète qu'il «porte les chaînes à cause de l'espérance d'Israël». Il est conscient donc qu'il accomplit la mission d'Israël, destiné à être la lumière des nations, et que cette mission est attestée par la résurrection de Jésus d'entre les morts. Autrement dit, Paul affirme que sa mission et le kérygme qu'il annonce est la même parole du Dieu donnée au peuple juif comme promesse et qui s'est accomplie maintenant dans la mort et la résurrection de Jésus. ⁵⁹

Les Actes des Apôtres semblent attribuer au judaïsme la responsabilité d'une séparation dont est né le mouvement chrétien. Pourtant, le judaïsme y est présenté comme l'origine qui donne le sens à l'identité chrétienne. D. Marguerat parle dans ce sens de «la dialectique de continuité et de la discontinuité» entre le christianisme et le judaïsme. Luc présente l'Église dans les Actes comme une Synagogue élargie et comme une œuvre de Dieu accomplie dans l'évangélisation des païens. ⁶⁰ Une bonne illustration de cette continuité et discontinuité par rapport au judaïsme nous offre saint Paul dans sa lettre aux Philippiens (3,4-11). Paul, Hébreu d'Hébreux, un homme «irréprochable quant à la justice qui vient de la Loi», dit qu'il «considère tout comme désavantageux à cause de la supériorité de la connaissance du Christ Jésus mon Seigneur». Il va jusqu'à dire qu'il «considère tout comme déchets, afin de gagner le Christ». Il met nettement au centre de sa vie et de son ministère la personne du Christ Jésus et il s'appuie sur «la puissance de sa résurrection». C'est Jésus-Christ qui constitue la clé d'interprétation de «continuité - discontinuité» entre le judaïsme et l'Église; c'est Lui qui est annoncé par la prédication apostolique.

Après la destruction du Temple la situation va changer radicalement: la Tora devient le centre du judaïsme; pour le christianisme la Tora et le Temple sont

⁵⁸ Ibid, p. 162.

⁵⁹ Cf. Ibid, p. 170-171.

⁶⁰ Cf. Ibid, p. 176-177.

remplacés par le Christ.⁶¹ La foi en Jésus de Nazareth comme Messie et Kyrios sera le facteur principal qui marquera non seulement la discontinuité mais en définitive la séparation.

Pour conclure ce chapitre d'introduction: en esquisant le contexte de notre enquête sur Jacques et Paul, on a voulu présenter un aperçu rapide concernant les circonstances de la naissance de l'Eglise au milieu du judaïsme du 1^{er} siècle, son ouverture aux païens, les tensions et ruptures advenues soit à l'intérieur de la communauté, soit en relation au judaïsme. Au sein de l'Eglise primitive se distinguaient deux mouvements ou tendances majeures: une plutôt rigide et centrée sur le Temple de Jérusalem et la Ville sainte, identifiable avec le groupe autour de Jacques, le frère du Seigneur; une autre plutôt orientée vers la mission, emportée par l'Esprit de Pentecôte, associée avec Pierre et ensuite surtout avec Paul, apôtre zélé de porter l'Évangile du salut d'abord aux Juifs et ensuite aux païens. Au centre des événements, de la mission, des tensions et ruptures, il y a la personne de Jésus de Nazareth, mort et ressuscité, proclamé par les Apôtres, rejeté ou accueilli dans la foi par des Juifs et par les païens. Cependant, ce qui frappe dans le récit des Actes est l'emploi fréquent (une quarantaine de fois) des expressions «la parole du Seigneur», «la parole de la bonne nouvelle» ou simplement «la parole» qui est «annoncée», qui est «embrassée» et «accueillie», qui «croissait et se multipliait», pour signifier que le nombre des disciples augmentait considérablement. La «parole» paraît comme le vrai protagoniste de narration dans les Actes. L'examen approfondi de cette «parole» permettra à voir sa nouveauté et sa force.

STRESZCZENIE

Kontekst Kościoła rodzącego się z judaizmu i z Rzymu

Rodzący się Kościół miał swój ściśle określony kontekst, którego analiza pozwala na lepsze zrozumienie zarówno jego wewnętrznej natury jak i stojącej przed nim misji. Kościół – założony przez Jezusa z Nazaretu – wyrasta z judaizmu i podejmuje misję w świecie naznaczonym rzymskimi prawami. Nie sposób myśleć Kościele pomijając te dwa zagadnienia – judaizm oraz Imperium Romanum. Judaizm, odrzucając Jezusa z Nazaretu, przyczynił się do rozejścia się Kościoła i Synagogi, ale z drugiej strony właśnie odniesienie do judaizmu pozwala określić początek i samą tożsamość rodzącego się Kościoła. W tajemnicy jego odniesienia do judaizmu jest zatem i kontynuacja i zerwanie. W jakim sensie? – pytanie centralne dla podjętego studium. Z kolei świat rzymski, ze wszystkim, co stanowi, staje się dla Kościoła nie wyzwaniem politycznym, ale miejscem głoszenia kerygmatu – Dobrej Nowiny o miłości Boga objawionej w Ukrzyżowanym i Zmartwychwstałym.

⁶¹ Cf. M. D. HOOKER, *Continuity and Discontinuity. Early Christianity in its Jewish Setting*, Westminster 1986, p. 9-15.

Słowa kluczowe / key words:

Św. Paweł, judaizm, Rzym

St Paul, Judaism, Rome

KS. WALDEMAR IREK

IMPLIKACJE SPOŁECZNE W KSZTAŁTOWANIU RELIGIJNOŚCI

Każdy człowiek jest indywidualną istotą, a pomimo to każdy z ludzi ma podobną drogę rozwoju. Przychodzimy na świat i nieustannie wzrastamy, zmierzamy do osiągnięcia dojrzałości. W takim razie dojrzałość rozumiana jest jako osiągnięcie optymalnego rozwoju na danym etapie życia i obejmuje nie tylko dojrzewanie fizyczne, lecz również rozwój psychiczny człowieka.

Dojrzałość fizyczną człowiek osiąga wcześniej niż psychiczną, a kryterium jej osiągnięcia stanowi pełnia sił fizycznych oraz zdolność do prokreacji. Dzięki niej człowiek cieszy się dobrym stanem zdrowia, jest odporny na zmęczenie i choroby, jego narządy funkcjonują prawidłowo, wykazuje dobrą sprawność manualną, orientację przestrzenną i nie zaburzoną koordynację wzrokowo-ruchową. Przejawem dojrzałości fizycznej jest zręczność, sprawność ruchów ciała, umiejętność hamowania niektórych impulsów ruchowych, a także wykonywanie ruchów ciągłych. Sfera fizyczna kształtuje się zatem najszybciej, dając podstawę do formowania się następnych niezbędnych funkcji w rozwoju psychoruchowym.

Osiągnięcie dojrzałości psychicznej wiąże się z bardziej skomplikowanymi, złożonymi procesami wewnętrznymi, które obejmują sferę intelektualną, uczuciową, społeczną, moralną oraz religijną. Rozwój intelektualny człowieka, rozwijający funkcje poznawcze myślenia, jest związany z umiejętnością planowania, porządkowania myśli, ustalania priorytetów, tłumienia impulsów i rozważania konsekwencji danego działania.

Człowiek dojrzały psychicznie potrafi samodzielnie podejmować decyzje w sytuacjach złożonych, postępować rozsądnie, przestrzegać zasad współżycia społecznego. Potrafi też stabilizować uczucia i emocje. Związany jest z tym rozwój emocjonalno-społeczny człowieka, który oznacza, że dojrzewający człowiek jest w znacznym stopniu samodzielny. Chętnie i łatwo nawiązuje rela-

cje interpersonalne. Potrafi się podporządkować, jest obowiązkowy, wytrwały, uczy się panować nad emocjami, zwłaszcza w sytuacjach nowych i trudnych.

Kolejną ważną sferą, która rozwija się na przestrzeni życia człowieka, jest obszar naszej moralności. Obejmuje on rozumienie treści zasad moralnych, mających swoje źródło w podstawowych wartościach ludzkich: prawdy i dobra. Dojrzałość moralna zakłada ponadto akceptację zasad niesprzecznych z dobrem innych osób oraz uznanie ich za własne. W ocenie własnych i cudzych zachowań dojrzałość moralna przejawia się w braniu pod uwagę intencji osoby, która dokonała czynu, a nie jego skutków. W przypadku zachowań niezgodnych z zaakceptowaną zasadą postępowania dojrzałość przejawia się w przeżywaniu poczucia winy, a także chęci naprawienia wyrządzonych szkód.

Obszarem dojrzałości człowieka, którym pragniemy się zająć, jest religijność. Dojrzałość religijna jest dyspozycją intelektualną i emocjonalno-motywacyjną, która umożliwi człowiekowi rozwój wiary, a także stymuluje go do jej nieustannego pogłębiania w życiu indywidualnym i społecznym.

I. INTEGRALNY ROZWÓJ JAKO ZADANIE WYCHOWANIA I SAMOWYCHOWANIA

Celem wychowania, według Jana Pawła II, jest to, „aby człowiek stawał się coraz bardziej człowiekiem – o to, aby bardziej «był», a nie więcej «miał» – aby więc poprzez wszystko, co «ma», co «posiada», umiał bardziej i pełniej być człowiekiem, to znaczy aby również umiał bardziej «być» nie tylko «z drugimi», ale także i «dla drugich». Wychowanie ma podstawowe znaczenie dla kształtowania stosunków międzyludzkich i społecznych”¹.

Stąd wychowanie rozumiane jako wspieranie rozwoju osoby wiąże się ze zmierzaniem ku pełnej osobowości, osiągnięciem ludzkich celów, w kierunku celu ostatecznego. Wszystkie zamierzenia człowieka są podporządkowane racji dobra osobowego człowieka. A realizacja wychowania dokonuje się w relacji wychowawca – wychowanek. W rozumieniu Jana Pawła II celem oddziaływań wychowawczych jest dojrzałość osobowościowa i religijna, toteż wychowanie zmierza do osobowego i społecznego wychowania człowieka i chrześcijanina.

Wychowanie jest kształtowaniem człowieka przez doskonalenie każdej dziedziny życia i działalności ludzkiej. Osobowe wychowanie człowieka wynika z założeń antropologicznych, czyli jest on prawdziwym podmiotem wychowania. Z podmiotowości zaś wynika, że w rozwoju należy brać pod uwagę złożoność, a zarazem jedność każdego człowieka. Celem wychowania powinien być rozwój całej osoby, a więc zdolności emocjonalnych, intelektualnych czy

¹ JAN PAWEŁ II, *W imię przyszłości kultury*. Przemówienie Ojca Świętego w siedzibie UNESCO (2 VI 1980), w: JAN PAWEŁ II, *Nauczanie papieskie*, t. 3, cz. 1, Poznań – Warszawa 1985, s. 731.

fizycznych, zatem rozwój zarówno wewnętrznego „ja”, jak i zewnętrznych aspiracji, danych mu przez Boga, aby był zdolny do pełnej spójności w myślach, słowach i czynach². Według Jana Pawła II wychowanie integralne zmierza do pełnego rozwoju osobowości, nadaje znaczenie życiu, nie ogranicza się do zwykłego zdobywania choćby obszernych wiadomości, ale przenika także w sferę uczuciowości i woli: zmierza do kształtowania przekonań, skłonności i zachowań, ułatwiając w ten sposób decyzje etyczne, społeczne i kulturalne³.

Harmonijne wychowanie człowieka obejmuje również zjednoczenie treści, jakie sobie przyswaja. Wartości, normy i zasady, które kształtują osobowość człowieka, przekazywane są mu dzięki dorobkowi kulturowemu. Przez dobór odpowiednich treści wychowawca może przekazywać prawdę i wiedzę, a także ukazywać relację między kulturą a wiarą. Dlatego też przedmiotem prawdziwej kultury jest kształtowanie dojrzałości osobowej człowieka, zdolnej do osiągnięcia pełnego rozwoju. Człowiek staje się osobą poprzez dojrzałość ducha, sumienia, stosunku do Boga i bliźnich. Stąd wychowanie powinno prowadzić do poczucia przynależności do swojego narodu, społeczeństwa, kraju czy kultury, ale również do otwartości na inne narody. Wychowawcy powinni kształtować w wychowankach prawdę, sprawiedliwość, dążenie do pokoju i miłości. Osobowe wychowanie powinno uwzględniać istotę człowieka jako osoby, prowadzić do kształtowania osób wolnych i w pełni odpowiedzialnych⁴.

Jan Paweł II stwierdza: „Aby wychowanie było prawdziwym postępem w zdobywaniu i dojrzewaniu, winno być naznaczone tą wolnością, która jest «w człowieku szczególnym znakiem obrazu Boga» i jest istotna dla osoby (KDK 17). Bez wolności osoba pozostawałaby pozbawiona swojej samodzielności w kształtowaniu siebie samej oraz w wyborze uzasadnień i wartości, które winny stanowić inspirację do jej postępowania, w harmonii ze swoimi najgłębszymi przekonaniem, zwłaszcza tymi, które odnoszą się do znaczenia własnej egzystencji”⁵.

Stwórca wzywa człowieka do prawdziwego dobra, do nawiązania przyjaźni z Chrystusem. Jest to otwarcie na wszystko, co istnieje, przez przekroczenie siebie ku poznaniu i miłości drugiego. A więc wolność jest zakorzeniona w prawdzie człowieka i skierowana ku wspólności. Chrystus objawia, że warunkiem autentycznej wolności jest szczerze i otwarte uznanie prawdy: „poznać prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8,32). Ludzie, którzy oddają cześć Bogu „w Duchu i prawdzie” (J 4,23), w ten sposób stają się wolni. Więź z prawdą oraz oddawanie czci Bogu objawia się w Jezusie Chrystusie jako najgłębsze źródło wolności. „Jezus jest zatem żywą i osobową syntezą doskonałej wolności w całkowitym posłuszeństwie woli Ojca. Jego ukrzyżowane ciało to pełne ob-

² Por. S. CHROBAK, *Koncepcja wychowania personalistycznego w nauczaniu Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Warszawa 1999, s. 67-69.

³ JAN PAWEŁ II, *Zasada wolności nauczania opiera się na godności osoby*. Do uczestników zjazdu związków włoskich prawników katolickich (7 XII 1981), w: *Nauczanie papieskie*, dz. cyt., t. 4, s. 390.

⁴ Por. S. CHROBAK, *Koncepcja wychowania personalistycznego...*, dz. cyt., s. 69-70.

⁵ JAN PAWEŁ II, *Zasada wolności...*, art. cyt., s. 392.

jawienie nierozzerwalnej więzi między wolnością a prawdą, zaś Jego powstanie z martwych to najwyższe świadectwo płodności i zbawczej mocy wolności przeżywanej w prawdzie” (VS 86-87). Jednak wolność nie może być postrzegana jako zewnętrzny nakaz, musi wypływać z wnętrza człowieka. Aby człowiek mógł w dobry sposób korzystać ze swojej wolności, musi kierować się wszechstronną prawdą: o Bogu, o świecie, o człowieku i o duszy, ale także małymi, codziennymi prawdami. W kształtowaniu dojrzałej osobowości niezbędne jest poznanie duszy człowieka, a następnie świadoma praca wychowawcza, której źródłem jest miłość. A zatem wychowanie do wolności wiąże się z poznaniem i podporządkowaniem prawdzie⁶.

Kolejnym aspektem związanym z osobowym wychowaniem człowieka jest to, że „Bóg stworzył człowieka mężczyzną i kobietą, wprowadzając przez to w całe dzieje ludzkości ową szczególną «dwoistość», przy całkowitej równości, gdy chodzi o godność osobową, oraz zdumiewającą komplementarność, gdy chodzi o podział przymiotów, właściwości i zadań związanych z męskością i kobiecością istoty ludzkiej”⁷.

Temat ten wiąże się z podstawowym odkryciem własnego „ja”. Człowiek musi rozróżniać to, co stanowi bogactwo męskości i kobiecości, aby stać się dojrzałym mężczyzną czy pełną kobietą, w sensie fizycznym oraz duchowym. Jest to niezwykle ważne, ponieważ kobieta i mężczyzna, wzajemnie się uzupełniając, są w stanie wychować dojrzałe dzieci. „Rodzina, która jest ze swej natury i powinna się stawać komunią i wspólnotą osób, znajduje w miłości żywe źródło i stały bodziec do przyjęcia, szanowania i popierania rozwoju każdego z członków, w jego najwyższej godności jako osoby, czyli żywego obrazu Boga. Należy przede wszystkim podkreślić godność i odpowiedzialność kobiety, równe godności i odpowiedzialności mężczyzny. Równość ta realizuje się w szczególności we właściwym małżeństwie i rodzinie dawanie się drugiemu współmałżonkowi i dawanie się obojga – dzieciom. Stwarzając człowieka «mężczyzną i niewiastą», Bóg obdarza godnością osobową w równej mierze mężczyznę i kobietę, ubogacając ich w niezbywalne prawa i odpowiedzialne zadania właściwe osobie ludzkiej. Z należytych szacunkiem do odmiennego powołania mężczyzny i kobiety Kościół powinien w swoim własnym życiu popierać, w miarę możliwości, równość ich praw i godności dla dobra wszystkich: rodziny, społeczeństwa i Kościoła” (FC 22-23).

W osobowym wychowaniu człowieka niezwykle ważna jest sfera moralności, która przejawia się w dawaniu świadectwa własnego człowieczeństwa, w szanowaniu życia i kierowaniu się podstawowymi wartościami moralnymi. Wychowanie, wspomagające osobowość w lepszym przygotowaniu do życia oraz wyborze wartości, uzdalnia człowieka do brania odpowiedzialności za siebie, a także za innych ludzi. Cele te znajdują swoje dopełnienie w społecz-

⁶ Por. S. CHROBAK, *Koncepcja wychowania personalistycznego...*, dz. cyt., s. 71.

⁷ JAN PAWEŁ II, *List do młodych*, nr 10.

nym wychowaniu człowieka⁸. Całościowe wychowanie człowieka odbywa się w konkretnym kontekście społecznym, w którym osoba funkcjonuje. Jan Paweł II stwierdza, że: „osoba i społeczeństwo pozostają ze sobą w relacji współzależności i wzajemności. Wszystko, cokolwiek się czyni na rzecz osoby, jest także dobrem wyświadczonym społeczeństwu, wszystko zaś, co się czyni na rzecz społeczeństwa, obraca się na pożytek osoby. Dlatego apostolskie zaangażowanie świeckich w działalność na rzecz doczesnego świata oznacza zawsze i niepodzielnie służbę poszczególnemu człowiekowi w jego jedyności i niepowtarzalności oraz służbę wszystkim ludziom” (ChL 40).

Odczuwając więź ze społeczeństwem, człowiek zaczyna uczestniczyć w dobru wspólnym środowiska rodzinnego oraz całego społeczeństwa. Przez uczestnictwo w dobru wspólnym rozwija się miłość społeczna i sprawiedliwość, które są celem wychowania osoby. Cechy te stanowią pełnię ładu społecznego, przez co osiąga się również sprawiedliwość społeczną. Postawa miłości społecznej przejawia się zarówno w relacji do drugiego człowieka, jak i do wielorakich wspólnot (rodzina, ojczyzna, naród). Wyrazem miłości jest umacnianie sprawiedliwości, aby zabezpieczyć prawa i dobro każdego członka wspólnoty, bez podziałów i wszelkich ograniczających reguł⁹. Szczególny rodzaj więzi międzyludzkiej powinien opierać się na wzajemnym poczuciu solidarności poszczególnych członków grupy. Stanowi ona mocną i trwałą wolę angażowania się na rzecz dobra wspólnego oraz odpowiedzialności za innych ludzi. Ci, którzy posiadają większe zasoby, powinni czuć się odpowiedzialni za słabszych i być gotowi do udzielenia im niezbędnej pomocy. Solidarność pomaga nam dostrzec drugą osobę jako partnera w relacji osobowej. Życie w poczuciu solidarności z ludźmi wskazuje na dojrzały kształt życia ludzkiego, opartego na miłości, sprawiedliwości, prawdzie, wolności i moralności. Prawdziwy rozwój zakłada poszanowanie praw wszystkich z osobna oraz bazuje na miłości Boga i bliźniego, a także przyczynia się do polepszenia stosunków międzyludzkich.

W parze z posługą miłości idzie służba prawdzie, która jest podstawowym warunkiem odnowy społecznej i fundamentem ufności. Jest ona najważniejszą potrzebą ducha ludzkiego, niezbędną do nawiązania dialogu społecznego. Na podstawowym wymiarze etycznym: prawda – zaufanie – wspólnota, opierają się wszystkie wymiary społeczne (etyczny, polityczny, ekonomiczny, kulturalny). Aby to osiągnąć, człowiek musi stale poszukiwać prawdy o Bogu, człowieku i świecie, odrzucając jednocześnie wszelki fałsz. Wtedy prawda będzie służyć również rozwojowi wewnętrznemu człowieka i narodów, a tym samym pokojowi na świecie. Natomiast aby mógł zaistnieć ład społeczny, a także aby można było zagwarantować wartość i godność człowieka, musi istnieć prawo moralne, które będzie je konstytuowało. Dlatego też Papież wzywał do budowa-

⁸ Por. S. CHROBAK, *Koncepcja wychowania personalistycznego...*, dz. cyt., s. 72-73.

⁹ Tamże.

nia społeczeństwa na bazie norm moralnych, w celu kultywowania podstawowych wartości: miłości, dobra, sprawiedliwości, braterstwa, uczciwości i zgody.

Natomiast prawdziwy rozwój polega na ciągłym polepszaniu relacji między podmiotem a społeczeństwem. W nauczaniu Jana Pawła II wychowanie społeczne jest dopełnieniem osobowego wychowania człowieka. Wychowanie to ma na celu przygotowanie człowieka do życia w społeczeństwie, życia kierowanego zasadą miłości, pomocniczości, solidarności i służby dobru wspólnemu.

Jan Paweł II rozumiał wychowanie w kontekście widzenia ostatecznego celu człowieka – zbawienia. Uważał, że: „Byłoby zbyt mało wzrastać jedynie w ciele (dba o to w gruncie rzeczy sama natura); potrzebne jest przede wszystkim wzrastanie duchowe, a to osiąga się, ćwicząc te zdolności, które Pan – są to różne Jego dary – złożył wewnątrz nas, [...] aby móc osiągnąć autentyczną i pozytywną dojrzałość, odpowiadającą we wszystkim waszej ludzkiej godności i godności chrześcijan”¹⁰.

Na mocy wspólnej godności chrztu świecki jest współodpowiedzialny wraz z duchownymi za misję Kościoła. W ten oto sposób świat staje się polem realizacji chrześcijańskiego powołania osób świeckich. Poprzez chrzest otrzymują one powołanie do uświęcania świata niejako od wewnątrz, aby promieniując wiarą, nadzieją i miłością, ukazywały innym Chrystusa. Przez pełne uczestnictwo świeckich w życiu świata i ludzkiej wspólnoty dokonuje się upowszechnienie zbawczej Ewangelii. Podstawowym powołaniem, które kieruje do każdego z nas Jezus Chrystus, jest powołanie do świętości, czyli do doskonałości w miłości. Powołanie do świętości nie jest zwyczajnym nakazem moralnym, lecz niezbywalnym wymogiem tajemnicy Kościoła.

Wszyscy wierzący w Kościele otrzymują powołanie do świętości i w nim uczestniczą. Powołanie do świętości wynika więc z chrztu i odnawia się w innych sakramentach, zwłaszcza w Eucharystii. Istotne jest to, aby naśladować Jezusa Chrystusa, przyjmując Jego błogosławieństwa, rozważać Jego słowo, aktywnie uczestniczyć w sakramentalnym i liturgicznym życiu Kościoła, pamiętać o modlitwie oraz kierować się miłością i sprawiedliwością wobec każdego człowieka. Dlatego też świętość oznacza życie wedle Ducha Świętego przy uczestnictwie w działalności ziemskiej. Poprzez normalne życie zawodowe i społeczne ludzie powinni dążyć do świętości w komunii z Bogiem w Chrystusie, spełniać Jego wolę i służyć innym ludziom. Przeżywanie świętości, wynikające z uczestnictwa w życiu Kościoła, jest fundamentalnym wkładem w budowanie kościelnej wspólnoty jako „świętych obcowania” (ChL 15-17).

Na postawie Dekalogu kształtuje się dobro osoby, związane z jej tożsamością jako istoty duchowej i cielesnej, która pozostaje w relacji z Bogiem, z bliźnim oraz światem rzeczy. Przykazania stanowią element Objawienia Bożego, zarazem pouczają nas o prawdziwym człowieczeństwie oraz fundamentalnych prawach, wyini-

¹⁰ Tamże, s. 79.

kających z natury osoby ludzkiej. Przykazania stanowią zatem podstawowy warunek miłości bliźniego, a także są koniecznym etapem drogi ku wolności (VS 13).

Prawdziwy wzrost człowieka w miłości, pokoju, prawdzie i wolności wymaga wierności Bogu oraz codziennej walki o to, by być dobrym człowiekiem i chrześcijaninem. Wychowanie ku świętości według papieskiej koncepcji wychowania ma prowadzić do rozwoju jednostki w jej integralnym wymiarze, którego celem jest przyszłość w Bogu. Przyszłość owa przekracza ziemskie życie, jest powołaniem do świętości, a także podkreśleniem wartości naszego człowieczeństwa i naszej godności¹¹.

II. W DRODZE KU DOJRZAŁOŚCI RELIGIJNEJ

Problem określenia dojrzałości religijnej jako celu rozwoju osobowości człowieka wymaga określenia kryteriów tego zagadnienia. Jednym z twórców, który zajął się opracowaniem wskaźników, na postawie których można powiedzieć, że religijność jest dojrzała, był G. Allport. Stworzył on sześć kryteriów dojrzałego sentymentu religijnego. Pierwszym z nich jest zdolność różnicowania poszczególnych komponentów „obiektu religijnego”. Religia ma wymiar podmiotowy, angażuje całość psychiki człowieka. Składa się nań czynnik poznawczy, który wnosi orientację znaczeniową i uprzedmiotowienie religii, oraz emocjonalny, który tworzy sferę motywacyjną, zapewniającą religijny charakter człowieka. Wymiar przedmiotowy natomiast zapewnia dostrzeżenie złożoności przedmiotu religijnego oraz widzenie religii wielowymiarowo. Aby to dostrzec, niezbędna jest nieustanna reorganizacja i konfrontacja wiary i nauki zdobytej w ciągu życia.

Następnym kryterium jest autonomiczność motywacyjna. Dojrzały sentyment religijny posiada swoją własną siłę napędową, energię do działania. Kierowany jest nie tylko bodźcami zewnętrznymi, ale funkcjonuje autonomicznie, sam się kieruje, kontroluje, orientuje na osiągnięcie celu. Ważne jest, aby samodzielność człowieka nie była utożsamiana z fanatycznością czy kompulsywnością zachowania, które są przykładami niedojrzałości religijnej¹².

Trzeci wskaźnik to religijny sentyment kierujący w sposób zwarty zachowaniami. Zachowanie człowieka powinno się charakteryzować zwartością i moralnymi zasadami religijnymi oraz stałością. Przez intensywne działania religijne człowiek dokonuje w sobie przemian moralnych¹³.

W dalszym procesie rozwoju istotny jest szeroki zakres interpretacyjny dojrzałego sentymentu religijnego. Dojrzałość religijna przejawia się w szerokokresowej filozofii życia, która jednoczy i porządkuje chaos świata. Pozareligijne zainteresowania pochłaniają jedynie część ludzkiej energii, pozostałą część

¹¹ Por. tamże, s. 83-85.

¹² S. KUCZKOWSKI, *Psychologia religii*, Kraków 1998, s. 85-92.

¹³ Z. UCHNAST, *Psychologiczne aspekty motywacji religijnego zachowania*, Częstochowskie Studia Teologiczne (1975)3, s. 149.

absorbują religia. Tutaj jest również miejsce dla okazania tolerancji religijnej wobec drugiego człowieka czy systemu jego wierzeń¹⁴.

Następnie wskazuje się na integracyjny charakter dojrzałego sentymentu religijnego. W wyjaśnianiu doświadczeń życiowych pomocne jest utworzenie zintegrowanej i harmonijnej struktury, która prowadzi do osiągnięcia dojrzałości religijnej. Integracja dotyczy sfery podmiotowej, czyli zgodności wiedzy, emocji i postępowania. Ważna jest również spójność w sferze przedmiotowej: całego obszaru przekonań religijnych, z zachowaniem hierarchii, jaka z nich wynika, w odniesieniu do rzeczywistości, oraz powiązanie religijności z całością kształtem spraw życia, moralności, poglądu na świat. Dojrzały człowiek nie zadowolą się prostymi rozwiązaniami. Stara się znaleźć możliwie najlepszy sposób, który pomoże dostarczyć jego życiu cel i harmonię.

Wreszcie należy wskazać na heurystyczny charakter dojrzałego sentymentu religijnego. Wiara charakteryzuje się tym, że nie daje człowiekowi ostatecznych odpowiedzi. Wynika z tego konieczność ciągłego poszukiwania prawdy, przewycięzania wątpliwości, poszukiwania nowych rozwiązań, które pomogą odkryć pełniejsze odpowiedzi na coraz to nowe pytania¹⁵.

Bogatej analizie religijności dojrzałej, którą często przywołuje się w literaturze, dokonuje Z. Chlewiński. Autor rozumie religijność dojrzałą jako dążenie do rozwoju religijności. Twierdzi, że o dojrzałej religijności powinien wypowiadać się przede wszystkim teolog zajmujący się zagadnieniem relacji człowiek – Bóg. Ponadto każde ludzkie doświadczenie ma swój aspekt psychologiczny, stąd też wynika uprawnienie psychologa do formułowania kryteriów oceniających religijność człowieka.

Poziom religijności człowieka jest określony przez jego obraz Boga (infantylny, antropomorficzny czy koncepcja Absolutu niewyraźnego ludzkimi pojęciami). Natomiast stopień dojrzałości religijnej jest wyznaczony przez poziom rozwiązań różnych kryzysów o charakterze emocjonalnym oraz intelektualnym. Przekonania religijne analizujemy zatem w wymiarze autentyczność – nieautentyczność. Walory religijności dojrzałej stwarzają jednostce szansę realizacji twórczych możliwości rozwoju własnej osobowości, zwłaszcza w odniesieniu do Transcendencji, drugiego człowieka czy świata.

Na podstawie tych założeń Chlewiński wyznacza pięć kryteriów dojrzałej religijności. Są to:

– *autonomia motywacji religijnej*

Motywacja ludzka składa się z różnorodnych, wzajemnie się przenikających elementów: popędów, potrzeb biologicznych, socjogennych, kulturogennych, a także psychogennych. Jednak u dorosłego człowieka mogą ukształtować się dojrzałe motywy, działające samodzielnie, które nie mają związku z motywami wrodzonymi, nabytymi wcześniej w ciągu całego życia ludzkiego. Motywy

¹⁴ D. Ziółkowski, *Z zagadnień dojrzałości religijnej*, Znak (1971)12, s. 1590-1591.

¹⁵ Por. S. Kuczkowski, *Psychologia religii*, dz. cyt., s. 85-92.

dojrzałości religijnej mają charakter autonomiczny, a nie instrumentalny. Religijność człowieka jest uzależniona od wielu potrzeb psychicznych i może pełnić różne funkcje. Kiedy pełni wyłącznie funkcje pozareligijne, jest religijnością niedojrzałą (instrumentalną). Służy zatem celom egocentrycznym, podmiotowym, czyli przynosi ulgę w ciężkich chwilach, uwalnia od odpowiedzialności, redukuje lęki, zaspokaja nieakceptowane potrzeby. W takiej relacji to Bóg służy człowiekowi, a nie człowiek kieruje się ku Bogu. Taką koncepcję autor nazywa religijnością zewnętrzną, która nie jest traktowana jako wartość, lecz zapewnia bezpieczeństwo. Natomiast jeśli pełni funkcje specyficznie religijne, kierując się wartościami moralnymi, sprawia, że człowiek osiąga dojrzałość religijną (autonomiczną, autoteliczną). Jest to religijność wewnętrzna, w której najwyższą wartością jest właśnie fenomen religii, a z nią autentyczne nakazy moralne. Motywuje to człowieka do działania z pełnym zaangażowaniem, z wykorzystaniem całej energii i drzemiących w nim możliwości. Toteż taka religijność może kształtować i przemieniać życie dojrzałego człowieka¹⁶.

– *koncepcja (obraz) Boga*

Dojrzałość religijna wyraża się w obrazie Boga, który człowiek ukształtował w swoim umyśle. Na powstanie tego wizerunku mają wpływ różnorodne oddziaływania. Jednym z podstawowych procesów jest przenoszenie na sposób widzenia Boga cech, jakie dziecko dostrzega u własnych rodziców. Początkowo młody człowiek antropomorfizuje Boga, upodobnia do wizerunku ludzkiego. Przedstawia sobie Stwórcę jako osobę działającą w sposób ludzki, wraz z charakterystycznymi dla ludzi cechami. Człowiek dorosły natomiast wytwarza niedojrzałe wyobrażenia Boga na bazie indywidualnego poziomu intelektualno-moralnego, efektem czego powstaje Jego karykaturalny obraz. Wizerunek taki jest wytworem różnych potrzeb: prymitywnej moralności, niedojrzałego myślenia czy sentymentalnego pojmowania Boga. Taki patologiczny obraz Boga utrwała się przez negatywne relacje z rodzicami i wynikające z nich urazy. Traумы wczesnodziecięce w późniejszym życiu wpływają na nasze myślenie o Bogu, nacechowane licznymi frustracjami, co prowadzi do wykształcenia religijności niedojrzałej. Zdarza się, że w procesie kształtowania się obrazu Boga, na skutek specyficznych wydarzeń w przebiegu wychowania i socjalizacji, zostają weń wpisane takie elementy, które w pewnym sensie można nazwać psychopatycznymi, możliwe do zaobserwowania u osób chorych psychicznie. Wtedy to obraz Boga może również przyjmować cechy diagnozowane u osób o zaburzonej osobowości¹⁷. Natomiast do osiągnięcia dojrzałości prowadzi pogłębiona refleksja, większy wgląd w siebie oraz kontrolowanie własnych myśli. Dojrzały człowiek umiejętnie posługuje się znakami

¹⁶ S. TOKARSKI, *Dojrzałość religijna*, w: S. GLAZ (red.), *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, Kraków 2006, s. 161.

¹⁷ K. FRANCAK, J. ŻUK, *Osobowościowe korelaty obrazu Boga*, w: I. BOROWIK, M. LIBISZOWSKA-ŻÓŁTKOWSKA, J. DOKTÓR (red.), *Oblicza religii i religijności*, Kraków 2008, s. 361.

i symbolami, budując obraz Boga poprzez analogie, które przybliżają to, co niepojęte i niebezpośrednie¹⁸.

– *umiejętność różnicowania elementów istotnych i ubocznych w religii*

Religia jest rzeczywistością wielowymiarową. Dojrzałość religijna człowieka powoduje, że potrafi on różnicować poszczególne przejawy swojego wyznania i odróżnić istotne aspekty od jego ubocznych skutków, np. uwarunkowań historycznych czy rytuałów. Osoba dojrzała akceptuje swoje wyznanie jako całość, jednak potrafi dostrzec zarówno mocne, jak i słabe jego strony. Stwierdzane często zjawiska obłudy, faryzeizmu, zepsucia życia moralnego świadczą o tym, jak ważne jest rozdzielenie tych dwóch stron. Na brak dojrzałości religijnej wskazuje wyznaczanie elementów drugorzędnych na pozycje podstawowe oraz równorzędne traktowanie wszystkich przejawów religijności człowieka. Ta niedojrzałość objawia się zatem w sztywności umysłowej, czego dowodem jest bezwzględny fanatyzm, realizowany wbrew przyjętym zasadom etycznym. Przykładem może również być rygorystyczne traktowanie ludzi oraz stawianie im zbyt wygórowanych wymagań, co przeczy chrześcijańskim zasadom miłości i szacunku wobec bliźniego.

– *umiejętność rozwiązywania kryzysów religijnych*

Kryzys religijny wiąże się problemami natury religijnej, związanymi z przykrymi odczuciami poznawczo-emocjonalnymi. Pojawia się w momencie rywalizacji motywów w indywidualnej hierarchii wartości człowieka, które tracą uzyskaną pozycję. Zawsze polega na pewnej dezintegracji wcześniejszych etapów w życiu. Nabyte wartości i przekonania ulegają całkowitej dewaluacji albo znaczącym zmianom. Problemy z radzeniem sobie z kryzysami wskazują na niedojrzałość religijną. Występuje wtedy utrata pozycji centralnych przez wartości religijne lub nawet ich odrzucanie. Pozytywne rozwiązanie kryzysu pogłębia religijność, a przezwyciężanie kryzysów prowadzi do bardziej dojrzałej religijności. Dzieje się tak dlatego, że gdy stare struktury myślenia ulegają dezintegracji, w ich miejsce pojawiają się nowe, bardziej realistyczne rozwiązania osobowościowe i religijne. Kryzysy mogą przybierać różne formy, dlatego wyróżniamy: kryzysy związane z przeżyciem niezgodności prawd wiary z nauką (problemy związane z istotą człowieka, świata, życia), gdy nauka nie dostarcza wyjaśnień na nurtujące człowieka pytania; kryzysy agnostyków i sceptyków (ludzie nastawieni do wiary sceptycznie wyrażają wątpliwości w zagadnieniach niedających się zbadać empirycznie); kryzys dotyczący obrazu Boga (źródłem takiego konfliktu może być zarówno niedojrzały obraz Boga, jak i negatywne skojarzenie związane np. z lękiem przed Bogiem); kryzysy religijne o charakterze etycznym (pojawiają się najczęściej wobec cierpienia, zła, śmierci i niesprawiedliwości i dotyczą braku poczucia sensu tych przeciwności); kryzysy spowodowane konfliktem systemu wartości reprezentowanego przez religię z postępowaniem człowieka (religijne wytyczne moralności często

¹⁸ Por. Z. CHLEWIŃSKI, *Religia. Dojrzałość religijna*, w: T. GADACZ, B. MINERSKI (red.), *Encyklopedia PWN*, t. 3, Warszawa 2001, s. 243.

stoją w sprzeczności z powszechną obyczajowością); kryzysy natury socjologicznej, kiedy osoba staje wobec grupy nastawionej wrogo do prezentowanych przez nią wartości religijnych; kryzysy dotyczące praktyk religijnych (najczęściej są spowodowane wewnętrznym sprzeciwem wobec przymusu); kryzysy dotyczące powołania religijnego, związane z wątpliwościami na temat dokonanego wyboru stanu lub drogi zawodowej.

Komponent poznaczy pobożności człowieka składa się ze zbioru przekonań i pojęć dotyczących rzeczywistości transcendentalnej człowieka, a także relacji między nimi a Absolutem. U poszczególnych osób schemat ten jest rozbudowany i usystematyzowany w różnym stopniu. Przekonania człowieka na temat religii pochodzą z Objawienia przekazywanego nam przez Kościół. Dla religijnego człowieka są one źródłem wiedzy na temat dobra i zła. Człowiek dojrzały świadomie i w sposób wolny przyswaja te przekonania i związany z nimi system wartości. Następnie stają się one dla niego motywami podtrzymującymi i ukierunkowującymi jego działania. Religijność dojrzała staje się dynamizmem, a w ten sposób centralną aktywnością w konstrukcji osobowości.

Istotnym wskaźnikiem dojrzałej religijności jest zgodność oraz autentyczność przekonań moralnych człowieka z obowiązującym wzorcem. Najważniejszy w tym aspekcie jest postulat miłości Boga i bliźniego. Człowiek o niedojrzałej religijności traktuje religię jako niewytłumaczalne doświadczenie emocjonalne w relacji ze Stwórcą. Konsekwencją takiego postrzegania jest wybiórcze realizowanie norm moralnych oraz formalne traktowanie praktyk religijnych. Autor powyższej koncepcji przyznaje, że wymienia tylko niektóre aspekty dojrzałej religijności, nie wyczerpując tego tematu. Problematyka religijności dojrzałej jest tak złożona, że jej przywołane kryteria są podstawowe i fundamentalne, ale mogą być dalej uzupełniane¹⁹. Pozwoli to na pełniejsze określenie, czym jest dojrzałość religijna. Poniższe wnioski opierają się na treściach zaczerpniętych z różnych szkół psychologicznych, aby jak najpełniej opisywać i wyjaśniać fenomen religijności.

Wartości zajmują centralne miejsce w organizacji osobowości. Regulują one zachowanie człowieka, ukierunkowują system poznawczy, stanowią kryterium działań, dążeń oraz podstawę oceny moralnej. Człowiek, tworząc swój system wartości, klasyfikuje wartości pierwszorzędne przed peryferyjnymi. U dojrzałego człowieka jest to system uporządkowany, względnie trwałe, ściśle połączone z filozofią życia. System wartości łączy się z orientacją religijną, która wynika z poszukiwania sensu życia w procesie dojrzewania osobowości.

G. Allport twierdził, że zachowaniem człowieka kierują świadome motywy, które zależą od wartości. Wartości to cele działań, a światopogląd to wypracowana własna ich hierarchia, mieszcząca w sobie zarazem ideał własnego „ja”, jak również ideały moralne i akceptowane społecznie strategie zachowań. System war-

¹⁹ Por. S. TOKARSKI, *Dojrzałość religijna*, dz. cyt., s. 150.

tości pełni funkcję czynnika jednoczącego różne funkcje osobowości i jednocześnie określa aktywność osoby w realizacji jej głównych wartości oraz nadaje sens życiu.

E. Fromm określa, że światopogląd, jako układ odniesienia, składa się z naczelnych wartości, które motywują ludzkie zachowanie. Jest usystematyzowanym poglądem na siebie i świat, kształtującym się w trakcie rozwoju człowieka. Ważne są tu podstawowe predyspozycje, charakter, typ temperamentu, ale również sposób wychowania i doświadczenia wczesnodziecięce. W późniejszym okresie głównym czynnikiem staje się środowisko prezentujące określony wzorzec kultury. Obecnie uważa się, że ostatecznym czynnikiem formującym światopogląd jest indywidualna aktywność człowieka. Osoba dojrzała religijnie światopogląd swój kształtuje na podstawie treści religijnych, które przyjmuje i uzewnętrznia. Dojrzały religijnie człowiek uznaje więc wartości religijne, które zajmują centralne miejsce w jego systemie osobowości.

A. Golan prowadził badania nad relacją między dojrzałą osobowością a stopniem religijności. Za wskaźnik stopnia religijności przyjął tzw. zaangażowanie religijne. Pojęcie to pojawiło się w literaturze psychologicznej już wcześniej. R.O. Allen i B. Spilka wyróżnili dwa typy religijności. Pierwszym jest religijność zaangażowana, która oznacza religijność otwartą poznawczo, opartą na abstrakcyjnych analizach, urozmaiconą wewnątrznie i elastyczną. Drugim typem jest religijność uzgodniona, nazywana także nieświadomą, mimowolną. Z. Golan tylko w niewielkim stopniu nawiązywał do koncepcji R.O. Allena i B. Spilki. Zaangażowanie religijne rozumiał jako przeciwieństwo obojętności religijnej. Charakteryzował religijność jako postawę, której jedną z cech jest centralność. Centralność jest to wymiar wskazujący na stopień psychologicznego (poznawczego, emocjonalnego i behawioralnego) zaangażowania podmiotu obiektem postawy. Przedmiot może w różnym stopniu wywoływać zaangażowanie: przez wzbudzenie zainteresowania, koncentrację sfery emocjonalnej, motywację do określonych zachowań. Stąd bliskość w stosunku do przedmiotu wskazuje na jego ważność. Zaangażowanie religijne tworzy zatem psychologiczna bliskość postawy religijnej, wskazująca na ważność, jaką posiada dla podmiotu. Zaangażowanie wyraża się w aktywności człowieka, która realizuje zadania stawiane przez religię w zakresie wewnętrznym (modlitwa, akty religijne), a także w zakresie zewnętrznym (zadania wyznaczone przez wspólnotę oraz zachowanie zasad etycznych tej wspólnoty)²⁰.

W. Chaim traktuje religijność w kategoriach postawy, dostrzega przy tym jej aspekt poznawczy, nie uwzględnia zaś komponentu emocjonalnego i behawioralnego. W ten sposób religia uzyskuje znaczenie dla człowieka i włączana jest w strukturę osobowości człowieka. Stopień centralności przedmiotu religii jest indywidualny dla każdej osoby, świadczy o jej zaangażowaniu religijnym oraz jest dodany do łańcucha ważnych środków i celów. Autor przyjmuje, że istnieje obiektywny (teologiczny), zewnętrzny w stosunku do człowieka system prze-

²⁰ Tamże, s. 165-178.

konań religii katolickiej. Natomiast subiektywny obraz przedmiotu postawy wskazuje na większą lub mniejszą zgodność z obrazem określanym przez system obiektywny. Według W. Chaima w człowieku powstaje poczucie religijności, gdy stosunek osoby do przedmiotu religijnego i jego poszczególnych elementów jest podobny pod względem kierunku i intensywności.

Ta spójność wyraża się w zintegrowaniu poszczególnych elementów systemu przekonań, zarówno pozytywnych, jak i negatywnych. Religijność niespójna zaś jest niespójną postawą wobec systemu przekonań religijnych, w którym występują duże rozbieżności poszczególnych elementów. Niespójność własnych przekonań świadczy o różnicy między obiektywnymi przekonaniem religijnymi a subiektywnie akceptowanymi odczuciami. Religijność taka nie spełnia zakładanych przez religię norm, a więc nie może być religijnością dojrzałą. Cechą dojrzałej religijności jest spójne przyswajanie z dużą intensywnością obiektywnie istniejącego systemu religijnych przekonań²¹.

Postawę religijną charakteryzuje między innymi jej zintegrowanie, określane czasem za pomocą takich pojęć, jak zwartość, zgodność czy spójność. Termin „integracja”, jako element określający zdrowie psychiczne, w odróżnieniu od patologii (dezintegracja) interesował szczególnie K. Dąbrowskiego. Stworzył on teorię dezintegracji pozytywnej, która zajmowała znaczące miejsce w rozważaniach na temat zdrowia psychicznego. W miarę rozwoju osobowości człowiek musi integrować ze sobą sprzeczne, ambiwalentne popędy i działania, eliminować prymitywne impulsy. Kształtowanie osobowości jest przejawem świadomej inkorporacji tego, co konfliktowe czy patologiczne, w procesie rozwoju. Aby przejść z niższego poziomu rozwoju na wyższy, jednostka musi przejść mniejszą lub większą dezintegrację struktur i czynności prymitywnych. Następnie przez proces integracji, scalania i zharmonizowania tych niezgodnych ze sobą elementów człowiek dochodzi do etapu pełnej integracji. Pełne zintegrowanie jest jednocześnie osiągnięciem pełnej dojrzałości w danym zakresie²².

Badając dojrzałość religijną, należy również sprawdzić zintegrowanie religijnej postawy człowieka oraz jej poszczególnych elementów. Przy badaniu postawy religijnej należy sprawdzić, czy zmiany w zakresie religijności dokonują się w kierunku pozytywnym oraz czy zachodzi ewolucja większości istotnych elementów postawy religijnej. Na tej podstawie możemy stwierdzić, czy dana postawa zmierza do zintegrowania.

Elementami nastawienia religijnego człowieka, które możemy badać, są podstawowe komponenty osobowości, czyli poznawczy, emocjonalny i behawioralny oraz, ze względu na treść postawy, np. obraz Boga i odniesienie do innych ludzi. Zaobserwowane zmiany w postawie religijnej, wskazujące na jej dążenie do integralności, mogą świadczyć o większej dojrzałości religijnej. Stąd aby osiągnąć wyższy poziom rozwoju instynktu religijnego, należy przewycięzać w

²¹ W. CHAIM, *Psychologiczna analiza religijności niespójnej*, Lublin 1991, s. 21-53.

²² K. DĄBROWSKI, *Dezintegracja pozytywna*, Warszawa 1979, s. 9-54.

sobie postawę pozoru i powierzchowności. Należy dojść do poczucia konfliktu, niższości w stosunku do siebie i innych, poczucia grzechu i odległości od ideału, aby później móc to scalić z wyznawanymi wartościami i przekonaniem²³. Stąd dezintegracja pozytywna jest rozumiana jako proces przemian, który uruchamia twórcze siły człowieka, wzbogaca jego psychikę, osobowość i prowadzi do wyższego poziomu funkcjonowania w wymiarze osobowym i społecznym²⁴.

R. Jaworski opracował koncepcję religijności personalnej oraz przyjął trzy jej założenia: podmiotem przeżycia religijnego jest człowiek jako byt osobowy; przedmiotem tego przeżycia i jego adresatem jest Osoba Boga; między osobą człowieka a Bogiem osobowym występuje specyficzny typ relacji: relacja osobowa. Autor przyjmuje, że religijność personalna, jako realizacja ontycznej relacji osobowej między człowiekiem a Bogiem, jest najwyższą formą religijności. Człowiek, jako podmiot relacji religijnej, w dialogu z Bogiem angażuje całe swoje „ja” w spotkaniu z „Ty” Boga. W tej relacji człowiek czuje się wolny i twórczy, świadomy swego celu i własnej godności. Natomiast Osoba Boga integruje jego system wartości. Związek Boga z człowiekiem ma charakter wzajemnej dynamicznej miłości i obecności. Twórca tej koncepcji wyróżnia w tym układzie dwa rodzaje religijności: apersonalną oraz personalną. Pierwsza jest formą przeżywania kontaktu z Bogiem traktowanym jak „rzecz” lub „instrument” do zaspokojenia egoistycznych potrzeb człowieka. Formy religijności apersonalnej mają charakter monologu, oparte są na naśladownictwie i ujawniają cechy przesądów. W zachowaniach religijnych człowiek czuje się bierny i obojętny. Nie odczuwa odpowiedzialności za taki stan tej relacji, w związku z czym nie ma to znaczącego wpływu na zachowanie. Przystawiony w ten sposób obraz pozwala na przyjęcie wymiaru personalnego religijności jako wskaźnika religijności dojrzałej²⁵.

Ważnym elementem religijności jest przynależność do społeczności religijnej. Człowiek jako istota społeczna pragnie religijności doświadczać i ją doskonalić na podstawie doświadczeń innych osób zaangażowanych religijnie.

Kształtowanie religijności w społeczeństwie nie należy do łatwych zadań. Ludzie, łącząc się w duże społeczności, ulegają oddziaływaniom na zewnątrz, a także wewnątrz, na swoich członków. Dlatego tak ważne w zachowaniu spójności i atrakcyjności grupy jest indywidualne poczucie przynależności do danej grupy. Socjologowie, jak E. Durkheim, uznają nawet, że to społeczeństwo jest źródłem religii. Pewne zasady i normy grupowe mają zapewniać jej spójność, doskonalszą realizację przyjętych zadań oraz zaspokojenie potrzeb. Najlepsze jest zatem odpowiednie funkcjonowanie w grupie, a nie skrajne, czyli zarówno skrajne podobieństwo, jak i skrajna odrębność „ja” – „inni”. Podstawowym wyznacznikiem prawidłowości procesu dojrzewania jest zachowywanie rów-

²³ Tenże, *Osobowość i jej kształtowanie poprzez dezintegrację pozytywną*, Warszawa 1975, s. 87-137.

²⁴ S. STEUDEN, *Wzrastanie psychiczne człowieka*, w: M. KALINOWSKI (red.), *Wzrastanie człowieka w godności, miłości i miłosierdziu*, Lublin 2005, s. 22.

²⁵ R. JAWORSKI, *Psychologiczne korelaty religijności personalnej*, Lublin 1989, s. 49-69.

nowagi między poczuciem podmiotowości „ja” a spełnieniem społecznych zadań i oczekiwań. W poczuciu religijności utrata odrębności własnego „ja” może powodować fanatyzm religijny, a także brak poczucia przynależności do grupy. Najbardziej optymalną sytuacją dla rozwoju religijności jest poczucie wspólnoty z innymi ludźmi zaangażowanymi religijnie. To poczucie jedności wynika z dobrowolnej i dobrze określonej przynależności do grupy religijnej. Natomiast brak poczucia wspólnoty oznacza niedojrzałość religijną, gdyż osoby te rezygnują z realizowania jednego z podstawowych celów religijności.

Do prawidłowego rozwoju osobowości niezbędna jest odpowiednia dynamika rozwojowa. Rozwój religijności zależy od czynników zewnętrznych (środowiska) i wewnętrznych oraz od aktywności własnej. Wynika on z tendencji człowieka do udoskonalania samego siebie czy też dążenia do samourzeczywistnienia. Rozwój ten może być przez człowieka aktywnie stymulowany lub hamowany, a nawet zablokowany. To budowanie dojrzałości religijnej dokonuje się na poziomie poznawczym, emocjonalnym i behawioralnym.

W analizie procesu wychowania wychowawca pełni rolę pomocniczą w przekazywaniu wartości wytworzonych w społeczeństwie. Dlatego też wychowawca stwarza korzystne warunki rozwoju, przez co wychowanek rozwija się, doskonali, kształtuje. Wynika to z autonomicznego charakteru osoby, ale także z jej ontologicznej wolności oraz analizy przyswajanych wartości osobowych. Wychowawca musi zatem przedstawić te wartości tak, aby były one bliskie odbiorcy i łatwe do przyjęcia przez niego. Ze strony odbiorcy wymaga się wysiłku zmierzającego do ich zdobycia, aby nabyte wartości uzewnętrzniły się w osobie. Dzięki temu wartości mogą stać się własnością osoby, przez co wzbogacają jej osobowość. Osoba doskonali się przez otwarcie dwustronne: dawanie i branie, a także uczestnictwo i aktywność. Doskonałość jest również zdolnością do wyboru dobra oraz jego współtworzenia, a także zdolnością do miłowania dobra i ludzi²⁶.

Wzrastanie w miłości i dobru polega na współdziałaniu oraz realizowaniu wolności, przez co rozkwita w człowieku dobro. Ponadto osobowe wychowanie człowieka zakłada gruntowną znajomość człowieka, jego indywidualnych możliwości, życiowego powołania, wyznawanych wartości. Należy również uwzględnić kontekst społeczny, kościelny, duszpasterski, w którym funkcjonuje osoba. W człowieku istnieją potencjalne możliwości rozwoju zmierzające do wolności i odpowiedzialności oraz jego integracji wewnętrznej.

Ważne jest również podmiotowe wychowanie człowieka, a więc konieczność doboru odpowiednich metod oddziaływania wychowawczego, które prowadzą do odkrycia swojego powołania oraz kształtowania aktywności człowieka. Proces wychowania powinien przygotować wychowanika do pełnego życia w rodzinie i społeczeństwie, uczestnictwa w kulturze, do własnego postępu i rozwoju (samowychowanie) w kierunku celu ostatecznego. Podmiot powinien być również świadomo-

²⁶ S. CHROBAK, *Koncepcja wychowania personalistycznego...*, dz. cyt., s. 54.

my swoich praw i obowiązków, wynikających z funkcjonowania w otoczeniu społecznym, oraz przez oświeconą wiarę dojść do integracji całej osobowości.

Jan Paweł II potwierdza, że każda osoba jest „podmiotem myślącym i zdolnym do samostanowienia – te dwie przede wszystkim właściwości odnajdujemy we wnętrzu osoby. Wobec tego każda osoba z natury swej jest zdolna do tego, aby sama określała swoje cele. [...] Tym się tłumaczy również sens wychowania dzieci, jak też wzajemnego wychowywania się ludzi; chodzi właśnie o szukanie celów prawdziwych, czyli prawdziwych dóbr jako celów działania, oraz znajdowanie i pokazywanie dróg do ich realizacji. Ale w tej działalności wychowawczej, zwłaszcza gdy chodzi o małe dzieci, nie wolno nigdy traktować osoby jako środka do celu”²⁷.

Człowiek jako podmiot i przedmiot wychowania jest zdolny do miłowania, poznania i dążenia ku dobru, co ułatwia funkcjonowanie społeczne i harmonijny rozwój osobowości. Wychowanie jest środkiem, który prowadzi człowieka do urzeczywistnienia swojego życia w zgodzie z godnością dziecka Bożego do osiągnięcia ostatecznego przeznaczenia, do którego został powołany przez Boga. Tak ujęta papieska koncepcja wychowania zakłada dopełnienie człowieka w akcie stworzenia, co należy do misji Kościoła i społecznego wymiaru osoby²⁸.

Odniesienie człowieka do Boga, ukazane na płaszczyźnie stwórczej, pozwala dopełnić całościowy obraz człowieka. Człowiek został stworzony na obraz Boga, co pozwala człowiekowi w pełni się realizować, przekraczać samego siebie. Bóg staje się pierwszym wielkim wychowawcą swojego ludu, jako że człowiek nie może siebie „urzeczywistnić” bez Boga. Boskie dzieło wychowawcze objawia się w osobie Jezusa Chrystusa, który uczy życia w duchu prawdy i miłości.

Wychowanie katolickie jest zatem głoszeniem słowa Chrystusa i życiem według Jego Ewangelii. W rozumieniu Jana Pawła II wychowanie w nauce Chrystusa umożliwia rozwój „nowego człowieka”, który przekracza swoje ziemskie życie, odnajduje sens własnej egzystencji, a także przenosi się do wymiaru transcendentnego. Nawiązując do myśli II Soboru Watykańskiego, Papież podkreślił, że prawdziwe wychowanie zmierza do kształtowania człowieka w kierunku jego ostatecznego celu, który jest osiągnięciem pełni szczęścia. Aby osiągnąć cel wychowania chrześcijańskiego, należy w życiu kierować się zasadami religijnymi. Stąd ideałem pedagogicznym jest Jezus Chrystus, jako Przewodnik i najdoskonalszy wzór człowieczeństwa. Człowiek ma zawsze naśladować Chrystusa i poszukiwać wartości, które On wyznawał, przez swoje słowa i czyny głosić swoją wiarę oraz kształtować życie w sprawiedliwości i świętości prawdy. Wychowawca natomiast ma kształtować w świadomości moralnej takie wartości, jak: godność, poczucie sprawiedliwości, uczciwość, prawość. Nato-

²⁷ K. WOJTYŁA, *Miłość i odpowiedzialność*, red. T. Styczeń, J.W. Galkowski, A. Rodziński, A. Szostek, Lublin 1986, s. 29.

²⁸ S. CHROBAK, *Koncepcja wychowania personalistycznego...*, dz. cyt., s. 57-58.

miast Jezus Chrystus jest nie tylko „dobrym Nauczycielem”, który wskazuje drogę życia na ziemi, ale jest świadkiem przeznaczenia człowieka do nieśmiertelności. Przez krzyż i zmartwychwstanie Chrystus daje ludziom wolność powiązaną z prawdą i odpowiedzialnością. Uczy wrażliwości na drugiego człowieka, jego godność, ducha i ciało.

Dlatego też wychowanie oparte na Ewangelii Chrystusowej obejmuje całego człowieka. Wychowanie to wychodzi z dialogu Bóg – człowiek, służy rozwojowi i wyzwoleniu ludzi. W tym systemie ważne są kategorie: teocentryczne (Bóg jest fundamentem wychowania); chrystocentryczne (pełnia życia jest w Chrystusie); oraz eklezjocentryczne (wychowanie dokonuje się w sakramentach i wspólnocie Kościoła). Stąd też człowiek realizuje plan Boga, realizując się w rodzinie, Kościele i narodzie.

Jan Paweł II twierdził, że wychowanie odbywa się przez uczestnictwo we wspólnocie. „Człowiek nie jest sam, żyje z innymi, przez innych, dla innych. Cała ludzka egzystencja ma właściwy sobie wymiar wspólnotowy i wymiar społeczny. Ten wymiar nie może oznaczać redukcji osoby ludzkiej, jej talentów, jej możliwości, jej zadań. Właśnie z punktu widzenia wspólnoty społecznej musi być dość przestrzeni dla każdego. Jednym z ważnych zadań państwa jest stwarzanie tej przestrzeni tak, aby każdy mógł przez pracę rozwinąć siebie, swoją osobowość, swoje powołanie. Ten osobowy rozwój, ta przestrzeń osoby w życiu społecznym jest równocześnie warunkiem dobra wspólnego. Jeśli człowiekowi odbiera się te możliwości, jeśli organizacja życia zbiorowego zakłada zbyt ciasne ramy dla ludzkich możliwości i ludzkich inicjatyw – nawet gdyby następowało to w imię jakiejś motywacji «społecznej» – jest, niestety, przeciw społeczeństwu. Przeciw jego dobru – przeciw dobru wspólnemu”²⁹.

Wychowanie służy społeczeństwu, a także musi być mu podporządkowane. Ponadto społeczeństwu służy również etyka, która jest niezbędnym warunkiem jego prawidłowego funkcjonowania. Wychowanie, etyka, a także życie społeczne służą dobru człowieka, jego doskonaleniu i kształtowaniu. Proces wychowania polega zatem na podporządkowaniu się dobru wspólnemu społeczności, w której człowiek żyje, działa i rozwija się. W wychowaniu społecznym należy wyróżnić dwa aspekty: wychowanie musi się odbywać w grupie społecznej oraz zmierzać do przekazywania wartości. Pierwsze ujęcie wskazuje na czynność społeczną wychowania, która polega na oddziaływaniu wychowującego na wychowanika. Drugi aspekt wiąże się z przekazywaniem takich doskonałości osobistych (fizycznych, intelektualnych, moralnych), które pomagają człowiekowi osiągnąć ideał dojrzałości osobowościowej. Ideał ten musi się wiązać ze spójnością moralną, czyli poszczególne cele czy wartości mają być ze sobą zgodne i wzajemnie się uzupełniać. A więc człowiek, osiągając dobro

²⁹ JAN PAWEŁ II, *Solidarność to brzemień niesione razem, we wspólnocie*. Homilia podczas Mszy św. dla świata pracy (Gdańsk, 12 VI 1987), w: „*Odwagi! Ja jestem, nie bójcie się!*”: *III podróż apostołska do Polski*, Poznań 1987, s. 126-127.

osobowe, w ten sposób buduje też dobro wspólne całego społeczeństwa. Wynika stąd, że grupa wychowująca powinna dobrać takie metody wychowawcze, aby były adekwatne do dobra osoby oraz umożliwiały jej pełny rozwój, przez co tworzy się autentyczne dobro grupy³⁰.

Głównymi społecznościami, w których człowiek dojrzewa, są wspólnoty obywatelskie i kościelne, a integralny rozwój osiągany jest przez ich wzajemne współdziałanie. Podstawową i pierwszą komórką wychowującą jest rodzina. Obowiązek wychowania spada na rodziców ze względu na przekazane dziecku życie, a wynika z powołania rodziców do współdziałania w stwórczym dziele Boga. Każda religijnie dojrzała rodzina jest fundamentem dla budowy wspólnoty narodowej i światowej. Rodzina czerpie wzorce wychowania, które przekazuje swojemu potomstwu, z kultury, w której uczestniczy. Rodzina nie jest jednak wyłącznym środowiskiem wychowawczym. Funkcje obrony i rozwoju człowieka pełni również naród, z którym jesteśmy związani kulturą, językiem czy historią. Jan Paweł II twierdził, że naród chrześcijański musi budować swoje życie na Ewangelii, przez co rodzi się podmiotowość narodu w obrębie każdego z jego członków. Aby rodziny mogły prawidłowo wypełnić swoje zadanie, muszą być wspierane przez państwo. Państwo jako struktura ustrojowa i zorganizowana opiera się na zasadzie pomocniczości. Pomoc państwa powinna się zacząć tam, gdzie rodzina sobie nie radzi, gdzie brak środków materialnych, zdrowotnych, wykształcenia itd.

W jednolitym i integralnym wychowaniu człowieka swój niezastąpiony wkład ma również Kościół. Wychowanie jest przede wszystkim dziełem Kościoła, dokonującym się przez nauczanie podstawowych treści chrześcijańskiego i kościelnego powołania i misji, przez ukazywanie prawdziwego wizerunku człowieka oraz praktykę pastoralną i społeczną, zogniskowaną na działaniach wychowawczych.

Wychowanie określa się zwięźle jako „osobowy dialog mistrza i ucznia, prowadzący ku horyzontowi dobra, prawdy i piękna”. W tak zarysowanym ujęciu filozoficznym wyróżniamy trzy zadania filozofii personalizmu, z której czerpie Kościół, przedkładając chrześcijańską wizję człowieka:

a. Człowiek jest osobą

Ta pierwotna prawda człowieczeństwa wyraża się w ekspresji bycia, a nie funkcjonowania człowieka, którego nie można zredukować do żadnego kontekstu światopoglądowego. Osoba odsłania się poprzez oryginalność swojego życia, bezpośredniość, wolność i godność. Poza tym pierwotność kategorii człowieka stanowią podstawowe wartości jej przypisane: dobro, szacunek dla innych, tolerancja, równość, praworządność oraz wspomniana już wolność i godność. Dlatego też zadaniem filozofii personalistycznej jest dążenie do rozumienia osoby w jej historycznym, etycznym, moralnym i twórczym wymiarze, w jej

³⁰ J. MAJKA, *Wychowanie chrześcijańskie – wychowaniem personalistycznym*, w: F. ADAMSKI (red.), *Wychowanie personalistyczne*, Kraków 2005, s. 160-162.

tożsamości, relacji do wartości, wolności i odpowiedzialności, a także w analizie fenomenów ludzkiego losu (sensu egzystencji, miłości, nadziei, pracy, cierpienia i śmierci).

b. Miejscem wychowania jest spotkanie mistrza i ucznia

Autentyczne wychowanie jest spotkaniem dwóch osób, nie teoretycznym przekazem wiedzy, ale wydarzeniem spotkania, w którym wychowawca osiągnie praktyczną zdolność spotkania swego wychowanka.

c. Wychowanie dokonuje się w rzeczywistości społecznej i uwarunkowane jest doświadczeniem historycznym

Ważne jest tutaj ukazanie napięć wypływających z rozbieżności między indywidualnymi dążeniami jednostki a interesami grup, w których funkcjonuje³¹.

III. PODSTAWOWE ŚRODOWISKA WYCHOWAWCZE

W procesie wychowania istotne jest oddziaływanie środowisk wychowujących na wychowanka. Środowiska te od pierwszych chwil życia wspomagają prawidłowy rozwój człowieka, który do osiągnięcia dojrzałości potrzebuje wsparcia otoczenia. Do podstawowych środowisk wychowujących młodego człowieka należą: rodzina, szkoła, parafia.

a. Rodzina

Rodzina jest pierwotną grupą w rozwoju wszelkich rodzajów życia społecznego. Jej podstawową rolą jest socjalizacja i wychowanie, w zaspokajaniu najbardziej podstawowych potrzeb człowieka: miłości, uznania, poczucia stabilności oraz równowagi psychicznej. Również chrześcijaństwo odnajduje w rodzinie najbardziej podstawowe miejsce, w którym człowiek jest w stanie rozwinąć się zarówno w sensie naturalnym, jak i nadprzyrodzonym³².

Człowiek, który podlega religijnej socjalizacji, osiąga coraz wyższe etapy w rozwoju dojrzałej osobowości religijnej. Oznacza to, że staje się on pełnowartościowym członkiem konkretnej społeczności religijnej. Polega ona na kształtowaniu takich zachowań religijnych, które prowadzą do podejmowania decyzji zgodnych z wartościami religijnymi. Podstawową instytucją socjalizującą jest rodzina, określana jako Kościół domowy, który kształtuje dojrzałość dziecka poprzez świadectwo wiary. Dokonuje się to dzięki bezpośredniemu obcowaniu, w którym rodzice pełnią funkcję modelu, a przez to kształtują odpowiednie zachowania swoich dzieci. Wartości przekazywane są przez demonstrację,

³¹ K. KACZMAREK, T. GADACZ, *Racje za personalistyczną filozofią wychowania*, w: tamże, s. 175-178.

³² W. IREK, *Spoleczność w świetle rozumu i wiary*, Wrocław 2005, s. 113-117.

a dzieci je przyjmują i naśladują przyswojone wzorce. Rodzice są pośrednikami w nawiązywaniu relacji z innymi, zewnętrznymi podmiotami socjalizacji (szkoła, Kościół, organizacje). Największy wpływ na socjalizację dzieci mają rodzice, zwłaszcza w najwcześniejszych latach życia. Nazywana jest „socjalno-kulturowo-religijnym narodzeniem”. W środowisku religijnym dziecko przyswaja podstawową orientację religijną, która nadaje kierunek jego późniejszym zachowaniom³³. Ponadto niezwykle ważne jest również wychowanie do wartości duchowych, moralnych i religijnych, które stają się podłożem dla późniejszej edukacji dziecka. W rodzinie dokonuje się przekaz wiary, przez co człowiek doświadcza obecności Boga i Kościoła. Rodzina jest zatem Kościołem domowym, czyli prowadzi człowieka nie tylko do wspólnoty świeckiej, ale i nadprzyrodzonej, jaką jest Kościół.

Drugi Sobór Watykański wyraził prawdę, że „w tym niejako domowym Kościele rodzice za pomocą słowa i przykładu winni być dla swoich dzieci pierwszymi zwiastunami wiary i pielęgnować właściwe dla nich powołanie” (KK 11). Genezy pojęcia rodziny jako „domowego Kościoła” należy upatrywać w pismach Nowego Testamentu, szczególnie w listach św. Pawła. Rodzina chrześcijańska gromadzi się w imię Chrystusa. Małżeństwo jest sakramentem i realizuje posłannictwo Kościoła. Na budowanie rodziny mają wpływ sakramenty chrztu i Eucharystii. Rodzina jest również miejscem rozwoju życia ludzkiego i chrześcijańskiego swoich członków.

W rodzinie realizowane są trzy funkcje: nauczycielska, kapłańska i pasterska. Rodzice są dla dzieci pierwszymi głosicielami Ewangelii, którą przekazują słowem i przykładem życia, przez co stają się szkołą autentycznej wiary. Rodzina przez funkcję nauczycielską staje się wspólnotą wierzącą i ewangelizującą. Rodzice są pierwszymi katechetami dzieci i mają obowiązek przekazywać im wiarę. Katecheza w domu może przybierać różne formy: proste gesty religijne, kształtowanie języka religijnego, pielęgnowanie zwyczajów chrześcijańskich, nauka modlitw i pieśni, systematyczne zaznajamianie z prawdami wiary, ale także czytanie i rozważanie Pisma Świętego. Rodzice powinni również prowadzić z dziećmi rozmowy, zwłaszcza gdy powstają w dzieciach wątpliwości.

Drugi Sobór Watykański przypomniał, że funkcja kapłańska nie jest zarezerwowana jedynie dla hierarchii, ale uczestniczą w niej również świeccy na mocy powszechnego kapłaństwa Ludu Bożego. Przejawem funkcji kapłańskiej w rodzinie jest uczestnictwo w życiu sakramentalnym. Rodzina korzysta z sakramentów sprawowanych w Kościele, a w domu następuje przygotowanie do nich i odpowiednie wprowadzenie dziecka w życie Kościoła. Chrześcijańska rodzina uczestniczy w liturgii Kościoła oraz sprawuje „liturgię domowego Kościoła”. W niej dokonuje się uświęcenie i ewangelizacja rodziny. W domowej liturgii biorą udział wszyscy członkowie rodziny, miejscem jest dom rodzinny,

³³ K. ŚWIĘĆ, *Socjalizacja religijna*, w: R. KAMIŃSKI, W. PRZYGODA, M. FIAŁKOWSKI (red.), *Leksykon teologii pastoralnej*, Lublin 2006, s. 803-807.

w którym często urządza się ołtarzyk do wspólnych modlitw i rozważań Pisma Świętego. Ponadto są to wszelkie zwyczaje związane z obchodami roku liturgicznego, świąt i jubileuszy rodzinnych. Szczególnie ważna jest wspólna modlitwa, która jest otwarciem się na Boga oraz bliskość i wspólnotę z Nim. Jest ona dialogiem człowieka z Ojcem i każda rodzina powinna wypracować sobie własny styl modlitwy, która staje się podstawą późniejszego życia chrześcijańskiego dziecka.

Funkcja pasterska jest dopełnieniem powyższych dwóch funkcji. Realizacja tej funkcji przejawia się przez wzajemną miłość, która jest obrazem miłości Chrystusa do Ojca. Zadaniem rodziny jest kształtowanie miłości poprzez wzajemną postawę wobec siebie, wyrażającą się cierpliwością, troską, zwłaszcza o chorych i starszych. Rodzina żyjąca miłością do Boga i bliźniego powinna być skupiona przede wszystkim na innych, świadczyć bezinteresowną pomoc w duchu szacunku do drugiego człowieka. Widoczne jest to szczególnie w działalności charytatywnej dla ludzi ubogich i chorych, przez co daje świadectwo solidarności i miłości. Funkcja pasterska przejawia się również w dążeniu do świętości życia. Pielęgnowanie miłości w domu wymaga pracy nad sobą wszystkich członków rodziny. Poprzez chrześcijański styl życia rodzina ukazuje wyznawane wartości, budując w ten sposób cywilizację miłości. Całe życie przepełnione jest dążeniem do świętości, bezinteresowną miłością i pokonywaniem słabości. Realizując trzy powyższe funkcje, rodzina staje się urzeczywistnieniem Kościoła. W ten sposób rodzina pozostaje we wspólnocie z parafią, diecezją, Kościołem, przez co przyczynia się do jego rozwoju i wzrostu³⁴.

b. Szkoła

Szkoła stanowi społeczną pomoc świadczoną rodzinie i wychowankom w procesie wychowawczym. Podstawowe założenia sformułował II Sobór Watykański: „Wszyscy ludzie jakiegokolwiek rasy, stanu i wieku mają, jako ciesząc się godnością osoby, nienaruszalne prawo do wychowania odpowiadającego ich własnemu celowi, dostosowanego do właściwości wrodzonych, różnicy płci, kultury i ojczystej tradycji, a równocześnie nastawionego na braterskie z innymi narodami współzycie dla wspierania prawdziwej jedności i pokoju na ziemi. Prawdziwe zaś wychowanie zdąża do kształtowania osoby ludzkiej w kierunku jej celu ostatecznego, a równocześnie dobra społeczności, których człowiek jest członkiem i w których obowiązkach, gdy dorośnie, będzie brał udział (*Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim*, nr 1).

Osoba w procesie wychowania jest jego podmiotem i przedmiotem, widzianym w relacji do Boga i wspólnoty. W świetle zasad personalizmu podmiot góruje nad rzeczą, osoba nad społeczeństwem, w którym oświata pomaga osiągnąć integralny rozwój człowieka. Celem wychowania jest pełny rozwój osobowości człowieka przez stymulowanie jego potencjału i wykorzenie złych

³⁴ M. FIAŁKOWSKI, *Rodzina Kościołem domowym*, w: R. KAMIŃSKI (red.), *Teologia pastoralna*, t. 1, Lublin 2000, s. 171-176.

skłonności. Wychowanie integralne zmierza do pełnego rozwoju osobowości, nadaje znaczenie życiu i przenika do sfery uczuć i woli, kształtuje przekonania, zachowania i decyzje etyczne, społeczne, kulturowe. Ogólnie rzecz biorąc, wychowanie służy zatem „uczłowieczeniu” człowieka. Każdy człowiek jest przedmiotem wychowania, w aspekcie indywidualnym i społecznym, cielesno-duchowym, nieustannie wzrastającym w sferze przyrodzonej i nadprzyrodzonej.

Wychowawca kształtuje człowieka, aby ten osiągnął cele społeczne, w duchu odpowiedzialności i panowania nad swoją własną wolnością, kierując się w stronę dobra. Ponadto pomaga odkryć młodemu człowiekowi jego możliwości i to, jak powinien on odpowiedzieć na własne powołanie, umacnia jego wolę i pomaga w dokonywaniu wyborów opartych na prawdzie, wolności, dobru i ofiarności. W wychowaniu należy podkreślić aspekt podmiotowy, czyli dobór takich metod wychowawczych, aby móc w pełni stymulować wychowanika do osiągania dojrzałości religijnej. Wychowawca powinien trzymać się specyficznej drogi pedagogicznej, która zarazem kształtuje dynamikę rozwoju ludzkich sprawności, ale uczy również udzielania swobodnej odpowiedzi na podjęte zadania. Przez dobór treści programowych wychowawca powinien przekazać swoim uczniom najważniejszą prawdę i wiedzę religijną, a także ukazywać powiązania między kulturą a wiarą³⁵.

Dlatego też proces socjalizacji religijnej realizuje się w szkole, dzięki wprowadzeniu do systemu szkolnictwa katechezy ogólnej. Katecheza powinna przyczyniać się do ugruntowania wiedzy religijnej oraz przeżywania Kościoła jako wspólnoty opartej na fundamencie wiary w Boga. Celem katechezy jest zatem pogłębienie świadomości i osiągnięcie dojrzałości religijnej. Dlatego szkoła w sposób pośredni stwarza możliwości przekazu wartości chrześcijańskich swoim wychowankom³⁶. Stąd „katecheza jest wychowywaniem w wierze dzieci, młodzieży i dorosłych; obejmuje przede wszystkim wyjaśnianie nauki chrześcijańskiej, podawane na ogół w sposób systematyczny i całościowy w celu wprowadzenia wierzących w pełnię życia chrześcijańskiego” (CT 18).

Nauczanie katechetyczne ma wyraźny cel wychowawczy, sama jej strona dydaktyczna nie wystarczy, aby wprowadzić uczniów w Tajemnicę Chrystusa. Dlatego też również w szkole realizowane są funkcje: nauczycielska, kapłańska i pasterska, które są przedłużeniem misji Kościoła. Przedmiotem katechezy jest wychowanie do kultury bycia, rozwoju fizycznego, intelektualnego, uczuciowo-emocjonalnego, moralnego, duchowego i społecznego. Głównym celem katechezy jest spotkanie z Chrystusem, poznanie Jego Ewangelii oraz tajemnicy miłości, a wychowanie z tego zjednoczenia czerpie swoją siłę. Cele te mają odniesienie do rozwoju religijności wychowanika. Poznanie prawdy o Bogu wymaga indywidualnego ustosunkowania się do Niego, przez co dokonuje się

³⁵ Por. W. IREK, *Spoleczność...*, dz. cyt., s. 113-149.

³⁶ K. ŚWIĘĆ, *Socjalizacja religijna*, art. cyt., s. 806.

formacja sumienia i rozwój moralny. Prowadzi to do wyrażania własnej religijności na zewnątrz przez udział w liturgii, korzystanie z sakramentów, modlitwę.

W procesie wychowania duże znaczenie ma postawa religijna katechety, która musi wypływać z otwarcia się na Ducha Świętego, a także pogłębionej modlitwy i życzliwości, które wspomagają proces wychowania religijnego. Wychowawcza rola katechezy objawia się w szkole ze względu na wyznawane wartości, które mają funkcję integrującą w wierze całą społeczność. Ponadto katecheza sięga również poza szkołę, gdyż prowadzi wychowanków do kościoła. Przeżywanie liturgii, działanie we wspólnocie parafialnej, współpraca z rodzicami – to okazje do nawiązania pozytywnej więzi katechety z wychowankami. Twórcze wychowanie wynika z otwartości na kontakty indywidualne z uczniem, które służą otwarciu dzieci i zaangażowaniu w życie religijne³⁷.

c. Parafia

Parafia to wspólnota złożona z członków Ludu Bożego, włączonych do wspólnoty Kościoła na mocy chrztu, którzy należą do niej dzięki zamieszkiwaniu na danym terenie. Przedmiotem działalności Kościoła są wszyscy członkowie wspólnoty Chrystusowej. Jeśli Kościół i jego działalność zbawcza są przedmiotem teologii pastoralnej, to jego podstawowe funkcje są elementami koncepcji teologii pastoralnej³⁸. Funkcja nauczycielska związana jest z przepowiadaniem słowa Bożego, które obejmuje całość kościelnego nauczania, czyli refleksję teologiczną nad zbawczym pośrednictwem Kościoła, które opiera się na przekonaniu o ważności słowa w planie Bożego zbawienia. Przepowiadanie Kościoła stanowi ważny etap samoudzielania się Boga człowiekowi³⁹. Nauczycielska funkcja Kościoła stanowi istotę kapłaństwa Chrystusowego. Właściwym celem tej działalności jest budowanie wspólnoty kościelnej, która jest kontynuacją misji Chrystusa. Ewangelizacja skierowana jest do osób niewierzących (działalność misyjna) lub w celu pogłębiania wiary chrześcijan. Wychowanie do wiary, które zmierza do kształtowania dojrzałych chrześcijan, a także świadectwo wiary w codziennym życiu są podstawą nauczania Kościoła. Kościół, jako instytucja wychowująca, pomaga człowiekowi w integralnym rozwoju, zdobywaniu wiedzy, a także we wzrastaniu w wolności i odpowiedzialności. Dokonuje się przez to ewangelizacja konkretnej osoby, która jest procesem personalistycznym i społeczno-kulturowym. W procesie nauczania Kościoła niezwykle istotne są następujące elementy: nawiązanie dialogu z wiernymi, ewangelizacja indywidualna („od osoby do osoby”), a także przepowiadanie kerygmaticzne, homiletyczne i katechetyczne. Kerygmat, czyli pierwsze głoszenie Chrystusa, rodzi wiarę i wprowadza w tajemnicę miłości. Homilia wyjaśnia Pismo Święte,

³⁷ R. BEDNARCZYK, *O wychowaniu i katechezie w obecnej szkole*, Katecheta (2006)12, s. 9-11.

³⁸ R. KAMIŃSKI, *Wprowadzenie do teologii pastoralnej*, Lublin 1972, s. 88-92.

³⁹ G. SIWEK, *Przepowiadanie słowa Bożego*, w: R. KAMIŃSKI, W. PRZYGODA, M. FIAŁKOWSKI (red.), *Leksykon teologii pastoralnej*, dz. cyt., s. 696-702.

zachęca do rozwijania wiary, praktykowania miłości. Natomiast katecheza doprowadza człowieka do dojrzałości wiary i pogłębienia nauki Chrystusa⁴⁰.

Poza przepowiadaniem słowa Bożego spotkanie człowieka z Bogiem dokonuje się także poprzez liturgię, która jest odpowiedzią i oddaniem się Bogu. Działalność liturgiczna jest zatem formą komunikowania się z Bogiem, a także wyrazem tęsknoty za Nim. W czasie liturgii Bóg zwraca się do wspólnoty i jej się udziela, przez co liturgia ma charakter daru. Ludzie wierzący natomiast mają zadanie otworzyć się na samoudzielenie i samooddanie się Boga, a także składać dziękczynienie i wznosić hymny pochwalne. W ten sposób zbawczy czyn Boga i odpowiedź wyrażona Mu w kulcie przenikają się wzajemnie. Natomiast liturgia socjalizująca i integrująca powoduje powstawanie więzów, które wiążą ludzi w Bogu.

Szczytem liturgii jest Eucharystia, która jest celem innych sakramentów, kościelnych posług i dzieł apostołskich, ale również źródłem miłości braterskiej i zjednoczenia wiernych. W odnowie liturgicznej niezwykle istotne jest ciągłe wzrastanie w wierze, a także aktywne uczestnictwo w praktykach religijnych. Dzięki temu wierni wychowują się w wierze i życiu chrześcijańskim, mogą także stworzyć autentyczną i jednoczącą wspólnotę duchową⁴¹.

W parafii, ognisku życia chrześcijańskiego, autentyczność wiary i liturgii przejawia się w funkcji pasterskiej. Na podłożu liturgii i przepowiadania słowa Bożego powinno powstawać autentyczne braterstwo wiernych. Szczególnie przez obchód Uczty Pańskiej cała parafia jednoczy się w braterskiej miłości, zdolnej do pomocy innym w potrzebie i ucisku. Ponadto Kościół troszczy się o pokój, sprawiedliwość, rozwój narodów, a także o przekazywanie tej troski innym wspólnotom. Pasterska działalność parafii realizuje aktualne potrzeby ludziom dzięki różnym formom duszpasterstwa i apostołatu, a także w dziełach charytatywnych. Wykonywanie funkcji pasterskiej opiera się na ideale Chrystusa, który stał się przykładem miłości służebnej, oddającej się ludziom. Ponadto ważne jest apostołskie nastawienie parafian, wrażliwość i troska o urzeczywistnianie się Kościoła. Wyrazem tego jest troska o dobro duchowe i materialne współwyznawców w parafii. Oddziaływaniami wspólnototwórczymi są również rozwijane charyzmaty: gościnności, służby ofiarnej, budowania innych, słuchania bliźniego. Przez to każdy wierny rozwija się i przemienia wewnętrznie na przyjęcie Chrystusa i osiągnięcie dojrzałej wiary⁴².

⁴⁰ B. DROŻDŻ, *Wychowawcza funkcja Kościoła w społeczeństwie pluralistycznym*, Legnica 1997, s. 121-137.

⁴¹ R. KAMIŃSKI, *Parafia miejscem realizacji duszpasterstwa*, w: R. KAMIŃSKI (red.), *Teologia pastoralna*, t. 2, Lublin 2002, s. 60-64.

⁴² Tenże, *Działalność zbawcza Kościoła w teorii i praktyce pastoralnej*, Lublin 2007, s. 187-188.

ZAKOŃCZENIE

Człowiek przychodzi na świat i ma do wypełnienia własną misję, swoje powołanie. Najpierw rodzi się w konkretnej rodzinie, która jest niejako całym naszym światem, jedynym znanym otoczeniem. Od rodziny zatem zależy to, w jaki sposób zostaniemy ukształtowani, jakie wartości i normy zostaną nam przekazane. Dlatego tak istotna jest kwestia dobrych i zdrowych relacji w rodzinie, zarówno między małżonkami, jak i między rodzicami i dziećmi. To rodzice są dla dzieci pierwszymi wzorcami do naśladowania, uczą odróżniać dobro od zła, przekazują podstawowe wartości: miłość, dobro i prawdę. Ponadto chrześcijańscy rodzice jako pierwsi wprowadzają dziecko w sferę wiary. Rodzina określana jest jako domowy Kościół, który kształtuje dojrzałość dziecka poprzez świadectwo wiary. Rodzice przynoszą dziecko do kościoła, prosząc o udzielenie sakramentu chrztu, a później o kolejne sakramenty, wprowadzając w ten sposób dziecko we wspólnotę ludzi wierzących. Uczą dziecko zachowań religijnych, które prowadzą do podejmowania decyzji zgodnych z wartościami religijnymi. Wychowanie do wartości duchowych, moralnych i religijnych staje się dobrym podłożem dla późniejszej edukacji dziecka. Możemy więc powiedzieć, że Kościół domowy prowadzi człowieka nie tylko do wspólnoty świeckiej, ale również nadprzyrodzonej.

W pewnym wieku następuje kolejny etap w życiu człowieka. Drugim po rodzinie miejscem uspołecznienia jest szkoła. Proces socjalizacji religijnej realizuje się w szkole, dzięki wprowadzeniu katechezy ogólnej. Celem katechezy jest pogłębienie świadomości i osiągnięcie dojrzałości religijnej. To właśnie katecheta jest osobą, która kształtuje człowieka, aby ten osiągnął cele społeczne, w duchu odpowiedzialności i wolności, kierując się w stronę dobra. Pomaga również odkryć młodemu człowiekowi jego możliwości, a także dokonywać wyborów opartych na prawdzie, wolności, dobru i ofiarności. Rodzina i szkoła przez wiele lat kształtują dojrzałość człowieka. Dlatego pierwsze lata życia sprowadzają się do przekazywania wzorców najpierw przez rodziców, a później przez katechetów.

Oprócz tego ważnym źródłem wzorców religijnych jest otoczenie społeczne. Młody człowiek może przez różne działania we wspólnotach religijnych rozwijać wiarę i pielęgnować płynące z niej wartości. Dlatego tak ważne jest funkcjonowanie w odpowiednim środowisku społecznym, które motywuje do rozwoju religijności, a nie wpływa na jej degradację.

Wychowanie w wierze należy również do Kościoła, który przez swoje zbawcze pośrednictwo realizuje Boży plan zbawienia. Stąd właściwym celem działalności Kościoła jest przepowiadanie Ewangelii i budowanie wspólnoty kościelnej, które są kontynuacją misji Chrystusa. Kościół jest środowiskiem wychowującym, które pomaga człowiekowi w integralnym rozwoju, w zdobywaniu wiedzy, a także we wzrastaniu w wolności i w odpowiedzialności.

W prawidłowym wychowaniu człowieka, które zmierza do osiągnięcia dojrzałości religijnej, istotne jest współdziałanie tych środowisk wychowawczych. Wychowanie od najmłodszych lat powinno być ukształtowane przez wzajemne przenikanie się wartości i zadań płynących z tych przestrzeni. Współdziałanie jest na tyle istotne, że aby mogła zaistnieć żywa i autentyczna wiara, musi istnieć ku temu dobrze przygotowane i odpowiednie podłoże.

ZUSAMMENFASSUNG

Gesellschaftliche Implikationen bei der Bildung der Geistlichkeit

Das Erreichen der psychischen Reife des Menschen hängt mit Entwicklungsprozessen zusammen, die intellektuelle, emotionale, soziale und religiöse Sphäre umfassen.

Dieser Artikel präsentiert den Prozess der Geistlichkeitsbildung im Zusammenhang mit der Erziehung und der Selbsterziehung.

Hier wurde auf die Bedeutung und den Wert solcher grundsätzlichen Erziehungsmilieus, wie Familie, Schule und Kirche aufmerksam gemacht.

Nach der Benennung von Eigenschaften und Ebenen der integralen Entwicklung, und nach der Präsentation des Menschlichkeitsideals in der personalistischen Philosophie, mit der sich katholischer Gedanke identifiziert, wurden hier Kriterien (psychische und gesellschaftliche) für eine reife Persönlichkeit dargestellt, die zu einer reifen Geistlichkeit führen.

Bei der richtigen Menschenerziehung ist einstimmige Zusammenwirkung von Erziehungsmilieus, sowohl der natürlichen, wie Familie und Gesellschaft, als auch des übernatürlichen, wie die Kirche von großer Bedeutung.

Thum. ks. Waldemar Irek

Słowa kluczowe / key words:

dojrzałość osobowa, religijność, wychowanie, rodzina, szkoła, Kościół.
personal maturity, religiousness, education, family, school, Church

O. KAZIMIERZ LIJKA OMI

WIEŃCE I KORONY W LITURGII SAKRAMENTU MAŁŻEŃSTWA KOŚCIOŁA BIZANTYJSKIEGO I ŁACIŃSKIEGO

We *Wstępie* do pierwszego typicznego wydania posoborowych obrzędów sakramentu małżeństwa zanotowano, że po przekazaniu obrączek może się odbyć nałożenie małżonce wieńca lub welonu, stosownie do miejscowych zwyczajów¹. W drugim wydaniu tychże obrzędów z 1990 roku zachowano możliwość nałożenia wieńca nowej małżonce². W rytuale sakramentu małżeństwa w języku polskim nie skorzystano z tej możliwości, taki obrzęd znalazł się natomiast w drugim wydaniu rytuału w języku włoskim³.

Nakładanie wieńców przy zawieraniu małżeństwa ma swoje korzenie w przedchrześcijańskiej starożytności, w czasach patrystycznych, rozwija się zaś w Kościołach wschodnich. Jest to jeden z licznych przykładów asymilacji kultury prowadzącej „do pełnej odbudowy przymierza z Mądrością Bożą, którą jest sam Chrystus”⁴. Wspólne elementy zawarte w liturgii sakramentu małżeństwa różnych Kościołów mają duże znaczenie na polu ekumenicznym, stąd też stanowią zachętę do głębszego ich poznania.

¹ *Rituale Romanum ex Decreto sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum. Ordo celebrandi matrimonium*, editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis 15(1969), s. 9; por. *Obrzędy sakramentu małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, nr 15, Katowice 1986, s. 14.

² P. SORCI, *La velazione e l'incoronazione*, Rivista Liturgica [dalej: RiL] 6(2004), s. 1051; por. *Obrzędy sakramentu małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, nr 41, Katowice 1996, s. 23.

³ *Rituale Romano riformato a norma dei decreti del Concilio Vaticano II promulgato da Papa Paolo VI e riveduto da Papa Giovanni Paolo II. Rito del matrimonio*, nr 78, Roma 2004, s. 47.

⁴ JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostolska *O zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym „Familiaris consortio”*, nr 10, Rzym 1981.

I. GENEZA I ROZWÓJ WIĘNCZENIA W PIERWOTNYM KOŚCIELE

Wieniec zrobiony z kwiatów albo liści i korona wykonana ze szlachetnego metalu określane są w języku greckim i łacińskim tym samym terminem: *stephanos* i *corona*⁵. Starożytni Grecy i Rzymianie przyozdabiali sobie głowy opaską z materiału, zwaną diademem, lub wieńcem splecionym z kwiatów czy liściastych gałązek. W środowiskach pogańskich wieńcowi przypisywano znaczenie magiczne. Wierzono, że udziela on swych świeżych sił ludziom i zapewnia im błogosławieństwo, pomyślność i ochronę przed nieszczęściem, wpływem czarów i złych duchów. Z biegiem czasu wieniec stał się symbolem poświęcenia bóstwu i znakiem czystości kultowej. W starożytnym Rzymie głowę panny młodej przyozdabiano płomienistopomarańczowym lub purpurowym welonem, zwanym *flammeum*, a na welon wkładano wieniec z mirtu i kwiatów⁶. U Greków w epoce klasycznej nie tylko głowy młodej pary, ale i głowy uczestników zaślubin były ozdobione wieńcami. Na ogół były to wieńce z gałązek mirtu, rzadziej z innych roślin, a niekiedy były wykonane z metalu⁷. Wieniec miał chronić małżonków od złych przygód, a uczestników wesela od niestrawności i przepicia⁸.

Pismo Święte mówi o wieńcach i koronach w różnym kontekście. Oznaczają one poświęcenie się Bogu króla albo najwyższego kapłana, a także symbolizują chwałę, zwycięstwo, hołd, wesołą zabawę, nagrodę, władzę⁹. Dwie starotestamentowe perykopy zawierają aluzję do wieńców ślubnych. Izajasz pisze o swojej radości w Panu z powodu przyodziania w szaty zbawienia i okrycia płaszczem sprawiedliwości, jak oblubieńca, który wkłada wieniec (Iz 61,10). Autor Pieśni nad Pieśniami wspomina Salomona, który został ukoronowany przez matkę w dniu jego zaślubin (Pnp 3,11). W późniejszym okresie podczas pochodu w świetle lamp nowożeńcy mieli na głowie korony wykonane z materiału, z różnymi ozdobami, lub wieńce z mirtu¹⁰. Mirt u starożytnych Żydów symbolizował pokój, dobrobyt, szczęście małżeńskie, liczne potomstwo, radość, wieczne przymierze z Bogiem, chwałę Bożą (por. Iz 55,13; Za 1,8-14)¹¹. Przy zawieraniu małżeństwa w środowisku

⁵ D. FORSTNER, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990, s. 435.

⁶ Por. E. SCHILLEBEECKX, *Il matrimonio. Realtà terrena e mistero di salvezza*, Roma 1971, s. 280-281; F. MAŁACZYŃSKI, *Obrzędy sakramentu małżeństwa w rozwoju historycznym*, Ruch Biblijny i Liturgiczny [dalej: RBL] 14(1961)1-2, s. 53.

⁷ K. RITZER, *Le mariage dans les Églises chrétiennes du I^{er} au XI^e siècle*, Paris 1970, s. 65; K. BAUS, *Der Kranz in Antike und Christentum. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung Tertulians*, Bonn 1940, s. 29-98.

⁸ W. KOPALIŃSKI, *Słownik symboli*, Warszawa 1990, s. 458.

⁹ Por. D. FORSTNER, *Świat symboliki...*, dz. cyt., s. 437-438; X. LÉON-DUFOUR, *Słownik Nowego Testamentu*, Poznań 1981, s. 347.

¹⁰ P. DACQUINO, *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*, Torino 1984, s. 21 i 31.

¹¹ W. KOPALIŃSKI, *Słownik symboli*, dz. cyt., s. 228.

judaizmu rabinicznego pan młody i panna młoda mieli na głowie wieńce¹². Miały one wydźwięk radosny. Podczas wojny Wespazjana (66-73) rabini zabronili noszenia wieńca przez małżonka, po wojnie zaś zakończonej w roku 117 taki zakaz wydano w odniesieniu do małżonki. Zakazy te nie były jednak powszechnie respektowane¹³.

Perykopy Nowego Testamentu najczęściej mówią o wieńcach stanowiących nagrodę i atrybut życia wiecznego, nigdy jednak nie łączą ich z zaślubinami. Chrystusowi w czasie męki żołnierze włożyli na głowę wieniec z ciernia, by wykpić Jego władzę królewską (Mt 27,29).

Chrześcijanie dwóch pierwszych wieków byli przeciwni wkładaniu nowożeńców wieńców na głowy¹⁴. Tego zwyczaju u chrześcijan nie zna Justyn ani Minucjusz Feliks¹⁵. Przyjmuje się on w III wieku¹⁶, mimo zdecydowanego sprzeciwu Tertuliana, który poświęca tej kwestii jeden ze swoich traktatów¹⁷. Pyta on: „Ale jaki sens mają kwiaty na głowie, jakie wrażenie sprawia wieniec, jeśli nie wyłącznie więzów, gdy nie widać ich koloru, nie dociera zapach i nie można podziwiać ich delikatności?”. Uważa zaś, że umieszczenie kwiatów na głowie „jest tak sprzeczne z naturą, jak próba jedzenia uchem i słuchania nosem”¹⁸. Jest to dla niego czyn haniebny i świętokradczy przeciw Bogu. Tradycja zdobienia głowy wieńcem została wprowadzona przez tych i rozpowszechniona na cześć tych, których świat uważał za bogów. Praktyka wieńców została wprowadzona przez demony, które działały przez bożków¹⁹. Również nakładanie wieńców zmarłym Tertulian uznaje za akt bałwochwalstwa²⁰. Stwierdza też wyraźnie, że małżonkowie w czasie zaślubin zakładają wieńce, i równocześnie odradza zawierania małżeństw z poganami, którzy mogą doprowadzić do bałwochwalstwa²¹. Wkładanie wieńców nie zgadza się z chrześcijańską nauką, gdyż są one obce, bezbożne, niegodziwe i zostały odrzucone w przysiędze składanej przy chrzcie²². Głową mężczyzny jest Chrystus (1 Kor 11,3) i dlatego jego głowa nie powinna nosić nakrycia; natomiast kobieta nie powinna pokazywać się z odkrytą głową (1 Kor 11,10), ale nie powinna również nakładać wieńca, bo jest on u niej

¹² K. RITZER, *Le mariage...*, dz. cyt., s. 60.

¹³ Tamże, s. 62; S.Ph. De Vries w dosyć szczegółowym opisie współczesnych obrzędów małżeńskich u Żydów o wieńcach nie wspomina, zob. S.PH. DE VRIES, *Obrzędy i symbole Żydów*, Kraków 1999, s. 293-317.

¹⁴ W. SCHENK, *Liturgia sakramentów świętych*, cz. 2, Lublin 1964, s. 126.

¹⁵ H. LECLERCQ, *Mariage*, w: *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. 10, Paris 1932, kol. 1889-1890.

¹⁶ Tamże, kol. 1890.

¹⁷ TERTULIAN, *O wieńcu*, w: *Wybór pism*, t. 3, tłum. T. Skibiński, Pisma Starożytności, Warszawa 2007, s. 107-124.

¹⁸ Tamże, 5,4, s. 112.

¹⁹ Tamże, 7,7-9, s. 114.

²⁰ Tamże, 10,2, s. 116.

²¹ Tamże, 13,4, s. 122.

²² Tamże, 13,7, s. 122.

„formą uwodzenia, znakiem wielkiej rozwiązłości, ostatecznym zaprzeczeniem wstydlivosti, rozbudzaniem podniety”²³. Autor traktatu nawiązuje do cierniowego wieńca Chrystusa, który pozostaje w sprzeczności z wieńcami z wawrzynu, mirtu, oliwnych gałązek, róż, białych i czerwonych lilii, fiołków, z drogich kamieni i złota²⁴. Radzi, by zachować głowę nieskałaną i walczyć o wieniec życia, który – wedle słów Apostoła – stanie się nagrodą za wierność do śmierci (Ap 2,10)²⁵.

Podobnie negatywne podejście do wkładania wieńców na głowę ma Klemens Aleksandryjski. Zauważa on, że wieńce towarzyszą przyjemnościom i nadużywaniu wina i dlatego ludzie mądrzy nie powinni pleść wianków z kwiatów zerwanych na „nietkniętej łące”, przynosić ich do domów i wkładać na „czuprynę” dla przyjemności²⁶. Wieńcem kobiety jest mężczyzna, wieńcem zaś mężczyzny jest małżeństwo, a dzieci są kwiatami ich małżeńskiego związku, które „boski Rolnik” dokładnie zbiera z cielesnych łąk²⁷. Wieńce są zakazane dla tych, którzy są prowadzeni przez Logos, ponieważ są poświęcone bożkom²⁸. Nie może zatem w jakikolwiek sposób wchodzić w kontakt z demonami i nosić wieńca na sposób bożków ten, kto jest obrazem żyjącego Boga, ponieważ piękny wieniec nieśmiertelności jest zarezerwowany dla tego, kto postępuje dobrze²⁹.

W Kościele wschodnim od IV wieku podejście do ślubnych wieńców staje się pozytywne i zaczyna się je stosować jako uświęcający symbol. Grzegorz z Nazjanzu pisze do swojego przyjaciela Euzebiusza życzenia ślubne, w których nawiązuje do weselnych wieńców: „Ojciec niech pannę uwieńczy, jak sobie życzył [...], do ojców należą wieńce, do nas zaś modlitwy”³⁰. Wydaje się, że Grzegorz nie był przychylny nakładaniu wieńców nowożeńcom przez kapłanów³¹. Wieńczenie przez biskupów i prezbiterów na Wschodzie zaczęto najpierw praktykować w Cezarei Kapadockiej, w mieście leżącym wówczas na terenie Armenii, potem zwyczaj ten przeszedł do Kościoła w Grecji³². W tym okresie (IV w.) w Armenii znane jest już błogosławienie weselnych wieńców przez kapłana. Jan Chryzostom w homilii wyjaśnia znaczenie nakładania ich: „Dlatego państwu młodym nakłada się na głowę wieńce, symbol zwycięstwa, że niezwyciężeni idą do łożnicy i nie ulegli rozkoszy. Jeśli zaś

²³ Tamże, 14,2, s. 123.

²⁴ Tamże, 14,4, s. 123.

²⁵ Por. tamże, 15,1, s. 124.

²⁶ KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *Paedagogus*, II, 8, 70,1-2, Sources Chrétiennes 108, s. 138.

²⁷ Tamże, II, 8, 71,1, s. 140.

²⁸ Tamże, II, 8, 72,2, s. 142-144.

²⁹ Tamże, II, 8, 73,2, s. 144.

³⁰ GRZEGORZ Z NAZJANZU, *List 231*, w: *Listy*, tłum. J. Stahr, Pisma Ojców Kościoła 15, Poznań 1933, s. 279.

³¹ E. SCHILLEBEECKX, *Il matrimonio...*, dz. cyt., s. 399, przyp. 6.

³² K. RITZER, *Le mariage...*, dz. cyt., s. 135; por. J. ÉVENOU, *Le mariage*, w: A.G. MARTI-MORT, *L'Église en prière*, t. 3: *Les sacrements*, Paris 1984, s. 209.

młodzieniec, ujęty rozkoszą, odda się nierządnicom, dlaczego ma jeszcze na głowie nosić wieniec, skoro został zwyciężony?”³³. Wynika z tego, że tylko ci młodzi, którzy zachowali czystość przedmałżeńską, mają prawo do noszenia wieńców w czasie ślubnych obrzędów. Chryzostom w swoich pismach nie mówi jasno, kto ma nakładać nowożeńcom wieniec. Być może kwestia ta nie była wówczas jeszcze wyraźnie określona. Przyjmuje się, że w Konstantynopolu praktyka nakładania wieńców na głowę nowożeńców przez przedstawicieli Kościoła staje się powszechna dopiero pod koniec VI wieku³⁴.

W Rzymie i w Italii w okresie patrystycznym brakuje świadectw o nakładaniu wieńców podczas chrześcijańskich zaślubin. Papież Syrycjusz, Ambroży i Paulin z Noli wspominają w swoich pismach o welacji³⁵ i błogosławieństwie, nic jednak nie mówią o wieńcach³⁶. Sakramentarze rzymskie (leoniański i gregoriański) nawiązują tylko do welacji. Podobnie łacińskie rytuały z okresu IV-VIII wieku, zawierające obrzędy i przepisy związane z błogosławieństwem małżeństwa, milczą co do wieńców³⁷. Tymczasem koronowanie małżonków na chrześcijańskim Wschodzie jest niemal powszechne.

II. OBRZĘD ŚLUBNEGO KORONOWANIA W KOŚCIELE BIZANTYJSKIM

Praktyka nakładania wieńców, a później koron na głowy nowożeńców istnieje w Kościele bizantyjskim od IV wieku³⁸. Koronowanie przyjęły wszystkie Kościoły wschodnie oprócz Kościoła malabarskiego. Liturgia sakramentu małżeństwa we wszystkich tych Kościołach ma liczne cechy wspólne, ale też niektóre cechy specyficzne dla każdego z nich³⁹.

Obrzędy małżeństwa w rycie bizantyjskim, pochodzące z różnych okresów, ukazują rozbudowaną eucharologię, w której zauważa się jednak znaczną ilość powtórzeń. W naszym studium skupimy się na *Euchologionach* z 1730 i 1873 roku⁴⁰. W pierwszym z nich są odniesienia do kilku rękopisów, wśród

³³ JAN ZŁOTOUSTY, *Na I List do Tymoteusza, Homilia IX, 2*, w: *Homilie na Listy Pasterskie św. Pawła i na List do Filemona*, tłum. T. Sinko, Kraków 1949, s. 99-100.

³⁴ K. RITZER, *Le mariage...*, dz. cyt., s. 136.

³⁵ „Welacja” oznacza obrzęd przyjęty w Kościele zachodnim w IV wieku. Występował on podczas Eucharystii, po modlitwie *Ojcze nasz* i związany był z udzieleniem przez kapłana błogosławieństwa nowożeńcom, którzy klękali przed nim, a nad ich głowami osoby asystujące rozciągały biały welon. Kapłan wyciągał nad nimi ręce i odmawiał modlitwę.

³⁶ Tamże, s. 224; por. E. SCHILLEBEECKX, *Il matrimonio...*, dz. cyt., s. 302.

³⁷ L. CROCIANI, *Rituali nuziali del mondo latino occidentale*, Siena 2001, s. 145-183.

³⁸ Por. J. ÉVENOU, *Le mariage...*, dz. cyt., s. 209.

³⁹ Por. H. DENZINGER, *Ritus Orientalium, Coptorum, Syrorum et Armenorum in administrandis sacramentis*, t. 2, Wirceburgi 1864, s. 363-482; A. RAES, *Le mariage. Sa célébration et sa spiritualité dans les Églises d'Orient*, Chevetogne 1959.

⁴⁰ J. GOAR, *Euchologion sive Rituale Graecorum*, Venezia 1730 (Graz 1960, s. 310-320); H. PAPROCKI (tłum.), *Obrzędy sakramentu małżeństwa według tradycji Kościoła bizan-*

których jest słynny *Codex Barberini 336* z VIII wieku⁴¹. Ponadto nawiążemy do księgi *Mikron euchologion*, wydanej przez diakonię apostolską Kościoła Grecji w 1968 roku, oraz do tekstu obrzędów sakramentu małżeństwa przetłumaczonego z języka staro-cerkiewno-słowiańskiego⁴².

W Kościele bizantyjskim zawieranie małżeństwa do IX wieku łączono z Eucharystią⁴³. Na początku X wieku zaczęto zawierać je osobno. W liście św. Teodora Studyty (zm. 826) do św. Symeona znajduje się krótka modlitwa odmawiana przez biskupa lub prezbitera przed ludem podczas niedzielnej liturgii: „Ty sam, o Mistrzu, wyciągnij swą rękę ze swego świętego przybytku i zjednocz twego sługę i twoją służebnicę. Obdarz tych, których jednoczysz harmonią umysłów, ukoronuj ich, by stali się jednym ciałem. Uczyn ich małżeństwo czcigodnym; spraw, by ich łoże było nieskalane; daj, by ich wspólne życie było bez skazy”⁴⁴.

Cesarz Leon VI (zm. 912) wydał dekret, w którym ogłosił, że ważne jest tylko to małżeństwo, które pobłogosławi Kościół⁴⁵. W dobie obecnej grecki *Euchologion* i słowiański *Trebnik* wymagają, by małżeństwo zawierać „po Boskiej Liturgii”, ale w praktyce tego nakazu nigdy się nie realizuje⁴⁶.

Obrzęd koronowania (wieńczenia) może nastąpić bezpośrednio po zaręczynach albo po upływie kilku dni od zaręczyn⁴⁷. Gdy zaręczeni wybiorą pierwszy wariant, wówczas wchodzi do świątyni z zapalonymi świecami, przed nimi zaś idzie kapłan z kadzielnicą i śpiewa Psalm 128, a lud po każdym wersecie odpowiada: „Chwała Tobie, Boże nasz, chwała Tobie”. Następnie kapłan wygłasza pouczenie, po którym są pytania i przysięga⁴⁸. Przysięgę małżeńską dodano w *Trebniku* P. Mohyły z 1646 roku, co było wynikiem wpływów łacińskich. Po litanii śpiewanej przez diakona kapłan odma-

tyńskiego, *Vox Patrum* 8-9(1985), s. 345-363; *Euchologion to mega*, Roma 1873, w: A. RAES, *Le mariage...*, dz. cyt., s. 53-75.

⁴¹ F. VAN DE PAVERD, *Forme celebrative del matrimonio nella Chiese orientali*, w: *La celebrazione del matrimonio cristiano*, Bologna 1977, s. 14; G. BALDANZA, *Il rito del matrimonio nell'Euclologio Barberini 336. Analisi della sua visione teologica*, *Ephemerides Liturgicae* 93(1979), s. 316-351.

⁴² J. MEYENDORFF, *Małżeństwo w prawosławiu. Liturgia, teologia, życie*, Lublin 1995, s. 125-143.

⁴³ Tamże, s. 131.

⁴⁴ TEODOR STUDYTA, *Epistola I*, 22, *Patrologia Graeca* 99, s. 973; zob. J. MEYENDORFF, *Małżeństwo w prawosławiu...*, dz. cyt., s. 31-32; S. HRYCUNIAK, *Małżeństwo w Kościele prawosławnym*, *Rocznik Teologiczny ChAT* 21(1979)1, s. 74.

⁴⁵ A. DAIN, *Les Nouvelles de Léon VI*, Paris 1944, s. 294-297.

⁴⁶ J. MEYENDORFF, *Małżeństwo w prawosławiu...*, dz. cyt., s. 51.

⁴⁷ Por. A. RAES, *Le mariage...*, dz. cyt., s. 57; H. PAPROCKI (tłum.), *Obrzędy sakramentu małżeństwa...*, art. cyt., s. 350; *Mikron euchologion 1968*, w: F. VAN DE PAVERD, *Forme celebrative...*, dz. cyt., s. 56-57.

⁴⁸ H. PAPROCKI (tłum.), *Obrzędy sakramentu małżeństwa...*, art. cyt., s. 350-351. W *Codex Barberini 336* nie ma pytań, które występują w tradycji rosyjskiej; A. RAES, *Le mariage...*, dz. cyt., s. 57-58.

wia trzy modlitwy⁴⁹. Spotyka się je w podobnej wersji w innych Kościołach wschodnich. Każda z tych modlitw nawiązuje na początku do stworzenia Adama i Ewy.

Pierwsza modlitwa skierowana jest do Boga Stwórcy, który potrafi połączyć małżonków trwałymi więzami, tak jak uczynił to w przypadku Abrahama i Sary, Izaaka i Rebeki, Jakuba i Racheli, Józefa i Asenat, Zachariasza i Elżbiety. Podkreśla się w niej również płodność tychże małżeństw. Dalej wymienia się Maryję, z której narodził się Zbawiciel, a także nawiązuje się do zaślubin w Kanie Galilejskiej. Prośby zawarte w modlitwie dotyczą udzielenia zawierającym małżeństwo błogosławieństw obejmujących sprawy doczesne i wieczne, jak np. prośba o błogosławieństwo w dzieciach i o niewiedzący wieniec chwały (1 P 5,4).

W drugiej modlitwie kapłan zwraca się do Boga z prośbą, aby błogosławił nowym małżonkom, tak jak błogosławił małżeństwa wspomniane w pierwszej modlitwie, do których dodano pary małżeńskie Mojżesza i Sefory oraz Joachima i Anny. Ponadto celebrians prosi o zachowanie ich od wszelkiego zła, tak jak Bóg zachował Noego w arce, Jonasza we wnętrzu wielkiej ryby i trzech młodzieńców [w piecu ognistym]. Wspomina się tu również o św. Helenie, matce cesarza Konstantyna Wielkiego, która ok. 324 roku znalazła w Jerozolimie krzyż Chrystusa i z tego powodu doświadczyła radości. Właśnie o taką radość kapłan prosi dla nowożeńców. Do grupy starotestamentowych postaci dołączają w modlitwie Henoch, Sem i Eliasz. Wiadomo, że Bóg wziął do nieba Henocha i Eliasza, w przypadku zaś Sema dawniej krążyła legenda o jego wniebowzięciu⁵⁰. Bóg ma jeszcze pamiętać o małżonkach, jak pamiętał o czterdziestu męczennikach z Sebasty, utopionych w lodowatej wodzie, którym zesłał z niebios korony jako nagrodę za dzielną walkę o wiarę, aż do oddania życia. Końcowe prośby obejmują rodziców nowożeńców, gości weselnych, raz jeszcze nowych małżonków, ich potomstwo oraz dobra i dzieła doczesne.

W obydwu modlitwach ciekawa wydaje się konkluzja: „Oddajemy chwałę Tobie z Przedwiecznym Twoim Ojcem i Najświętszym, Dobrym i Życiodajnym Twoim Duchem, teraz i zawsze, i na wieki wieków”, oraz: „Z Tobą bowiem jest chwała, panowanie, cześć i uwielbienie oraz z Przedwiecznym Twoim Ojcem i Życiodajnym Twoim Duchem, teraz i zawsze, i na wieki wieków”⁵¹. Jest ona wyrażona w formie doksológii i wskazuje, że Bogiem, do którego zwracał się kapłan w inwokacji, anamniezie i prośbach jest Chrystus, który pozostaje złączony z Ojcem i Duchem Świętym.

⁴⁹ H. PAPROCKI (tłum.), *Obrzędy sakramentu małżeństwa...*, art. cyt., s. 353-356. W *Codex Barberini 336* pierwsza modlitwa występuje w wersji krótszej, drugiej modlitwy nie ma. Pojawia się ona w *Codex Porfirii* z X w.; A. RAES, *Le mariage...*, dz. cyt., s. 59-62.

⁵⁰ A. RAES, *Le mariage...*, dz. cyt., s. 52.

⁵¹ H. PAPROCKI (tłum.), *Obrzędy sakramentu małżeństwa...*, art. cyt., s. 354 i 355.

Trzecia modlitwa poprzedzająca koronowanie jest stosunkowo krótka i skierowana do Boga: „Święty Boże, który z prochu uczyniłeś człowieka, a z jego żebra utworzyłeś niewiastę, dołączając mu ją do pomocy, bo tak się spodobało Twojej wielkości, żeby człowiek nie był samotny na ziemi. Teraz Ty sam, Władco, wyciągnij swą rękę ze świętego przybytku Twego i połącz sługę Twego N. i służebnicę Twoją N., ponieważ przez Ciebie żona łączy się z mężem. Połącz ich w jednomyślności, ukoronuj ich w jedno ciało, daj im owoc łona i pożytek z potomstwa. Twoje bowiem jest panowanie, Twoje królestwo, moc i chwała, Ojca i Syna, i Świętego Ducha, teraz i zawsze, i na wieki wieków”⁵².

Cechą wspólną trzech modlitw jest anamneza przywołująca pierwszych rodziców, prośba za nowożeńców i ich potomstwo, nawiązanie do koron i trynitarna konkluzja o charakterze doksolologicznym.

Po modlitwie kapłan bierze korony i nakłada je – najpierw panu młodemu, mówiąc: „Koronowany jest sługa Boży N., dla służebnicy Bożej N., w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego”⁵³. Podobna formuła towarzyszy koronowaniu małżonki. Zauważa się w niej personifikację koron. Użyta tutaj strona bierna jest charakterystyczna dla formuł sakramentalnych liturgii bizantyjskiej⁵⁴. Zastosowanie określeń „sługa Boży”, „służebnica Boża” jest wedle Biblii czymś zaszczytnym. Bóg nazywa swoim sługą tego, kogo powołuje do współpracy w realizowaniu swych planów⁵⁵. Jak w Starym Testamencie sługami Boga nazywano ludzi, których posłannictwo dotyczyło zawsze ludu wybranego, tak w Kościele sługą Boga jest ten, kto do tego Kościoła należy. Słudzy Boga są równocześnie sługami Chrystusa (Rz 1,1; Ga 1,10). Chrystus czyni swoje sługi przyjaciółmi (J 15,15) i synami swego Ojca (20,17). Triumfując nad cierpieniem, słudzy Boga wejść do chwały królestwa (Ap 7,3.14; 22,3nn). Formuły koronowania stawiają małżonkom wymaganie służenia Bogu, ludziom i sobie nawzajem⁵⁶.

Po ukoronowaniu kapłan błogosławi ich trzykrotnie, mówiąc za każdym razem⁵⁷: „Panie, Boże nasz, ukoronuj ich chwałą i czcią” (por. Ps 8,1.6). Diakon woła: „Bądźmy uważni”. Lektor wypowiada werset: „Włożyłeś na

⁵² Tamże, s. 355-356; por. A. RAES, *Le mariage...*, dz. cyt., s. 62.

⁵³ H. PAPROCKI (tłum.), *Obrzędy sakramentu małżeństwa...*, art. cyt., s. 356. W *Codex Barberini 336* koronowanie odbywa się w milczeniu. Obecna formuła pochodzi z *Euchologionu Koalen* z 1027 r.

⁵⁴ F. VAN DE PAVERD, *Forme celebrative...*, dz. cyt., s. 58.

⁵⁵ C. AUGRAIN, M.F. LACAN, *Sługa Boży*, w: X. LÉON-DUFOUR (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1990, s. 886.

⁵⁶ Wedle *Trebnika* serbskiego z XV w. kapłan nakładał wieńce na głowy nowożeńców i mówił: „Panie, Boże nasz, który sławą i czcią uwieczniłeś świętych męczenników, Ty i dzisiaj uwiecznij sługę Twójego i służebnicę Twoją”; zob. S. HRYCUNIAK, *Małżeństwo...*, art. cyt., s. 76-77.

⁵⁷ W *Mikron euchologion 1968* rubryka poprzedzająca koronowanie wskazuje na śpiewanie: „Następnie nakłada korony na głowę małżonków, śpiewając trzykrotnie”; zob. F. VAN DE PAVERD, *Forme celebrative...*, dz. cyt., s. 58, przyp. 183.

ich głowy korony z drogich kamieni” (por. Ps 21,4). „Prosili Ciebie o życie i dałeś im. Albowiem dałeś im błogosławieństwo na zawsze, napelniasz ich radością przed Twoim obliczem” (por. Ps 21,7)⁵⁸. W liturgii słowa czyta się Ef 5,20-33 i J 2,1-11, po czym następują prośby o miłosierdzie, pokój, zgodę i życie według Bożych przykazań⁵⁹. Wszyscy wierni odpowiadają Modlitwą Pańską, a następnie pochylają głowy. Kapłan bierze kielich, błogosławi go i daje nowożeńcom trzykrotnie do picia: najpierw mężczyźnie, a potem kobiecie⁶⁰. Picie wina z kielicha jest nawiązaniem do cudu w Kanie Galilejskiej. Następnie oprowadza ich wokół [stołu]. W tym czasie kapłan lub lud albo chór śpiewają trzy tropariony. Rubryki *Euchologionu to mega* z 1873 roku dodają, że podczas chodzenia wkoło družba idzie za małżonkami i trzyma za nimi ich korony⁶¹. W obrzędzie przedstawionym przez Meyendorffa rubryki mówią o trzykrotnym obchodzeniu pulpitu, na którym w środku cerkwi znajduje się ikona. Świadkowie, idąc za nowożeńcami, trzymają nad ich głowami korony⁶². Niekiedy obchodzi się wokół stołu, na którym leży ewangelista⁶³. Oprowadzanie wkoło jest symbolem wieczności i wierności małżeńskiej w Jezusie Chrystusie. Określa się je nieraz jako taniec Izajasza⁶⁴. Występuje ono również w obrzędach chrztu, święceń diakonatu i kapłaństwa.

Zdejmując korony, kapłan mówi: „Bądź wywyższony, mężu, jak Abraham, błogosławiony jak Izaak i płodny jak Jakub, chodź w pokoju i wypełniaj w sprawiedliwości Boże przykazania”. Zdejmując koronę z głowy małżonki, powiada: „I ty, małżonko, bądź wywyższona jak Sara, bądź radosna jak Rebeka i płodna jak Rachela. Raduj się twoim mężem. Zachowuj przepisy Prawa, tak bowiem chciał Bóg”⁶⁵. W modlitwie po zdjęciu koron kapłan nawiązuje do Kany Galilejskiej, prosi Boga o błogosławieństwo dla pary małżeńskiej i na koniec dodaje: „przyjmij ich korony czyste i nieskalane w Twoim Królestwie i zachowaj ich od wszelkich zasadzek na wieki wieków”⁶⁶. Kapłan udziela błogosławieństwa, po którym rodzice pozdrawiają i całują nowożeńców. W formule rozesłania jest odniesienie do obecności Chrystusa w Kanie Galilejskiej, do Maryi, Apostołów, św. Konstantyna, św. Heleny, św. Prokopa i wszystkich świętych.

⁵⁸ H. PAPROCKI (tłum.), *Obrzędy sakramentu małżeństwa...*, art. cyt., s. 356.

⁵⁹ Tamże, s. 357-360; A. RAES, *Le mariage...*, dz. cyt., s. 63-66. W *Codex Barberini 336* nie ma czytań.

⁶⁰ H. PAPROCKI (tłum.), *Obrzędy sakramentu małżeństwa...*, art. cyt., s. 360. A. Raes nie wspomina o kielichu.

⁶¹ A. RAES, *Le mariage...*, dz. cyt., s. 67.

⁶² J. MEYENDORFF, *Małżeństwo w prawosławiu...*, dz. cyt., s. 141.

⁶³ Por. S. HRYCUNIAK, *Małżeństwo...*, art. cyt., s. 72.

⁶⁴ J. MEYENDORFF, *Małżeństwo w prawosławiu...*, dz. cyt., s. 43.

⁶⁵ H. PAPROCKI (tłum.), *Obrzędy sakramentu małżeństwa...*, art. cyt., s. 361; A. RAES, *Le mariage...*, dz. cyt., s. 67.

⁶⁶ H. PAPROCKI (tłum.), *Obrzędy sakramentu małżeństwa...*, art. cyt., s. 362.

Euchologion z 1730 roku mówi o zdejmowaniu koron ósmego dnia po ślubie. Niektóre rytuały Kościołów wschodnich zaznaczają, że przez te osiem dni wymaga się od małżonków, by powstrzymali się od współżycia. Mówi o tym również modlitwa przy zdejmowaniu koron, z której wynika, że korony były nagrodą za wstrzemięźliwość⁶⁷. Wedle *Euchologionu to mega* zdejmowanie koron następuje pod koniec zaślubin.

Korony w Kościele bizantyjskim są widzialnym znakiem misterium małżeństwa, są symbolem zaślubin Chrystusa z Kościołem. Mężczyzna uosabia Chrystusa, kobieta – Kościół. Są one również symbolem królestwa Bożego i daru Ducha Świętego. Oznaczają zwycięstwo nowożeńców nad pożądliwością, a także wskazują na nieśmiertelność i Boże błogosławieństwo. Trzymane nad głowami młodej pary przypominają korony męczenników i są zapowiedzią, że małżonków czeka wspólne niesienie krzyża przez całe życie.

Obecnie korony są wykonywane z połączonych metali. Korona mężczyzny jest ozdobiona wizerunkiem Chrystusa, natomiast na koronie kobiety widnieje wizerunek Matki Bożej. Mają one kształt obręczy z sześcioma lub ośmioma kabląkami, zwieńczonymi jabłkiem z krzyżem⁶⁸.

III. KORONOWANIE NOWOŻEŃCÓW W KOŚCIELE ŁACIŃSKIM

Kościół zachodni w celebrowaniu małżeństwa już od IV wieku przyjął welację zamiast wieńczenia. Jednakże o wieńcach małżeńskich w Kościele rzymskim wspomina papież Mikołaj I, który w 866 roku, odpowiadając Bułgarom na różne pytania, podaje dokładny opis rzymsko-chrześcijańskiego sposobu zawierania małżeństw, gdzie zaślubiny następują bezpośrednio po zaręczynach albo w innym odpowiednim czasie. Papież mówi m.in. o pierścionku, welacji i błogosławieństwie, po czym dodaje, że zaraz po wyjściu z kościoła małżonkowie mają na głowach wieńce (korony), które zawsze są przechowywane w kościele⁶⁹. Wynika z tego, że w czasie liturgicznej celebracji w kościele nie używa się koron ani wieńców, ale nakłada się je dopiero po wyjściu ze świątyni. Ritzer uważa, że chodzi tu o wieńce z liściastych gałązek lub kwiatów, a nie o korony ze złota, srebra czy innego metalu. Być może stosowanie wieńców zostało zapożyczzone od Greków⁷⁰. Inni autorzy

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ E. SMYKOWSKA, *Liturgia prawosławna. Mały słownik*, Warszawa 2004, s. 42; por. B. MODZELEWSKA, P. NOWAKOWSKI, *Małżeństwo w Kościołach prawosławnych. Aspekt liturgiczny*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 11, Lublin 2006, kol. 1097; S. HRYCUNIAK, *Małżeństwo...*, art. cyt., s. 72.

⁶⁹ MIKOŁAJ I, *Responsa ad consulta Bulgarorum*, 3, *Patrologia Latina* 119, 980B: „Post haec autem de ecclesia egressi coronas in capitibus gestant, quae semper in ecclesia ipsa solitae sunt reservari”.

⁷⁰ K. RITZER, *Le mariage...*, dz. cyt., s. 226.

piszą w podobnym duchu, dodając, że są to wpływy bizantyjskie, które jednak nie trwały długo, gdyż – jak to błędnie wyrażono – „na Zachodzie nie znajdujemy więcej śladów tej praktyki”⁷¹.

Nierozstrzygnięta pozostaje sprawa powszechności nakładania wieńców przez nowo zaślubionych. Wydaje się, że taka praktyka nie była powszechna ani w Rzymie, ani w Italii. Trzeba zauważyć, że władca Bułgarów Borys I przyjął chrzest około 864 roku z rąk duchownych bizantyjskich, wkrótce jednak nastąpił kryzys w jego relacjach z tym Kościołem, wynikiem czego było nawiązanie kontaktów z Rzymem. Papież wysłał do Bułgarii w 866 roku dwóch biskupów, którzy zanieśli tam liturgię rzymską, znacznie różniącą się od bizantyjskiej, i stąd pojawiły się pytania dotyczące różnych kwestii, które Bułgarzy skierowali do papieża. Ponieważ w małżeńskiej liturgii bizantyjskiej bardzo ważną rolę odgrywało koronowanie, dlatego Mikołaj I w swej odpowiedzi wspomina również o wieńcach. Prawdopodobnie używali ich przede wszystkim ci mieszkańcy Rzymu oraz Italii, którzy pochodzili z Grecji i pielęgowali, przynajmniej częściowo, rodzimą tradycję.

René Metz pisał w 1954 roku, że w niektórych regionach zachował się świecki zwyczaj noszenia przez małżonki na welonie lub pod nim wieńca z kwiatów pomarańczy. Małżonkowie z kolei przypinali dawniej do kapelusza mały wianek z liści pomarańczy; aktualne zaś przypina się mały wianek do butonierki marynarki, który bardzo często zastępuje się małym bukietem⁷². Należy tu dodać, że jeszcze w XX wieku w niektórych regionach Polski panny młode nakładały na welon wieńce z mirtu, a panowie młodzi przypinali do butonierki kokardę wraz z małą wiązką z mirtu. Być może był to swoisty relikwyt nawiązujący do welacji i wieńczenia.

W publikacji Matiasa Augé z 1977 roku znalazło się stwierdzenie, że w niektórych regionach Europy spotyka się swego rodzaju wieńczenie panny młodej girlandą z kwiatów pomarańczy, co jest symbolem czystości, ale dokonują tego rodzice lub dziewczęta odpowiedzialne za jej przystrajanie, a odbywa się to przed przyjściem do kościoła. Natomiast podczas samej liturgii nie ma od wieków ani koronowania, ani welacji, a ewentualna zmiana w tej materii mogłaby się wydać dosyć dyskusyjna⁷³. Nieco wcześniej w podobnym duchu wyrazili się inni autorzy⁷⁴. Twierdzenie, że na Zachodzie nie ma żadnych śladów liturgii koronowania małżonków, jest błędem, nakładanie bowiem wieńców w czasie liturgii sakramentu małżeństwa jest znane w Kościele rzymskokatolickim w Polsce i we Włoszech.

⁷¹ J.B. MOLIN, P. MUTEMBE, *Le Rituel du mariage en France du XI^e au XV^e siècle*, Paris 1974, s. 237.

⁷² R. METZ, *La consécration des vierges dans l'Église romaine*, Presses Universitaires de France 1954, s. 409, przyp. 121.

⁷³ M. AUGÉ, *Dal tiruale „tipico” ai rituali particolari del matrimonio. Analisi comparativa di alcune relazioni*, w: *La celebrazione del matrimonio cristiano*, dz. cyt., s. 246-247.

⁷⁴ Por. J.B. MOLIN, P. MUTEMBE, *Le Rituel...*, dz. cyt., s. 238: „Mais on ne connaît en Occident aucune trace liturgique du couronnement des époux”.

W Polsce wieńce należały od dawna do ozdób głowy u kobiet⁷⁵. W XI wieku nakładały je panny udające się do kościoła⁷⁶. Pod koniec XII wieku znany jest wianek narzeczonej⁷⁷. Pierwotnie oddawała go ona narzeczonemu, a on wręczał jej podarunek. W XV wieku pojawia się wymiana wianków jako wyraz wzajemnej zgody na małżeństwo. Później naręczony wręczał narzeczonej pierścionek, a ona dawała mu wianek, albo obie strony wymieniały wianki i pierścionki. Niektóre rytuały z XV i XVI wieku wspominają o święceniu obrączek lub wianków przez kapłana, który posługiwał się modlitwą *Domine Deus omnipotens* oraz *Benedic Domine has arras* albo *Creator et conservator*⁷⁸. Wręczanie wianka ślubnego było zachowywane przez długi czas u szlachty. Zwykle naręczony kupował gotowy wianek, który potem wręczał narzeczonej. Według *Agendy* Hieronima Powodowskiego, wydanej w Krakowie w 1591 roku, kapłan błogosławi pierścionki ślubne albo wianki, a następnie nakłada je naręczonym, wypowiadając formułę: „Accipe anulum (coronam) [...]”⁷⁹.

W *Rytuale piotrkowskim* z 1631 roku zanotowano, że zamiast zadatku, który niekiedy zwykli wręczać sobie nowożeńcy, kapłan przyjmuje od nich obrączki; a jeśli ich nie ma – wówczas wiązanki kwiatów lub wieńce, i trzymając je razem, odmawia modlitwę błogosławieństwa: „Stwórco i Zachowawco rodzaju ludzkiego, Dawco łaski duchowej i Sprawco wiecznego zbawienia, prosimy Cię: racz pobłogosławić ✠ te obrączki (lub te wieńce), które błogosławimy w święte imię Twoje. Niech ci, którzy je będą nosić, trwają w Twoim pokoju, zgadzają się z Twoją wolą, żyją i wzrastają w Twojej miłości, i niech się doczekają podeszłego wieku, a poprzez liczne potomstwo sięgają w daleką przyszłość. Przez naszego Pana [...]”⁸⁰. Po modlitwie kropił obrączki lub wieńce wodą święconą i czynił znak krzyża. Modlitwa ta znalazła się również w *Rytuale* z 1927 roku, przystosowanym dla Kościoła w Polsce, ale nie ma już w niej mowy o wieńcach ani nie poprzedza jej powyższa rubryka⁸¹. Agendy średniowieczne z terenów Polski wskazują, że obrzędy sakramentu

⁷⁵ W. SCHENK, *Liturgia sakramentów...*, dz. cyt., s. 133, przyp. 38.

⁷⁶ A. BIEŁOWSKI (red.), *Vita s. Stanisłai*, 46, Monumenta Poloniae Historica 4, Warszawa 1961, s. 424: „et iterum sertum capiti imponere”.

⁷⁷ WINCENTY KADLUBEK, *Kronika*, IV, 20, Monumenta Poloniae Historica 2, red. A. Biełowski, Warszawa 1961, s. 425: „Qui de meo sarta flore nectit tam funebria. Eram nupta plus quam regi [...]”.

⁷⁸ W. SCHENK, *Liturgia sakramentów...*, dz. cyt., s. 138-139.

⁷⁹ Tamże, s. 141.

⁸⁰ *Rituale sacramentorum ac aliarum Ecclesiae caeremoniarum ex decreto Synodi Provin. Petricoviensis ad uniformem Ecclesiarum Regni Poloniae Regni Poloniae usum reimpressum, editio prima post typicam*, Cracoviae 1892, s. 301.

⁸¹ *Rituale Romanum Pauli V Pontificis Maximi jussu editum aliorumque Pontificum cura recognitum atque auctoritate ssmi D. N. Pii Papae XI ad normam Codicis Iuris Canonici accommodatum Ecclesiis Poloniae adaptatum*, editio typica, Katoviciis 1927, s. 353; por. *Collectio Rituum continens excerpta e Rituali Romano Ecclesiis Poloniae adaptato*, Katowice 1963, s. 164.

małżeństwa w różnych regionach różniły się między sobą. Zamiast obrączek błogosławiono wieńce, a czasem obrączki i wieńce⁸². *Rytuał piotrkowski* ma taką samą formułę przy przekazywaniu obrączek jak przy nakładaniu wieńców (*Similiter et coronas commutando, dicit sacerdos singillatim utrique*): „Przyjmij obrączkę (lub wieniec), znak wierności małżeńskiej, w imię Najświętszej Trójcy; abyś ją (go) nosząc, uzbrajał się w moc niebieskiej obrony i aby ci była (był) pożyteczna (pożyteczny) do wiecznego zbawienia”⁸³.

Rytuał kardynała Michała Radziejowskiego z 1682 roku podaje, że kapłan poświęca obrączki lub wieniec (gdy byli ubodzy), które nowożeńcy nakładają sobie jako znak wierności małżeńskiej⁸⁴. W *Rytuale warmińskim* Szembeka z 1733 roku znajdują się obrzędy ślubne identyczne jak w *Rytuale piotrkowskim*⁸⁵. Wieńczenie na terenach Warmii pojawia się prawdopodobnie w XVII wieku, gdyż wydana dla tego regionu *Agenda* Marcina Kromera z 1574 roku nic jeszcze o wieńcach nie mówi⁸⁶. W sposób dość ogólnikowy o małżeńskich wieńcach z kwiatów używanych na terenie Polski południowej pisze w 1986 roku Molin, który wcześniej zaprzeczał obecności wieńczenia na Zachodzie. Wspomina on również o obrzędzie włoskim z 1628 roku, który zawiera modlitwę błogosławieństwa obrączki i wieńca⁸⁷.

Koronowanie małżonków przetrwało na Sycylii, gdzie może być stosowane zamiennie z welacją, i jest to wyraz inkulturacji między chrześcijanami obrządku bizantyjskiego i łacińskiego⁸⁸. Wieńce używane w liturgii zrobione są z pomarańczowych liści i kwiatów powleczonych woskiem. Po ślubie przynosi się je do domu i zawiesza przy ślubnej ikonie, która znajduje się u wezłowania małżeńskiego łoża. Kto z małżonków umrze pierwszy, temu wkłada się do grobu oba wieńce; kto umrze potem, zabiera ze sobą ikonę⁸⁹.

W posoborowej odnowie liturgii sakramentu małżeństwa wzięto również pod uwagę kwestię wieńców. I chociaż wymienia się je w rytuale, we wprowadzeniu do wydania wzorcowego, to jednak w praktyce nie spotkały się one ze znaczącą aprobatą. Być może pod wpływem ruchu ekumenicznego wieńce i korony wzbogacą celebrację sakramentu małżeństwa w Kościele rzymsko-

⁸² F. MAŁACZYŃSKI, *Obrzędy sakramentu małżeństwa...*, art. cyt., s. 55.

⁸³ *Rituale sacramentorum...*, dz. cyt., s. 302.

⁸⁴ W. NOWAK, *Życie liturgiczne na Warmii na przełomie XVII i XVIII wieku w świetle rytuału (1682 r.) kardynała Michała Radziejowskiego*, w: W. NOWAK (red.), *Agendy i rytuały diecezji warmińskiej (1574-1939)*, Olsztyn 1999, s. 169.

⁸⁵ A. KOPICZKO, *Rytuał warmiński biskupa Krzysztofa Andrzeja Jana Szembeka z 1733 roku*, w: tamże, s. 211.

⁸⁶ W. NOWAK, *Elementy Agendy Marcina Kromera w odnowionej liturgii sakramentu małżeństwa dostosowanej do zwyczajów diecezji polskich*, RBL 2-3(1979), s. 154.

⁸⁷ P. PIGNORIA, *Symbolarum epistolarum*, Patavii 1628, s. 62; zob. J.B. MOLIN, *Le mariage au moyen âge*, w: D. FAREDI (red.), *La celebrazione cristiana del matrimonio. Simboli e testi*, Studia Anselmiana 93, Roma 1986, s. 125.

⁸⁸ C. VALENZIANO, *Costanti e varianti in celebrazioni coniugali di culture cristiane*, w: *La celebrazione del matrimonio cristiano*, dz. cyt., s. 325.

⁸⁹ Tamże.

katolickim, przynajmniej w niektórych krajach, tak jak nastąpiło to we Włoszech, gdzie w drugim wydaniu obrzędów zamieszczono koronowanie małżonków⁹⁰. Może ono być dokonane po nałożeniu obrączek. Rubryki rytuału informują, że w miejscach, gdzie istnieje zwyczaj albo gdzie indziej za pozwoleniem ordynariusza, można w tym momencie dokonać koronowania małżonków, co jest znakiem ich udziału w królowaniu Chrystusa. Korony mogą być pozłacane lub posrebrzane i ozdobione z umiarem albo można użyć wieńca z kwiatów. Kapłan, trzymając korony małżeńskie na głowach małżonków, z rękoma skrzyżowanymi, koronuje najpierw małżonka, a po nim małżonkę, mówiąc: „N., sługo Boży (służebnico Boża), przyjmij N., służebnicę Bożą (sługę Bożego) jako koronę”. Po ukoronowaniu ich mówi: „O Panie, nasz Boże, uwieńczy ich chwałą i czcią”. Korony zdejmują się przed końcowym błogosławieństwem⁹¹.

Powyższa formuła została przejęta z aktualnie używanego rytuału eparchii włoskiej obrządku bizantyjskiego (włosko-albański)⁹². Korony są tutaj znakiem darowania mężczyzny kobiecie i kobiety mężczyźnie. Ich egzystencję wieńczy Bóg, który staje się dla nich znakiem ojcowskiej i opatrnościowej obecności. Korony przypominają im chrzest i są znakiem zwycięstwa nad grzechem, słabościami i pokusami, którym będą musieli stawić czoło. Są one przede wszystkim znakiem udziału we władzy królewskiej, udzielonej im w czasie chrztu, znakiem wieńca chwały obiecanego w królestwie niebieskim dla tych, którzy będą wierni swoim przyrzeczeniom do końca⁹³. Mają one tutaj wyraźne cechy personifikacji.

Prośba kapłana o uwieńczenie ma swoje źródło w psalmie: „O Panie, nasz Boże [...], chwałą i czcią go uwieńczyłeś” (Ps 8,1.6). Spotyka się ją w rycie bizantyjskim⁹⁴ i koptyjskim⁹⁵. Natomiast krzyżowanie rąk przez kapłana podczas koronowania występuje w rycie etiopskim⁹⁶. Kolejność koronowania: najpierw małżonka, a po nim małżonki, jest charakterystyczna dla Kościołów wschodnich i taki sam porządek zachowano w rytuale włoskim.

Symbolika korony jest złożona. Umieszczenie jej na głowie oznacza dar pochodzący z wysoka; jej okrągły kształt wskazuje na doskonałość, na uczestnictwo w naturze niebiańskiej. Bogata symbolika znajduje się jeszcze w materii, z jakiej jest uczyniona. To bogactwo znaczeniowe kryje się tak w poszczególnych roślinach, jak i w metalach szlachetnych. Korona oznacza

⁹⁰ *Rituale Romano riformato...*, nr 78, dz. cyt., s. 47.

⁹¹ Tamże.

⁹² M. BARBA, *Il rito del matrimonio. Tra „editio typica altera” e nuova edizione italiana*, RiL 6(2004), s. 991.

⁹³ P. SORCI, *La velazione...*, art. cyt., s. 1060.

⁹⁴ A. RAES, *Le mariage...*, dz. cyt., s. 63.

⁹⁵ H. DENZINGER, *Ritus Orientalium...*, dz. cyt., s. 378.

⁹⁶ R. OSVALDO, *Celebrazione del matrimonio nel rito etiopico*, w: G. FARNEDI (red.), *La celebrazione cristiana...*, dz. cyt., s. 332.

godność, chwałę, cześć, zwycięstwo, władzę królewską i powiązania z najwyższymi mocami⁹⁷.

PODSUMOWANIE

Korony (wieńce) małżeńskie wchodzą do chrześcijańskich zaślubin w III wieku. Ale ich nakładanie w ramach obrzędu liturgicznego wprowadza się w IV wieku, najpierw w Armenii, a potem w innych Kościołach wschodnich. Kościół w Konstantynopolu przyjmuje nakładanie wieńców przez biskupa lub kapłana w VI wieku. Kościół łaciński zamiast koronowania wprowadza welację. Jedyna wzmianka o wieńcach (koronach) w pierwszym tysiącleciu w Kościele łacińskim pojawia się w 866 roku, w piśmie papieża Mikołaja I skierowanym do Bułgarów. Papież informuje, że w nowym małżonkom nakłada się wieńce po zawarciu małżeństwa, gdy wychodzą ze świątyni. Nie ma tutaj mowy o tym, kto je nakłada ani z czego są wykonane. W kolejnych kilku wiekach nie pojawia się żaden dokument, który wspominałby o takiej praktyce w Kościele łacińskim.

W XV wieku wieńczenie podczas liturgii spotyka się w niektórych regionach Polski. Zachowało się ono także po Soborze Trydenckim. Taka praktyka jest również znana we Włoszech. Jednakże z upływem wieków zaczyna ona zanikać. Nowy impuls w tej kwestii pojawia się w łacińskim rytuale wydanym po II Soborze Watykańskim, w którym uwzględniono możliwość stosowania wieńca przez małżonkę. Przy wydawaniu posoborowych rytuałów krajowych z tej możliwości jednak nie skorzystano. Dopiero w drugim wydaniu rytuału w języku włoskim w 2004 roku Konferencja Episkopatu wyraziła zgodę na nakładanie wieńców lub koron na głowy nowożeńców podczas liturgii sakramentu małżeństwa. Obrzęd koronowania jest tutaj krótki i tym właśnie się różni od rozbudowanego obrzędu Kościoła bizantyjskiego i innych Kościołów wschodnich. Sama idea wieńczenia małżonków ma bogate podstawy teologiczne, a czynność koronowania wpływa na zwiększenie uroczystego charakteru celebracji.

I tutaj rodzi się pytanie: czy nie należałoby przywrócić możliwości wieńczenia nowożeńców w Polsce? Na pewno stanowiłoby to nawiązanie do tradycji, a także byłby to krok o charakterze ekumenicznym w kierunku Kościoła prawosławnego, którego wierni nierzadko zawierają małżeństwo z wiernymi Kościoła rzymskokatolickiego.

IL RIASSUNTO

⁹⁷ Por. P. SORCI, *La velazione...*, art. cyt., s. 1055.

Il rito dell'incoronazione nuziale nella Chiesa bizantina e latina

A Roma come in Grecia durante il banchetto nuziale gli sposi portavano sul capo le corone di fiori. Anche in Israele durante il corteo alla luce delle lampade gli sposi portavano corone di stoffa con ornati o di fiori.

La corona perciò, nonostante forte l'opposizione di Tertuliano e Clemente Alessandrino che la consideravano una concessione all'idolatria, entrò nei riti nuziali cristiani. La troviamo soprattutto nelle Chiese orientali. Le prime testimonianze vengono da Giovanni Crisostomo e Gregorio di Nazianzo. Nel loro tempo la corona è un segno della vittoria sul piacere.

Il rito dell'incoronazione nuziale nella Chiesa bizantina contiene numerose preghiere dopo le quali il prete incorona lo sposo e la sposa, chiamandoli „sevo e serva di Dio”. Poi citando il Salmo 8,1.6 il sacerdote prega: „Signore, nostro Dio, incoronali di gloria e di onore”. Gli sposi appaiono così come il re e la regina. Da molti secoli sono nell'uso le corone dorate.

Per quanto riguarda l'incoronazione nella Chiesa latina, non ci sono molte testimonianze della sua presenza. Nella lettera del papa Nicola I ai Bulgari dell'866 si può leggere: „usciti dalla chiesa gli sposi portano sul capo delle corone”. È chiaro che le corone si imponeva sul loro capo dopo le cerimonie liturgiche. I rituali del matrimonio di Polonia dal XV al XIX secolo parlano delle corone che sono usati in certi regioni del paese. Si tratta delle corone di fiori. In Sicilia, dove la coronazione ha convissuto variamente con la velazione, sono le corone di zagare folie e fiori, operate in cera.

Nell'*Ordo celebrandi matrimonium* (editio typica) dell'1969 si dice che si può fare, secondo la consuetudine del luogo, o l'incoronazione o la velazione della sposa (n. 15). Tra le novità nella seconda edizione tipica per la Chiesa in Italia del *Rituale del matrimonio* (2004) è certamente degna di nota la presenza del rito dell'incoronazione degli sposi. Il rito è molto semplice. Si usino le corone dorate o argentate e decorate con sobrietà, oppure corone di fiori. Secondo le rubriche del rituale, l'incoronazione degli sposi è un segno della loro partecipazione alla regalità di Cristo.

Thum. o. Kazimierz Lijka OMI

Słowa kluczowe / key words:

Obrzędy małżeństwa, koronowanie małżonków, Kościół bizantyjski, Kościół łaciński
Ritual of marriage, crowning of the spouses, Orthodox Church, Latin Church

AGNIESZKA MAKAREWICZ

LITURGIA JAKO ANTYCYPACJA ESCHATOLOGICZNEGO ŚWIĘTA

*„Łącząc się z aniołami w niebie,
wielbimy Ciebie na ziemi”*

Eucharystia stanowi centrum, źródło i szczyt życia chrześcijańskiego (zob. KL 10), dlatego też chrześcijanie, czyli ci, którzy umiłowali Chrystusa, chcą jak najczęściej korzystać z przywileju uczestnictwa w tej Uczcie Miłości – Wielkim Dziękczynieniu¹.

Jedni uczestniczą codziennie w Eucharystii, inni kilka razy w tygodniu, jednak najczęściej raz w tygodniu, w niedzielę, w Dzień Pański².

Z badań religijności pod kątem praktyk religijnych wynikają różne motywacje uczestnictwa wiernych w niedzielnej Eucharystii. Jedni uczestniczą we Mszy Świętej z konieczności wypełnienia obowiązku, aby uniknąć grzechu ciężkiego, inni z wewnętrznej potrzeby serca, która przynagla wierzących do dziękczynienia.

Bez względu na to, jak często wierni uczestniczą w Eucharystii, i bez względu na to, jakie są powody tego uczestnictwa, liturgia eucharystyczna zawsze będzie antycypacją eschatologicznego święta.

Udział we Mszy Świętej jest dla wierzących źródłem doświadczenia eschatologicznej komunii, choć jeszcze nie w pełni. Kościół to nie tylko wierzący, którzy pielgrzymują do niebieskiego Jeruzalem, ale to również ci, którzy cieszą się już radością życia wiecznego i mogą oglądać Boga twarzą w twarz (zob. 1 Kor 13,12). Kościół to święci, męczennicy i aniołowie (zob. Ap 5; 7,9-17), którzy trwają w nieustannej adoracji Boga i Baranka (zob. Ap 4) w Duchu Świętym.

¹ JAN PAWEŁ II, List apostolski *Mane nobiscum, Domine* [skrót: MnD], 26.

² Zob. tenże, List apostolski *Dies Domini*, 7; zob. MnD 23.

Pragnę zwrócić uwagę na treść modlitw mszalnych, dokonując analizy tekstów zawartych w *Mszale rzymskiej dla diecezji polskich*³ pod kątem treści wskazujących na komunie Kościoła ziemskiego i niebiańskiego.

Chcę podjąć próbę odpowiedzi na pytania: Czy tajemnica komunii Kościoła niebieskiego i ziemskiego jest wyeksponowana w modlitwach, w tekstach liturgii mszalnej? Czy w tekstach mszału rzymskiego, podstawowej księgi liturgicznej, wyeksponowany jest jeden z zasadniczych artykułów wiary „wierzę w życie wieczne”? (KKK 1042-1050).

Eucharystia to bogactwo znaków i symboli, a także bogactwo treści w czasie akcji liturgicznej. Liturgia eucharystyczna ma charakter wielowymiarowy. Jednym z nich jest wymiar pedagogiczny, który we współczesnych czasach został zmarginalizowany, jednak właśnie ten aspekt podkreśla *Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego* (OWMR 11, 19).

Przejdźmy zatem do tekstów liturgicznych umieszczonych w *Mszale rzymskiej dla diecezji polskich* (MRP). Kolejność analizy tekstów jest wyznaczona przez układ liturgii mszalnej.

I. „SPOWIADAM SIĘ BOGU WSZECHMOGĄCEMU I WAM, BRACIA I SIOSTRY”

Na początku każdej Mszy Świętej wspólnota Kościoła uświadamia sobie swoją grzeszność i wyznaje ją w słowach aktu pokuty, pierwszej formuły: „Spowiadam się Bogu wszechmogącemu i wam, bracia i siostry, że bardzo zgrzeszyłem myślą, mową, uczynkiem i zaniechaniem [...]”⁴. Braćmi i siostrami są nie tylko ci, którzy pielgrzymują do niebieskiego Jeruzalem, ale również cały Kościół niebiański. Zatem uczestnicząc w akcie spowiedzi powszechnej na początku Eucharystii, wierni stają nie tylko przed braćmi i siostrami tu na ziemi, ale także przed braćmi i siostrami, którzy osiągnęli już pełnię szczęścia i wpatrują się w oblicze Boga. Nasz grzech, naszą słabość wyznajemy w pierwszej kolejności Bogu, a następnie naszym braciom i siostram.

II. „NIECH SIĘ ZMIŁUJE NAD NAMI BÓG WSZECHMOGĄCY I DOPROWADZI NAS DO ŻYCIA WIECZNEGO”

Każda z formuł aktu pokuty, a mamy trzy formuły, kończy się modlitwą: „Niech się zmiłuje nad nami Bóg wszechmogący i odpuściwszy nam grzechy, doprowadzi nas do życia wiecznego. Amen”⁵.

³ *Mszal rzymski dla diecezji polskich* [skrót: MRP], Poznań 1986.

⁴ MRP, s. 5*.

⁵ MRP, s. 7*.

Zatem już na początku Eucharystii w sposób lapidarny zostaje wyrażone pragnienie zjednoczenia każdego wiernego z Bogiem, pragnienie pełnej jedności Kościoła ziemskiego z Kościołem niebieskim, pełnej komunii z Chrystusem i w Chrystusie. Główną przeszkodą na drodze do komunii jest grzech. Jednak Bóg jest większy od grzechu, od naszej słabości (por. 1 J 3,20), dlatego też istnieje realna możliwość komunii – życia wiecznego.

Kościół, choć jest święty dzięki włączeniu w Chrystusa, niestrudzenie czyni pokutę: „zawsze przyznaje się przed Bogiem i przed ludźmi do grzesznych swoich dzieci” (TMA 33). Mówi o tym Konstytucja *Lumen gentium*: „Kościół obejmujący w łonie swoim grzeszników, święty i zarazem ciągle potrzebujący oczyszczenia, podejmuje ustawicznie pokutę i odnowienie swoje” (nr 8).

III. „CHWAŁA NA WYSOKOŚCI BOGU, A NA ZIEMI POKÓJ LUDZIOM DOBREJ WOLI”

Kolejnym momentem w czasie liturgii eucharystycznej jest śpiew *Chwała na wysokości Bogu, a na ziemi pokój ludziom dobrej woli*⁶. Hymn ten wyraża łączność nieba z ziemią. Nasza dobra relacja z Bogiem, Jego uwielbienie, oddanie Mu należnej chwały, jest warunkiem pokoju na ziemi, pokoju w ludzkich sercach.

Jezus w Kazaniu na górze uznawał za szczęśliwych tych, którzy wprowadzają pokój, i dał obietnicę, że będą oni nazwani synami Bożymi (zob. Mt 5,9). Natomiast św. Paweł napisał w Liście do Efezjan, że Chrystus jest naszym pokojem (zob. Ef 2,14). Rzeczywiście Jezus jest pokojem, jest również naszym pojednaniem. To On zburzył wrogość, jaka powstała po grzechu człowieka, i pojednał z Ojcem wszystkich ludzi przez śmierć na krzyżu. Doświadczenie, z którego rodzi się wewnętrzne przekonanie, że pokój przychodzi wraz miłością⁷, jest dla wierzących źródłem wiary w Boga i Jego plan. Wiara i miłość do Boga dopuszcza zarówno radość, jak i stany smutku w ludzkim sercu. Oba te doświadczenia: radości i smutku, możemy przeżywać w głębokim pokoju, którego dawcą jest Bóg (zob. J 14,27).

IV. „W GÓRĘ SERCA – WZNASIMY JE DO PANA”

W czasie Mszy Świętej kapłan rozpoczyna modlitwę eucharystyczną wezwaniem: „W górę serca”, a wierni odpowiadają „wznosimy je do Pana”⁸.

⁶ MRP, s. 11*.

⁷ BENEDYKT XVI, Homilia z Mszy pasterskiej (Bazylika watykańska, 25 XII 2008), za: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2008/documents/hf_ben-xvi_hom_20081224_christmas_pl.html (2009).

⁸ MRP, s. 17*.

Wzniesienie serca do Pana to skierowanie całej naszej osoby, całego naszego człowieczeństwa, naszej uwagi ku Temu, który nas stworzył, odkupił i nieustannie uświęca. To wznesienie serca ku Bogu jest jakby połączeniem nieba z ziemią, tego, co boskie, z tym, co ludzkie. Bóg w osobie Jezusa Chrystusa uniżył się, dlatego też wierzący mogą wznosić serca do Pana. Serce jest przestrzenią spotkania Boga z człowiekiem. Termin „serce” jest stosowany w Starym Testamencie zarówno w znaczeniu literalnym, jak i przenośnym. Hebrajskie *leb*, greckie *kardia* oznacza organ cielesny człowieka, będący siedliskiem mocy i życia fizycznego (Ps 38,11; Iz 1,5). Jednak najczęściej słowo „serce” używane jest w znaczeniu przenośnym i ma wówczas sens teologiczny⁹. *Leb* wyraża centrum życia duchowego i najgłębsze wnętrze człowieka. Serce jest siedliskiem uczuć, myśli i woli. Również w liturgii mówi się o sercu w znaczeniu przenośnym. Wezwanie kapłana: „w górę serca” jest imperatywem do dziękczynienia, do włączenia się w wielkie dziękczynienie nieba, jest również zaproszeniem do podporządkowania całego swojego życia Bogu.

V. „ZJEDNOCZENI Z CAŁYM KOŚCIOŁEM” – ANTYCYPACJA KOMUNII ESCHATOLOGICZNEJ

W I Modlitwie eucharystycznej, czyli w Kanonie rzymskim¹⁰, również podkreśla się misterium komunii Kościoła ziemskiego i niebieskiego. Kapłan, wypowiadając słowa: „Zjednoczeni z całym Kościołem [...], uroczycie obchodzimy (święty dzień, pierwszy dzień tygodnia)”¹¹, wzmacnia nadzieję na wieczną komunię Kościoła pielgrzymującego z Kościołem niebiańskim, z aniołami, ze świętymi, pośród których pierwsza jest Maryja.

Właściwie przeżywana Eucharystia prowadzi do zjednoczenia z Bogiem. Przez zasługi i modlitwy świętych Bóg otacza Kościół ziemski swoją przemożną opieką¹². Uroczycie możemy świętować jedynie z całym Kościołem.

VI. „NIECH TWÓJ ŚWIĘTY ANIOŁ ZANIESIE TĘ OFIARĘ NA OŁTARZ W NIEBIE”

Po przeistoczeniu i odśpiewaniu lub recytacji jednej z czterech aklamacji kapłan, kontynuując I Modlitwę eucharystyczną, wypowiada następujące słowa:

⁹ J. KUDASIEWICZ, *Poznawanie Boga Ojca*, Kielce 2000, s. 314-324.

¹⁰ MRP, s. 303*-311*.

¹¹ MRP, s. 304*. Oczywiście jedność Kościoła jest podkreślana we wszystkich Modlitwach eucharystycznych, jednak choć I Modlitwa eucharystyczna to Kanon rzymski, czyli jeśli tak można powiedzieć, najwłaściwsza modlitwa dla Kościoła rzymskokatolickiego, to przecież rzadko się ją wykorzystuje w praktyce kościelnej.

¹² MRP, s. 304*.

„Pokornie Cię błagamy, wszechmogący Boże, niech twój święty Anioł zanieś tę Ofiarę na ołtarz w niebie, przed oblicze boskiego majestatu Twego, abyśmy przyjmując z tego ołtarza Najświętsze Ciało i Krew Twojego Syna, otrzymali obfite błogosławieństwo i łaskę”¹³.

W sprawowanie Pamiątki Chrystusa na ziemi włączony jest również Kościół niebiański. Kapłan prosi Boga, aby ofiara została zanieśiona przez anioła przed oblicze boskiego majestatu. W niebie ta ofiara Chrystusa trwa, na ziemi Kościół powtarza pamiątkę tej ofiary (*anamnesis*)¹⁴. Kościół ziemski pielgrzymuje w czasie, jednak w momencie powtarzania (uobecniania mocą Ducha Świętego) ofiary Chrystusa zostaje jakby wyjęty z czasu i wprowadzony w przestrzeń, w której znajduje się Kościół niebiański – poza czasem, w wieczne teraz.

Zatem treść I Modlitwy eucharystycznej nawiązuje do skutku świadomego i duchowego uczestnictwa w Eucharystii – jest nią tajemnica wymiany, w której nie tylko Bóg zstępuje, ucieleśnia się, ale również człowiek wstępuje do Boga, przed Jego oblicze, i zostaje przebóstwiony. To, co było doświadczeniem Chrystusa, w czasie Eucharystii staje się udziałem całego Kościoła – to, co duchowe, ucieleśnia się, to, co nieograniczone, przyjmuje granice – i odwrotnie: to, co materialne, zostaje przebóstwione, to, co ograniczone, doświadcza przedsmaku przekraczania granic, czyli nieskończoności.

VII. „OTO WIELKA TAJEMNICA WIARY”

Dlatego w każdej z czterech aklamacji po przeistoczeniu pojawia się określenie „tajemnica wiary”¹⁵. Ta przedziwna wymiana, ofiara Chrystusa, która w niebie ustawicznie trwa przed Bogiem, a na ziemi jest powtarzana, staje się rzeczywiście „wielką tajemnicą naszej wiary”. Tajemnica ta ukierunkowana jest eschatologicznie. Jan Paweł II w Encyklice *Ecclesia de Eucharistia* napisał, że „Eucharystia jest bramą nieba, która otwiera się na ziemi. Jest promieniem chwały niebieskiego Jeruzalem, który przenika cienie naszej historii i rzuca światło na drogi naszego życia”¹⁶. Natomiast w Liście apostołskim *Mane nobiscum, Domine* Papież podkreślił, że tajemnicę tę trzeba przede wszystkim dobrze celebrować. Może w tym pomóc katecheza mistagogiczna, która pozwala odkryć znaczenie gestów i słów liturgii, pomagając wiernym przejść od znaków do tajemnicy i włączyć w nią całe swe życie (MnD 17).

W czasie Eucharystii wierni zostają wyniesieni do nieba, do Boga: „dlatego stajemy przed Tobą i zjednoczeni z całym Kościołem [...]”¹⁷. Stając przed Bo-

¹³ MRP, s. 310*.

¹⁴ B. NADOLSKI, *Liturgika*, t. 4: *Eucharystia*, Poznań 1992, s. 12-15.

¹⁵ MRP, s. 309*-310*.

¹⁶ JAN PAWEŁ II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, 19-20.

¹⁷ MRP, s. 313*.

giem, stoją z aniołami i świętymi, jednocześnie stojąc z braćmi i siostrami Kościoła pielgrzymującego.

Zatem Kościół ziemski w liturgii doświadcza przedsmaku komunii spotkania z Kościołem niebiańskim, w pewnym sensie jest to antycypacja doświadczenia pełni. Z jednej strony możemy mówić o zstąpieniu Boga do nas, z drugiej – o wyniesieniu nas do nieba. Albo inaczej: z jednej strony możemy mówić o *katabasis*, czyli uświęceniu, i o *anabasis*, czyli uwielbieniu (KL 7). Bóg odbiera uwielbienie od Kościoła, a odbierając uwielbienie, uświęca Kościół.

VIII. „ZGROMADŹ W DOSKONAŁEJ JEDNOŚCI LUDZI Z KAŻDEGO PLEMENIA I JĘZYKA” – ESCHATOLOGICZNE PRAGNIENIE

Liturgia nieba jest wzorem dla liturgii ziemskiej. Jej zasadniczym celem jest uwielbienie Boga i Baranka w Duchu Świętym. Dlatego też w modlitwach eucharystycznych pojawia się skierowana do Boga prośba o łaskę życia wiecznego, o dar doskonałej komunii z Bogiem, aniołami i świętymi. To pragnienie dobrze ukazuje Modlitwa eucharystyczna o tajemnicy pojednania: „Ty, który nas zebrałeś wokół swojego stołu, zgromadź w doskonałej jedności ludzi z każdego plemienia i z każdego języka, razem z Dziewicą Maryją, z Apostołami i wszystkimi Świętymi na ucztę w niebie, gdzie będziemy się radować pełnią pokoju na wieki”¹⁸.

W liturgii doświadczamy wewnętrznego napięcia pomiędzy „już” a „jeszcze nie”, dlatego też mamy głęboką nadzieję, że „łącząc się z aniołami śpiewającymi”¹⁹ chwałę Boga, hymn uwielbienia, również po zakończeniu naszego pielgrzymowania na ziemi włączymy się w pełni i na wieki w hymn uwielbienia wyśpiewywany przez cały Kościół – Mistyczne Ciało Chrystusa. Jan Paweł II w Liście apostołskim *Mane nobiscum, Domine* pisze o Eucharystii jako *epifanii* komunii. Eucharystia jest źródłem jedności Kościoła, jest także jej najlepszym przejawem (nr 21).

IX. ZAKOŃCZENIE

Podstawą do mówienia o komunii Kościoła ziemskiego i niebiańskiego jest Misterium Wcielenia i Odkupienia. Jezus Chrystus, Syn Boży, z woli Ojca za sprawą Ducha Świętego przyjął ludzkie ciało i w ten sposób je uświęcił. Zmartwychwstając i wstępując do nieba, wywyższył ludzką naturę. Tak jak w boskiej osobie Jezusa Chrystusa istnieją dwie natury: boska i ludzka, i tworzą

¹⁸ MRP, s. 351*.

¹⁹ MRP, s. 348*.

komunię, tak też Kościół ziemski i Kościół niebiański powołany jest do komunii. Każda Eucharystia jest dla całego Kościoła przedsmakiem pełnej komunii w chwale nieba.

Mysterium Wcielenia jest zapowiedzią pełnej komunii Kościoła, natomiast tajemnica Odkupienia jest zapowiedzą Kościoła świętującego, trwającego w uwielbieniu Boga i Baranka. Każdy członek Kościoła od momentu chrztu św. (OWMR 18) nosi w sobie załączki powołania do komunii eschatologicznej.

Po krótkiej analizie wybranych tekstów z *Mszalu rzymskiego dla diecezji polskich* możemy wyciągnąć następujące wnioski:

W tekstach mszalnych wielokrotnie odnajdujemy odniesienia do komunii oraz pełną nadziei zachętę do podjęcia wysiłku dążenia do niej, a jednym z zasadniczych elementów tego wysiłku jest walka z grzechem. Bóg jest Tym, który przez Jezusa w Duchu Świętym prowadzi Kościół do komunii, do życia wiecznego. W osobie Jezusa Chrystusa wierni mogą doświadczać chwały Ojca, życia wiecznego (zob. 1 J 1,1-4). Uczestnicząc w Eucharystii, Kościół ziemski doświadcza przedsmaku komunii z Kościołem niebiańskim. Słowa, które są wypowiedzane w czasie Mszy św., wprowadzają w realne i bardzo bliskie obcowanie z Bogiem, aniołami i świętymi. Eucharystia nie wprowadza nas w świat wirtualny, wyimaginowany, lecz w świat, do którego każdy wierzący został przeznaczony (zob. Flp 3,8) i którego pragnie najbardziej, w głębi serca. Teksty mszalne mają wyraźny charakter eschatologiczny, podsycają nadzieję na życie wieczne. Komunia Kościoła ziemskiego z niebiańskim jest dla nas jeszcze tajemnicą wiary, ponieważ nie jesteśmy w stanie pojąć i w pełni przyjąć darów, jakie Bóg pragnie nam ofiarować. Rzeczywistość tę najlepiej wyrażają słowa św. Pawła, które skierował do wspólnoty w Koryncie: „[...] ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć, jak wielkie rzeczy przygotował Bóg tym, którzy Go miłują” (1 Kor 2,9).

Kościół ziemski jest Kościołem pragnienia i głębokiej nadziei. Uczestnictwo w Eucharystii jest potwierdzeniem wiary Kościoła w życie wieczne i jednocześnie antycypacją eschatologicznej komunii Kościoła ziemskiego i niebiańskiego. Myśl o pragnieniu życia wiecznego i przedsmak doświadczenia eschatologicznego święta, eschatologicznej komunii, towarzyszy członkom Kościoła ziemskiego już od początku Eucharystii i przenika wszystkie jej części.

SUMMARY

Liturgy as the Anticipation of the Eschatological Feast

The fundamental issue of the article is an attempt to answer the question whether the main article of the Church's faith: „I believe in eternal life”, is expressed in the texts of *The Roman Mass Book for Polish Dioceses*.

The author analyses the mass texts according to the eschatological key. The earthly Church is the Church of desire and deep hope. Participation in the Eucharist is the con-

firmation of the Church's belief in the eternal life and, at the same time, anticipation of the eschatological communion of the earthly and heavenly Church. The author points out that the liturgical action and the content of the mass prayers brings the earthly Church closer to the Holy Mystery, which becomes its experience during the Eucharist.

The answer to the initial question is positive. In the texts of the *Roman Mass Book* one can find numerous references to the article of faith: „I believe in eternal life”. The desire for eternal life and the foretaste of this experience accompany the members of the earthly Church from the very beginning of the Eucharist and pervades all its parts.

tłum. Agnieszka Makarewicz

Słowa kluczowe / key words:

Msza, klucz eschatologiczny

Mass, eschatological key

KS. ANTONI MŁOTEK

O. MARIE-DOMINIQUE CHENU OP JAKO TEOLOG PRACY

O. Marie-Dominique Chenu OP był profesorem na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu w Strasburgu. Cieszył się sławą eksperta II Soboru Watykańskiego. Rzeczywiście jego poglądy były wykorzystane podczas dyskusji nad Konstytucją o Kościele w świecie współczesnym, nad Dekretem o apostołstwie świeckich, Dekretem o działalności misyjnej Kościoła i Dekretem o formacji kapłańskiej. W dokumentach soborowych przyjęto jego zapatrywania na temat „znaków czasu”, *consecratio mundi* i przydatności św. Tomasza w studiach teologicznych.

Przedmiotem niniejszego artykułu jest teologia pracy w ujęciu o. Chenu. Zostanie tu udzielona odpowiedź na pytanie: Czy można uznać go za inicjatora teologii pracy, na jakich fundamentach filozoficznych i teologicznych opiera się ona, jaka jest według o. Chenu wartość pracy ludzkiej i jaki wpływ miała jego teologia pracy na dalsze nauczanie kościelne?

I. INICJATOR TEOLOGII PRACY

O. Marie-Dominique Chenu (ur. 1885) był z wykształcenia i zajmował się naukowo przede wszystkim historią teologii oraz filozofii średniowiecznej, zwłaszcza tomistycznej. Wraz z J. Maritainem i É. Gilsonem zastosował do studiów nad Tomaszem z Akwinu metodę historyczną. Prace te prowadził przez 20 lat jako profesor dominikańskiej szkoły w Saulchoir. Był też współzałożycielem Instytutu Badań Średniowiecznych w Ottawie (dziś w Montrealu). Drugi nurt jego działalności wiąże się niemal ze wszystkimi inicjatywami intelektualnymi, społecznymi czy duszpasterskimi katolicyzmu francuskiego ostatnich kilkadziesiąt lat w okresie odnowy Kościoła. I w tym nurcie jego działalności mieści się wypracowana przez niego teologia pracy. O. Chenu jest autorem licznych prac naukowych. Bibliografia

prac o. Chenu zawarta w zbiorze jego artykułów *La parole de Dieu* liczy 294 pozycje. Za śmiałość myśli i zaangażowanie poddany był bolesnym doświadczeniom. Potępiono jego książkę: *Une école de théologie: le Saulchoir*¹.

Wśród dzieł o. M.D. Chenu zasadniczym źródłem do opracowania jego teologii pracy jest książka *Pour une théologie du travail*, wydana w Paryżu przez Éditions du Seuil w 1955 roku, licząca 127 stron, przetłumaczona na języki: holenderski, niemiecki, hiszpański, angielski, polski. Jest to rozprawa niezwykle zwarta i skondensowana. Język rozważań, jakkolwiek precyzyjny, w niektórych miejscach raczej szkicowo tylko wyraża myśl, niż ją prezentuje w całym jej implikatywnym bogactwie.

W artykule na temat teologii pracy, opublikowanym w 1952 roku w czasopiśmie „Esprit” i stanowiącym pierwszy rozdział książki *Pour une théologie du travail*, o. Chenu skarży się, że dotychczas nie ma jeszcze teologii pracy. Jest teologia wojny, teologia historii, stosunków handlowych, lecz nie ma teologii pracy w sensie odrębnych opracowań, które ukazywałyby w świetle wiary wartość pracy ludzkiej. Myśl chrześcijańska, zwłaszcza w XIX wieku, badając zagadnienie pracy, nie wychodziła zasadniczo poza rozważania moralności intencji pracownika. Teologowie uważali, że ta dziedzina rzeczywistości ludzkiej, jako jedynie fizyczne pokonywanie oporu materii, jest sama w sobie czymś obojętnym, a wartość moralną nadaje jej dopiero właściwa intencja, zwłaszcza przez spełnianie obowiązków stanu. A przy tym uważali pracę prawie wyłącznie za karę za grzech. Za podstawę do takich rozważań służyły teksty Pisma Świętego w rodzaju Syr 38,24-34, Prz 6,6-11, w których jest mowa o pracy jako źródle osobistego zysku. Dotychczasowe więc opracowania teologiczne odnośnie do pracy można by określić jako moralistykę czy nawet mistykę pracy, a nie pełną teologię. A o ile jest to teologia, to zupełnie innego stylu niż ta, której rozwój postuluje o. Chenu w książce pod wymownym w tym względzie tytułem *Pour une théologie du travail*. Jako że zadanie współcześnie rozwijającej się teologii pracy wychodzi daleko poza ukazywanie tylko moralności intencji pracownika i wskazywanie na pracę jako karę za grzech².

Zdaniem autora *Pour une théologie du travail* cel teologii pracy polega na ukazywaniu obiektywnej wartości pracy zawartej w jej aspekcie ekonomicznym i ludzkim. Nie ograniczając się do moralizmu, teologia pracy ma ukazać wartość pracy samą w sobie, ze względu na jej własną prawdę, na jej skuteczność, ze względu na konstruowanie świata, na historyczne przeznaczenie ludzkości. W opracowaniu teologicznym – pisze o. Chenu – praca nie powinna być rozważana i określana przede wszystkim przez subiektywne środki, tzn. przez dobre czy złe intencje pracownika, ale przez jej obiektywną wartość, tzn. cel osiągnięty przez samo dzieło w jego wypełnianiu.

¹ Por. AAS 34(1942), s. 37.

² Por. M.D. CHENU, *Pour une théologie du travail*, Paris 1955, s. 10-12.

Skoro dotychczas nie było teologii pracy w sensie nauki ukazującej obiektywną wartość pracy, to co umożliwiło jej powstanie i obecny rozwój? Możliwość ta według o. Chenu zrodziła się dzięki badaniom teologicznym, doświadczeniom i wynikom z dziedziny psychologii, socjologii i filozofii pracy.

Po drugie, by mógł nastąpić rozwój wszystkich dyscyplin dotyczących pracy – a więc i teologii pracy – zdaniem autora potrzeba nowej świadomości, która dopiero wstrząsnąwszy życiem, przeobraża umysł. Świadomość ta zrodziła się w XIX stuleciu, kiedy praca w wyniku gruntownych przeobrażeń stała przed człowiekiem jako zupełnie nowa rzeczywistość. Nowe warunki i struktura tej rzeczywistości podnosiły nie tylko materialny dobrobyt, ale wytworzyły też proletariat, głęboko przeobrażając życie ludzkie. Myśl chrześcijańska – podobnie jak psychologia czy socjologia – dopiero od powstania proletariatu, jako społecznej konsekwencji wszechwładnego panowania maszyny, poczyna tworzyć teologię pracy³.

Nie uznaje o. Chenu za inicjatora teologii pracy T. Pszczołowski, który pisze: „Nie ma racji francuski dominikanin M.D. Chenu postulujący rozwój teologii pracy, która jego zdaniem pojawiła się nie tak dawno, bo dopiero akurat w połowie XX wieku [...]; jako bądź co bądź specjaliści w tym zakresie, zaproponujemy i wyrazimy pogląd, że elementy teologii pracy dostrzegaliśmy i u Augustyna z Tagasty, i u Tomasza z Akwinu, u Lutra, i u Kalwina [...] Do teologii pracy zaliczamy niemal wszystkie filozofie, metafizyki pracy itp., które wyszły spod pióra katolickich autorów”⁴. Stanowisko T. Pszczołowskiego jest słuszne w tym punkcie, że chrześcijańska refleksja nad pracą nie jest nowa i ma duże zaplecze historyczne. Jednakże nie ma on racji, twierdząc, że sama teologia pracy nie jest czymś nowym, gdyż:

– elementy teologii pracy, które dostrzegaliśmy u ojców Kościoła, św. Tomasza z Akwinu, ostatnich papieży, pozostają ważnym materiałem w budowie teologii pracy, jednakże jej jeszcze nie stanowią;

– chrześcijańska filozofia pracy nie może być nazwaną teologią pracy, chociaż obydwie są przeniknięte światłem wiary; teologia pracy bowiem wychodzi z innego punktu i ma podstawy znacznie szersze niż filozofia pracy.

II. PODSTAWY FILOZOFICZNE I TEOLOGICZNE TEOLOGII PRACY

Praca według określenia o. Chenu jest aktem konfrontacji człowieka i natury⁵. Kim jest człowiek? Jaką filozoficzną koncepcję człowieka autor przyjmuje za podstawę dla teologii pracy?

M.D. Chenu nie tworzy oryginalnej antropologii filozoficznej. Przyznaje wyraźnie, że przejął ją od św. Tomasza. Jednakże posługując się filozofią unii substan-

³ Tamże, s. 13-15.

⁴ T. PSZCZOŁOWSKI, *Praca człowieka*, Warszawa 1966, s. 253.

⁵ M.D. CHENU, *La parole de Dieu*, t. 2 : *L'Évangile dans le temps*, Paris 1964, s. 543.

cyjnalnej, tzn. współistotności, wolności i determinizmu, o. Chenu wyraźniej niż św. Tomasz ukazuje wzajemną zależność między osobą a wszechświatem.

Przez swą naukę o czynnej postawie człowieka we wszechświecie autor włącza się w nurt myślowy, który istniał już u filozofów starożytnych, ojców Kościoła, a także u myślicieli średniowiecza – nurt, według którego człowiek jest mikrokosmosem. Zaslugą o. Chenu jest to, że potrafił dokonać syntezy tych poglądów i ukazać rolę i miejsce we wszechświecie człowieka pracującego. Tak jak św. Tomasz włączył do filozofii i teologii chrześcijańskiej pojęcie *homo naturalis*, tak o. Chenu podjął próbę, a przynajmniej zasygnalizował potrzebę włączenia do teologii pracy marksistowskiego pojęcia człowieka jako wytwórcy dóbr ekonomicznych.

Dalszym podstawowym pojęciem w teologii pracy jest pojęcie człowieka jako istoty społecznej. Praca bowiem kształtuje nie tylko związki między człowiekiem a przyrodą, ale także między ludźmi. Dzięki pracy, która w epoce wprowadzenia maszyny jest współpracą, w ludziach rozwija się świadomość uczestniczenia we wspólnym dziele i przynależności do wspólnoty ludzkiej. Człowiek nie występuje jako odosobniona jednostka uważająca przyrodę za własne dobro i wydobywająca z niej wartości użytkowe. Produkcja jest dziełem społeczeństw. Praca jest zasadą wspólnoty ludzkiej i nawet jako przejaw ekspansji człowieka nie ma charakteru przypadkowego. Dzięki niej przede wszystkim człowiek jest *zoon politikon*⁶. Teologia pracy zatem musi uwzględniać rozwój faktycznych stosunków sytuacji społecznej.

W kontekście powyższych stwierdzeń, gdy szukamy teologicznych podstaw teologii pracy według M.D. Chenu, można stwierdzić, że przed intencjami pracownika pierwszeństwo ma obiektywna wartość pracy, tzn. cel osiągniany przez samo dzieło w jego wypełnianiu. Albowiem w spotkaniu człowieka z przyrodą praca nie jest w pierwszym rzędzie wychowawczym czynnikiem doskonalenia się człowieka czy zdobycia zasługi, ale przede wszystkim wytwarzaniem dzieła⁷. Mówiąc ściślej, właśnie w procesie wytwarzania dzieła, przez podporządkowanie się i poddanie prawom materii, człowiek osiąga w pracy swą ludzką doskonałość. Pracownik tworzy z myślą o swym dziele i jednocześnie o sobie samym. W stałej współzależności doskonałości dzieła i doskonałości pracownika ta pierwsza ma znaczenie decydujące. W języku scholastycznym tym, co najpierw określa pracę, jest *finis operis* – doskonalenie dzieła, przed *finis operantis* – doskonalenie pracownika⁸.

O. Chenu wyraża myśl, że jedną z przyczyn dotychczasowego braku teologii pracy było za małe uwzględnienie właściwych podstaw filozoficznych i teologicznych dla teologicznego rozważania pracy. Podstawy takie można znaleźć, sięgając do koncepcji człowieka zawartej w Biblii, u greckich ojców Kościoła i św. Tomasa. Nawiązując do ich koncepcji, autor ukazuje związek człowieka ze światem

⁶ Tenże, *Pour une théologie...*, dz. cyt., s. 61.

⁷ Tamże, s. 32.

⁸ M.D. CHENU, *La parole de Dieu*, dz. cyt., s. 546.

materialnym. Człowiek, który jako obraz Boży jest twórcą, pracując, doskonali kosmos. Przy tym jako istota społeczna pracuje w społeczności i dla społeczności. Wreszcie przez pracę człowiek sam siebie udoskonala. Te podstawy teologii pracy dotyczą więc kosmicznej, społecznej i personalistycznej wartości pracy.

Gdy pytamy, na jakiej płaszczyźnie doktrynalnej ustawić teologię pracy: czy w aspekcie teologii stworzenia, czy teologii Odkupienia, czy wreszcie w perspektywach eschatologii, o. Chenu opowiada się za tymi trzema podejściami łącznie. Autor ukazuje, że charakter pokutny pracy jest jej ważnym aspektem, ale nie jest pierwszym ani najważniejszym, ani tym bardziej aspektem jedynym. Dlatego to, patrząc na długi rozwój teologicznej nauki o pracy, M.D. Chenu skarży się na ograniczenie jej do moralizmu. Brakowało mu w niej teologii usytuowania się w nauce o tajemnicy stworzenia, inkarnacji i doskonalenia świata. A właśnie o. Chenu jako pierwszy rozpatruje teologię pracy pod tym kątem⁹.

Teksty biblijne dają teologii pracy o. Chenu dobre podstawy i stanowią źródło jej natchnienia. W świetle tych tekstów człowiek ukazuje się jako stworzenie Boże powołane przez Boga do uczestnictwa w Jego działaniu we wszechświecie.

Dzięki czemu człowiek może być współpracownikiem, budowniczym i panem świata materialnego? O. Chenu odpowiada, że człowiek może współdziałać z Bogiem we wszechświecie, bo jest obrazem Boga. Podczas gdy św. Augustyn podobieństwo i obraz Boży dostrzegał w wewnętrznej strukturze duszy, to greccy ojcowie widzą ją szczególnie w uczestnictwie człowieka w działaniu Bożym we wszechświecie. Autor podziela pogląd ojców greckich. Opowiadając się za takim znaczeniem człowieka jako obrazu Bożego, o. Chenu uznaje też obraz Boży w strukturze duszy. Człowiek jest obrazem Boga, będąc panem i budowniczym wszechświata dzięki posiadaniu rozumu¹⁰.

Nauka o Wcieleniu Jezusa Chrystusa zakłada zaangażowanie w czasie, i to zarówno jednostek, jak i całej ludzkości. Chrystus, stając się człowiekiem, uświęcił wszystkie wartości ludzkie. Ani materia i jej wytwory, ani osoba ludzka i jej prace same w sobie nie mogą być potępione, gdyż przez Wcielenie Chrystusa są uświęcone¹¹.

III. WARTOŚĆ PRACY WEDŁUG O. CHENU

W stosunku do świata materialnego wartość pracy wyraża się jako kontynuacja dzieła stworzenia i uduchowieniu materii. Twierdzenie, że praca ludzka stanowi przedłużenie aktu stworzenia, często powraca w pismach o. Chenu i jego zdaniem stanowi odkrycie najważniejszego znaczenia pracy.

⁹ B. SKRZYDLEWSKI, *Teologia pracy ludzkiej*, Ateneum Kapłańskie 54(1962), s. 112.

¹⁰ M.D. CHENU, *Pour une théologie...*, dz. cyt., s. 19.

¹¹ Tamże, s. 79.

Bóg nie stworzył gotowego świata, na którym postawiłby człowieka jako ducha anielskiego nad heterogenną materią albo jako obcego widza w powabnym i kuszącym krajobrazie. Stwórca nie dokończył swego dzieła, a człowieka nie stworzył jako istoty biernej, która używa gotowych owoców w świecie. Bóg powołał człowieka, by był Jego współpracownikiem w progresywnej organizacji wszechświata. Dzieło stwórcze bowiem nie jest tylko początkowym aktem Boga – *in principio* – lecz stałą akcją kontynuowanego stworzenia przy współpracy człowieka, który jest wolnym i odpowiedzialnym mandatariuszem Boga¹².

Człowiek w działaniu jest partnerem Bożym przyczyniającym się do istnienia i trwania rzeczy. Według o. Chenu responsoryjny charakter pracy, zaniedbany dotychczas w teologii i katechezie, należy mocniej podkreślić¹³.

„Demiurgiczna” wizja pracy jako kontynuacji dzieła stworzenia uwidacznia się coraz bardziej w związku z rozwojem techniki. Czy jednak nie tkwi tu niebezpieczeństwo, z którym musi się liczyć teologia pracy? Zagrożenie to polegałoby na związku pracy i techniki z laicyzacją i zanikiem sensu tajemnicy. Od kiedy bowiem sam człowiek pretenduje do budowania i udoskonalania wszechświata, gdy w sposób wolny powoduje w nim przemiany, może samemu sobie przypisywać owe rezultaty. Wówczas konstrukcja i udoskonalenie rzeczy we wszechświecie nie byłyby już uważane za interwencję Boga. Jednym z naturalnych skutków oddziaływania współczesnej pracy i techniki jest zanik zmysłu tajemnicy. Imponujące opanowanie sił natury prowadzi często do pychy i do wyeliminowania sakralnej interpretacji zjawisk naturalnych, przypisywanych dotychczas mocy Bożej.

Według o. Chenu wysiłek opanowania przyrody nie pozbawia pracy naturalnych wartości. Praca nie jest profanacją, gdyż występuje w niej element racjonalny. Autonomia działalności świeckiej człowieka wcale nie oznacza usuwania widzenia zjawisk w świetle nadprzyrodzonym. Pozwala bowiem rozróżnić przyczyny: pierwszorzędą (działanie Boga) i drugorzędne (działanie ludzkie)¹⁴.

Drugą – oprócz kontynuacji dzieła stworzenia – kosmiczną wartością pracy jest uduchowienie materii. Zagadnienie to autor omówił zwłaszcza w artykule *Spiritualisation de la matière*¹⁵. Dlatego dla zbadania argumentacji M.D. Chenu trzeba będzie sięgnąć do tego artykułu. Teza autora w tym względzie dałaby się sprowadzić do następującego stwierdzenia: Praca jest to działanie, poprzez które ludzkość zgodnie ze swym powołaniem wciela nieustannie ducha w materię¹⁶. W artykule zawartym w *Handbuch theologischer Grundbegriffe* Autor podobnie wyraża tę myśl: Przez pracę człowiek wyciska na przyrodzie swoje duchowe znamię¹⁷. Człowiek, w którym materia jest przepojona duchem,

¹² M.D. CHENU, *La parole de Dieu*, dz. cyt., s. 395.

¹³ Tamże, s. 556.

¹⁴ M.D. CHENU, *Pour une théologie...*, dz. cyt., s. 19.

¹⁵ Tenże, *La parole de Dieu*, dz. cyt., s. 580.

¹⁶ Tenże, *Pour une théologie...*, dz. cyt., s. 75.

duchowe znamię¹⁷. Człowiek, w którym materia jest przepojona duchem, właśnie przez pracę dokonuje uduchowienia przyrody. Ta zaś, chociaż stawia mu opór, zdaje się chętnie na to przyzwalać, jak gdyby sprawiał jej radość rozkwit możliwości wyzwolonych z okowów materii. Zdaniem o. Chenu, ze świata materialnego tylko człowiek obdarzony jest przez Boga inteligencją i zdolnością miłości. Tymi mocami otrzymanymi od Boga człowiek przenika materię.

Według oceny A. Auera główna zasługa o. Chenu polega tym, że ukazał nowy cel pracy i nową jej wartość dla kosmosu: duchowe przetwarzanie świata i władanie nim. W stechnicyzowanym świecie nie pracuje się już tylko po to, by zarobić na chleb, lecz by materię świata duchowo przepracować i opanować. Racjonalizacja i koncentracja metod i środków pracy prowadzi do wyższego rodzaju panowania nad światem¹⁸.

W ujęciu o. Chenu praca jest nie tylko relacją, która zachodzi między człowiekiem a przyrodą. Tworzy ona również zależności międzyludzkie. Opierając się na rzeczywistym dziele i wspólnym dobru, powstaje społeczność ludzi pracujących.

W czym konkretnie przejawia się społeczna wartość pracy? Francuski teolog twierdzi, że ma ona wartość w procesie uspołecznienia i przyczynia się do wzrostu solidarności ludzi pracy.

Społeczną wartość pracy autor widzi zwłaszcza w zjawisku, które określa słowem *socialisation*, a które w języku polskim można oddać terminem „uspołecznienie”, rozumianym w określonym poniżej znaczeniu. Według definicji o. Chenu uspołecznienie jest to zaangażowanie działalności jednostki lub wielu jednostek w procesie, w którym współpraca poszczególnych członków grupy stanowi istotny warunek i zasadę rozwoju wspólnej działalności¹⁹.

Zdaniem M.D. Chenu uspołecznienie, które dokonuje się w warunkach uświadomienia sobie wspólnego pożytku dla pracujących, nie jest jakimś niewłaściwym, przypadkowym zjawiskiem. Jest ono normalnym skutkiem pracy, znamiennym zwłaszcza dla naszych czasów²⁰. Proces uspołecznienia, czyli proces powstawania wzajemnych powiązań i współzależności ludzi pracy, występuje w trakcie całego jej wykonywania: od projektu aż do ostatniego rezultatu w rozdzielaniu dóbr²¹.

Pracownik działa, korzystając z uprzedniej czynności kogoś innego, działa z kimś i dla kogoś. Wobec tego pracować to znaczy włączać się w solidarność ludzką, a wejść w nią głęboko – to kochać. Toteż wartość społeczna pracy ukazuje się i w tym, że staje się ona formą miłości. Proces uspołecznienia to proces powstawania powiązań i zależności ludzi, w którym współpraca poszczególnych

¹⁷ Tenże, *Arbeit*, w: H. FRIES (red.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, München 1962, t. 1, s. 80.

¹⁸ A. AUER, *Weltoffener Christ. Grundsätzliches und Geschichtliches zur Laienfrömmigkeit*, Düsseldorf 1963, s. 175.

¹⁹ M.D. CHENU, *Pour une théologie...*, dz. cyt., s. 92.

²⁰ Tenże, *Arbeit*, art. cyt., s. 62.

²¹ Tamże, s. 83.

członków grupy stanowi istotny warunek i zasadę wspólnej działalności. Na gruncie uspołecznienia praca przyczynia się do wzrostu solidarności ludzkiej.

W dokonującym się dzięki pracy procesie uspołecznienia współzycie jednostek nie opiera się na obiektywnym fakcie istnienia ich obok siebie. Według o. Chenu w procesie tym nie można mówić o jednostkach nieprzenikających się wzajemnie, samotnych, zależnych od siebie nawzajem niewolniczo, solidarnych, ale solidarnością potępieńców, bezkształtną solidarnością mas, które nie wzbudziły w sobie poczucia braterstwa. Współzycie to staje się obecnie obcowaniem duchowym, stosunkiem podmiotu do podmiotu, wolną współpracą, płodnym dialogiem. Na gruncie uspołecznienia praca powoduje więc solidaryzowanie się ludzi.

W zestawieniu poglądów o. Chenu na społeczną wartość pracy przejawiająca się we wzroście solidarności międzyludzkiej można powiedzieć, że:

– przez pracę człowiek łączy się z innymi ludźmi, służy im i może praktykować szczerą miłość;

– wzrastająca solidarność między ludźmi jest znakiem czasu;

– istnieje konieczność udziału pracowników w zarządzie przedsiębiorstwem jako warunek powstania wspólnoty w przedsiębiorstwie i procesu solidaryzowania się ludzi;

– w wykonywaniu pracy trzeba wyjść poza etykę czysto indywidualistyczną, gdyż obowiązek sprawiedliwości i miłości nakazuje przyczyniać się do wspólnego dobra wedle własnych uzdolnień i potrzeb innych ludzi oraz do rozwoju instytucji służących polepszeniu życiowych warunków ludzi;

– wśród wielu zjawisk potwierdzających wpływ pracy na proces uspołecznienia autor wymienia także proces jednoczenia się i wzajemnej zależności już nie tylko pojedynczego przedsiębiorstwa, klasy społecznej, ale całej ludzkości (*mondialisation*).

Według o. Chenu ukazanie kosmicznej i społecznej wartości pracy należy do głównych zadań współczesnej teologii pracy. Albowiem ów nowy dział teologii nie może ograniczać się do powtarzania dawnych teorii o poszanowaniu pracy ręcznej, o jej wartości jako dyscyplinie wychowawczej, o jej funkcji ascetycznej²².

W czym przejawia się wartość pracy dla samodoskonalenia moralnego? Praca ma wielkie znaczenie moralne, ponieważ wyklucza rozkładowe działanie bezczynności. Pomaga w opanowaniu rozmaitych nieuporządkowanych skłonności. Jest podstawową praktyką koniecznej w życiu ludzkim ascezy. Ma też pozytywny wpływ na rozwój pracownika, gdyż wyrabia w nim pewne cnoty. Autor nie rozważa cnót, jakie rozwijają się dzięki pracy. Wspomina tylko, że praca uczy zapierania się siebie i obiektywności, budzi poczucie obowiązku społecznego, solidarności i miłości²³.

²² M.D. CHENU, *Pour une théologie...*, dz. cyt., s. 15.

²³ Tamże, s. 33.

Jednakże obok wymienionych wartości personalistycznych praca, zwłaszcza w warunkach uprzemysłowienia, zawiera elementy depersonalizujące. M.D. Chenu zdaje sobie sprawę z istnienia czynników wpływających niekorzystnie na rozwój osobowości i widzi ich przyczyny.

Jednakże aby praca spełniała funkcję samodoskonalenia moralnego pracownika, muszą ulec zmianie dotychczasowe niekorzystne warunki pracy i jej organizacja. Stąd wynika potrzeba udziału pracowników w zarządzie przedsiębiorstwa. O. Chenu uznaje słuszność odkrytej przez Marksa zależności rozwoju osobistego i społecznego od warunków pracy²⁴.

IV. POGLĄDY CHENU NA PRACĘ W ŚWIETLE NAUCZANIA KOŚCIOŁA

Współczesna praca nie jest już taka sama, jaka była praca Cieśli z Nazaretu, która w nauczaniu kościelnym dotychczas niemal wyłącznie była uważana za model pracy. Od Jana XXIII teologia pracy zawarta w dokumentach papieży i w uchwałach II Soboru Watykańskiego uległa rozwojowi i pogłębieniu. Jaki wpływ na ten rozwój miał o. Chenu?

Pogląd o. Chenu na wartość pracy w procesie uspołecznienia znalazł swe odbicie w nauce encyklik *Mater et magistra* i *Populorum progressio* oraz konstytucji *Gaudium et spes*. Filozoficzna koncepcja człowieka, jaką przyjmuje o. Chenu za podstawę teologii pracy, jest zgodna z nauką II Soboru Watykańskiego. Sobór stwierdza, że człowiek pragnie znać swe miejsce i zadania we wszechświecie, sens swego wysiłku zbiorowego i indywidualnego, tzn. pracy. Jednocześnie sobór naucza o naturze człowieka i jego stosunku do świata materialnego. Człowiek stanowi jedność ciała i ducha, skupia w sobie elementy świata materialnego, a dzięki duszy duchowej i nieśmiertelnej jest wyższy od rzeczy materialnych (KDK 14, 41).

Myśl eksponowana przez o. Chenu, że człowiek jako obraz Boży jest twórcą, pozostaje w zgodności z nauką soboru zawartą w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym. Sobór uczy, że człowiek stworzony na obraz Boży jako aktywny Jego współpracownik ma rządzić światem i podporządkowywać sobie ziemię we wszystkim.

Również związek pracy z tajemnicą Wcielenia i Odkupienia, mocno podkreślony przez o. Chenu, został ukazany przez konstytucję *Gaudium et spes*. Konstytucja ta, omawiając w punkcie 67 *ex professo* zagadnienie pracy, stwierdza: „Winniśmy nabrać przekonania, że przez pracę składaną Bogu w ofierze człowiek łączy się z dziełem zbawczym Jezusa Chrystusa, który pracując własnymi rękami w Nazarecie, nadał pracy znakomitą godność”.

²⁴ Tamże, s. 94.

Personalistyczny charakter pracy wynika z naczelnej zasady, która dotyczy całego życia gospodarczo-społecznego i głosi, że człowiek jest jego twórcą, ośrodkiem i celem. Dlatego np. podstawowym celem produkcji nie jest wyłącznie wzrost masy towarowej, ale też służenie człowiekowi, i to całemu człowiekowi, z uwzględnieniem porządku jego potrzeb materialnych i wymogów życia umysłowego, moralnego, duchowego i religijnego. Opierając się na tej podstawowej przesłance, współczesne dokumenty Kościoła stwierdzają, że jest rzeczą najzupełniej zgodną z planem Opatrzności Bożej, by ludzie rozwijali się i doskonalili przez wykonywanie swej codziennej pracy (KDK 63).

W swej funkcji samodoskonalenia moralnego praca, jako specyficznie ludzkie działanie, daje człowiekowi, który osiąga swą doskonałość, posługując się przedmiotami materialnymi, sposobność aktualizacji jego możliwości. Albowiem w działaniu wytwórczym wszystkie nasze zdolności mogą się spontanicznie i harmonijnie uzewnętrznić i rozwinąć. W tym względzie praca ma również swój udział w powstawaniu dobrych sprawności. Z rozwojem zaś życia nadprzyrodzonego praca ma nie tylko związek zewnętrzny, jako warunek konieczny równowagi psychicznej człowieka i miejsce wyboru wartości nadprzyrodzonych, ale również związek ściślejszy. Praca bowiem jako zasada wspólnoty ludzkiej należy do ekonomii łaski, gdyż wspólnota jest terenem jej działania.

Powyższy pogląd o. Chenu znalazł swe odzwierciedlenie w dokumentach soborowych. Konsekwencją osobowego charakteru pracy są następujące postulaty zawarte w tych dokumentach:

- praca powinna pomagać w rozwoju osobowym pracownika, pozostawać w zgodzie z jego powołaniem, umożliwiać mu doskonalenie zawodowe, dawać pole dla inicjatywy, zapewniać udział w odpowiedzialności społecznej;
- rodzaj i warunki pracy powinny być dostosowane do potrzeb wszystkich pracowników bez najmniejszego wyjątku;
- praca nie powinna pociągać za sobą, w minimalnej nawet mierze, alienacji pracownika, a tego, że pracownicy w naszych czasach stają się często niewolnikami swej pracy, nie usprawiedliwiają żadne tzw. prawa ekonomiczne;
- praca wymaga szczegółowego dostosowania do potrzeb pracownika, w zależności od jego wieku i płci; dotyczy to zwłaszcza matek (KDK 67).

Łaska ma charakter wspólnotowy. A praca – jak zostało ukazane – wytwarza więź wspólnoty, a nawet braterstwa. Zatem i wspólnoty pracy są terenem działania łaski. Również ten pogląd M.D. Chenu na wartość pracy dla rozwoju życia nadprzyrodzonego znalazł odbicie w nauce II Soboru Watykańskiego i w encyklice *Populorum progressio*. Konstytucja o Kościele stwierdza, że ludzie, przez samą swą codzienną pracę, przez naśladowanie Chrystusa w czynnej miłości, mają wznosić się na wyższy stopień świętości (KDK 41).

Powołując się na książkę o. Chenu *Pour une théologie du travail*, encyklika *Populorum progressio* również ukazuje wartość pracy w procesie uspołecznienia. Ponieważ kiedy się ją wspólnie przeżywa i dzieli nadzieje, cierpienia, ambicje i radości, praca jednoczy wolę, zbliża dusze i zespala serca. Jeżeli więc w

encyklice zostało przytoczone nazwisko o. Chenu, to musiało to nastąpić albo z racji jego zasług w wytyczaniu kierunków obecnej teologii pracy, albo dla uznania jego wkładu, mimo przykrych doświadczeń ze strony władzy kościelnej, w przygotowanie współczesnej odnowy teologii w ogóle²⁵.

Także encyklika Jana Pawła II *Laborem exercens* zawiera treści, które stanowiły istotne elementy teologii pracy o. Chenu. Jan Paweł II podobnie podkreśla, że praca jest aspektem odwiecznym i pierwszoplanowym, zawsze aktualnym i wciąż na nowo domagającym się, by o niej myśleć i świadczyć. Gdyż powstają coraz to nowe pytania i problemy, rodzą się coraz to nowe nadzieje, ale także obawy i zagrożenia związane z tym podstawowym wymiarem ludzkiego bytowania. Życie człowieka jest zbudowane z pracy na co dzień, czerpie on z niej właściwą sobie godność – ale zarazem zawiera się w niej nieustająca miara ludzkiego trudu, cierpienia, a także krzywdy i niesprawiedliwości, sięgających głęboko w życie społeczne w obrębie poszczególnych narodów i w zakresie międzynarodowym²⁶.

Według Jana Pawła II praca jako problem człowieka znajduje się na pewno w samym sercu owej „kwestii społecznej”, ku której na przestrzeni ostatnich prawie stu lat od wydania encykliki *Rerum novarum* zwraca się w sposób szczególnie nauczanie Kościoła.

Praca ludzka stanowi klucz, i to chyba najistotniejszy klucz do całej kwestii społecznej, jeżeli naprawdę staramy się ją widzieć pod kątem dobra człowieka. Jeżeli zaś rozwiązanie – czy raczej stopniowe rozwiązywanie – tej stale na nowo kształtującej się i na nowo spiętrzającej się kwestii społecznej ma iść w tym kierunku, ażeby „życie ludzkie uczynić bardziej ludzkim”, wówczas właśnie ów klucz: praca ludzka, nabiera znaczenia podstawowego i decydującego²⁷.

Swoje odbicie w encyklice znalazło twierdzenie o. Chenu o osobowym charakterze pracy. Papież twierdzi, że praca jest dobrem człowieka – dobrem jego człowieczeństwa – gdyż przez pracę człowiek nie tylko przekształca przyrodę, dostosowując ją do swoich potrzeb, ale także urzeczywistnia siebie jako człowiek, a także poniekąd bardziej „staje się człowiekiem”²⁸. Skoro praca w swym podmiotowym wymiarze jest zawsze działaniem osoby, *actus personae*, to uczestniczy w niej cały człowiek, uczestniczy jego ciało i duch, bez względu na to, czy jest to praca fizyczna, czy umysłowa²⁹.

Podobne twierdzenia znajdujemy w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*. Jak uważał M.D. Chenu, tak też określił to *Katechizm*: „Praca ludzka jest bezpośrednim działaniem osób stworzonych na obraz Boży i powołaniem do przedłużania – wraz z innymi – dzieła stworzenia, czyniąc sobie ziemię poddaną. Praca jest zatem obowiązkiem: «Kto nie chce pracować, niech też nie je»

²⁵ PAWEŁ VI, Encyklika *Populorum progressio*, AAS 59(1967), s. 271.

²⁶ JAN PAWEŁ II, Encyklika *Laborem exercens*, Watykan 1981, nr 1.

²⁷ Tamże, nr 8.

²⁸ Tamże, nr 9.

²⁹ Tamże, nr 24.

(2 Tes 3,10). Szanuje ona dary Stwórcy i otrzymane talenty. Może mieć także wymiar odkupieńczy. Znosząc trud pracy w łączności z Jezusem, rzemieślnikiem z Nazaretu i Ukrzyżowanym na Kalwarii, człowiek współpracuje w pewien sposób z Synem Bożym w Jego dziele Odkupienia. Potwierdza, że jest uczniem Chrystusa, niosąc krzyż każdego dnia w działalności, do której został powołany. Praca może być środkiem uświęcania i ożywiania rzeczywistości ziemskich w Duchu Chrystusa” (KKK 2427). W pracy osoba wykorzystuje i urzeczywistnia część swoich naturalnych zdolności. Podstawowa wartość pracy dotyczy samego człowieka, który jest jej sprawcą i adresatem. Praca jest dla człowieka, a nie człowiek dla pracy (por. KKK 2428).

IL RIASSUNTO

P. Marie-Dominique Chenu OP come il teologo del lavoro.

Nelle encicliche *Mater et magistra* di Giovanni XXIII, *Populorum progressio* di Paolo VI, *Laborem exercens* di Giovanni Paolo II e nella stessa costituzione *Gaudium et spes* troviamo il pensiero di p. Chenu per quanto riguarda il significato del lavoro. L'enciclica *Populorum progressio* sta citando esplicitamente (il rimando 25) il libro del p. Chenu *Pour une théologie du travail* apparso nelle Éditions du Seuil a Parigi nel 1955 anno. Pure il testo del *Catechismo della Chiesa Cattolica* (2427) dipende fortemente da p. Chenu.

Tłum. Giovanna Antonelli

Słowa kluczowe / key words:

Marie-Dominique Chenu, teologia pracy

Marie-Dominique Chenu, theology of work

PFR. ZBIGNIEW STOKŁOSA

„ZUR EHRE GOTTES GEWANDET”.
DIE LITURGISCHEN GEWÄNDER UND INSIGNIEN,
IHRE THEOLOGISCHE BEDEUTUNG
UND GEGENWÄRTIGE GESTALT

Wenn man über die Kleidung, der in der Liturgie dienenden Kleriker und Laien überhaupt sprechen will, dann muss man auf die Wurzeln zurückgreifen.

Die theologische Überlegung über das Kleid und über das Verhältnis der Menschen dazu wird ihren Ausgangspunkt in der biblischen Erzählung vom Sündenfall nehmen, wie sie der deutsche Theologe Erik Peterson dargestellt hat, der zur Zeit in Deutschland eine Renaissance erlebt¹.

„Vor dem Sündenfall wußten die Menschen nichts über ihre Nacktheit. Sie hatten keinen Begriff: was ist die Nacktheit und die Unbekleidetheit. Nach dem Sündenfall sehen sie ihre Nacktheit sehr nachdrücklich. Diesen Akt des Wahrnehmens nennt die Hl. Schrift das „Aufgetanwerden der Augen“². Adam und Eva sehen ihren Leib ganz anders. Sie haben den menschlichen Leib nach dem Sündenfall in einer anderen Weise gehabt, als vor dem Sündenfall. Vorher brauchten sie kein Kleid. Ihre Kleidung war die übernatürliche Gerechtigkeit, Unschuld und Unvergänglichkeit. Die Gnade Gottes bekleidete sie wie ein Gewand. Nach dem Fall wird der Mensch in seinem Sein entblößt und deshalb im eigentlichen, d.h. theologischen Sinn „nackt“, entkleidet von der göttlichen Gnade, und darum wird die Blöße des Körpers durch das Kleid zugedeckt. Die Menschen empfanden die

¹ Vgl. E. PETERSON, *Theologie des Kleides*, Benediktische Monatsschrift 16(1934), S. 347. Zur Zeit werden die Schriften Petersons erneut herausgegeben. Die für die Theologie des Kleides entsprechenden Aufsätze stehen im II. Band der ausgewählten Schriften: ERIK PETERSON: *Marginalien zur Theologie und andere Schriften*, hrsg. von BARBARA NICHTWEIB, Würzburg 1995. Da für diesen Aufsatz das Buch noch nicht zur Verfügung stand, wird aus der Originalausgabe in der „Benediktinischen Monatsschrift“ zitiert.

² E. PETERSON, *Theologie des Kleides*, a.a.O., S. 348.

Scham über ihre Nacktheit, denn der Leib ist nicht mehr unschuldig und unvergänglich; er war zum reinen „Fleisch“ (hebr. *basar*) geworden, das der Mensch mit den Tieren gemeinsam hat; darum muss der Leib mit einem Gewand verhüllt werden, um seinen Träger nicht ständig an diese Lostrennung von Gott mit allen ihren Konsequenzen zu erinnern. Man kann kurz sagen: „Das Kleid, das der gefallene Mensch trägt, ist Andenken an das verlorene Kleid, das der Mensch im Paradiese getragen hat“³. Mehr noch: Jede Modeerscheinung, ja jede Modetorheit ist ein Versuch, das in der Ursünde abgeworfene Gnadenkleid mit eigenen Mitteln zurück zu erhalten.

Über das Schamgefühl hinaus liegt die Bedeutung der Kleidung im Schmuckbedürfnis des Menschen, das ebenfalls derart theologisch verstanden werden muss: Er will schön erscheinen, d.h. in seinem Dasein bejaht, was im letzten aber nur Gott allein leisten kann. Die Kleidung wurde zu einem Zeichen des Mutes und der Kraft; Nacktheit dagegen bedeutete Armut und Schwäche. Die praktische Bedeutung als Kälteschutz oder als Schutz vor Verletzungen⁴ ist dagegen völlig sekundär. Das Kleid ist vor allen anderen Funktionen Programm für die Weise, wie ein Mensch sich gegenüber anderen äußern möchte: Sie kennzeichnet verschiedene Berufe (z.B. Uniformen, Talare, Roben usw.) und verschiedene Situationen im Leben (z.B. Trauerkleidung). Die Kleidung informiert uns über die inneren Erlebnisse und Seelenzustände der Menschen (z.B. Punkerkleidung, Abendkleidung usw.). Mit der Kleidung machen wir bewußt oder unbewußt Mitteilung über unser Inneres. „Die Kleidung ist gewissermaßen die Membran zwischen der Innen- und Außenwelt eines Menschen. Sie unterstützt bzw. behindert unsere Mitteilungen, besonders Mimik und Gestik, kann Offenheit, aber auch Distanz signalisieren“⁵.

In der Bibel finden wir Beispiele dafür, dass die Kleidung als Symbol verwendet wird, die geistlichen Ereignisse oder Wirklichkeiten zum Ausdruck bringen will. „Es ist das Gewand, das der verlorene Sohn empfängt, wenn er in der Vaterhaus zurückkehrt. Es ist auch das „Hochzeitskleid“ (Math 22,11)“⁶.

I. DIE LITURGISCHE KLEIDUNG UND DIE INSIGNIEN IN DER KATHOLISCHEN KIRCHE

1. Die liturgische Kleidung

Der alttestamentliche Ursprung einer liturgischen Gewänder liegt im Priestertum Aarons. Gott lässt Mose ihn umhüllen. Also Gott selbst verlangt bei dem

³ Ebd., S. 352.

⁴ Vgl. R. BERGER, *Die liturgische Gewänder und Insignien*, in: *Gottesdienst der Kirche*, Bd. III., Regensburg 1987, S. 313-314.

⁵ A. GERHARDS, „...in weißen Gewändern“. *Eine Besinnung auf die Kleidung im Gottesdienst* (1), *Gottesdienst* 25(1991), S. 98.

⁶ E. PETERSON, *Theologie des Kleides*, a.a.O., S. 353.

Opfer die „liturgischen Gewänder“. „Der Herr sprach zu Mose: Nimm Aaron und seine Söhne, die Gewänder, das Salböl, den Stier für das Sündopfer, die beiden Widder und den Korb mit den ungesäuerten Broten! [...] Er legte ihm das Gewand an, gürtete ihn mit dem Gürtel, bekleidete ihn mit dem Obergewand und legte ihm das Efod an. Dann band er ihm die Schärpe um, an der er das Efod befestigte [...]. Dann setzte er ihm den Turban auf und befestigte an der Vorderseite des Turbans die goldene Rosette, das heilige Diadem, wie der Herr dem Mose vorgeschrieben hatte [...]“ (Lev 8,1-2.7.9). Im Alten Testament wurde das Gewand als Nachahmung der göttlichen Herrlichkeit verstanden, und es diente nur den kultischen Zwecken⁷.

Im Neuen Testament spielt das Kleid eine andere Rolle. Es „dient nicht mehr als Mittel kultischer Kommunikation mit Gott unter Nachahmung seiner δόξα, hat aber sehr wohl etwas mit dieser Herrlichkeit zu tun, indem es leibliches Ausdruckzeichen für den Wiedereintritt des Menschen in die göttliche δόξα durch die Taufe wird“⁸. Die liturgischen und gottesdienstlichen Zeichen dienen als „Lebensaustausch zwischen Gott und Mensch“⁹.

Das Kleid ist ein besonderes Symbol für die Person wegen seiner Nähe zur Seele, und es dient in seiner liturgischen Verwendung als Äußerung der menschlichen Hoffnung auf das endzeitliche Heil¹⁰. Wenn die Liturgie als „Lebensaustausch“ verstanden wird, dann ist die hohe Bedeutung des Kleides als liturgisches Ausdruckszeichen klar, denn er gehört zum Humanum und damit auch zur Zeichensprache in der Liturgie¹¹.

„Das liturgische Gewand, das der Priester bei der Feier der heiligen Eucharistie trägt, soll zunächst deutlich machen, dass er hier nicht als Privatperson, als dieser oder jener da ist, sondern an der Stelle eines anderen steht – Christus“¹². Das liturgische Gewand erinnert uns an die innere Verwandlung, die sich in uns vollziehen soll. Es erinnert uns auch an den neuen Weg, der mit der Taufe begonnen hat und der in der Eucharistie weitergeht auf die kommende Welt hin, die sich vom Sakrament her schon in unserem Alltag abzeichnen soll¹³.

„Die Vielfalt der Dienste wird im Gottesdienst durch eine unterschiedliche liturgische Kleidung verdeutlicht. Sie soll auf die verschiedenen Funktionen derer, die einen besonderen Dienst versehen, hinweisen und zugleich den festlichen Charakter der liturgischen Feier hervorheben“ (AEM 297).

⁷ M. KUNZLER, *Indumentum Salutis. Überlegungen zum liturgischen Gewand*, Theologie und Glaube 81(1991), S. 60.

⁸ Ebd., S. 61.

⁹ Ebd., S. 58. Literatur: E. AMON, *Lebensaustausch zwischen Gott und Mensch. Zum Liturgieverständnis Johannes Pinsks*, Studien zur Pastoralliturgie 6, Regensburg 1988.

¹⁰ Vgl. M. KUNZLER, *Indumentum Salutis...*, a.a.O., S. 65.

¹¹ Vgl. ebd., S. 66.

¹² J. RATZINGER, *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, Freiburg – Basel – Wien 2000, S. 185.

¹³ Vgl. ebd., S. 186.

Die liturgische Gewandung will Hinweis sein auf den besonderen Dienst, den der jeweilige Träger im Gottesdienst zu verrichten hat. Dies gilt ganz deutlich für die Stola durch die verschiedene Weise, in der Diakone und Priester sie tragen. Dies gilt für Brustkreuz, Ring und Stab, die den Bischof vom Presbyter auszeichnen. Ähnliches gilt für die Kasel als dem „Messgewand“, das diese besondere Gottesdienstform und deren Vorsteher aus dem Kreis der anderen heraushebt. Schließlich unterscheidet die Albe oder ein tunikaähnliches Gewand ganz allgemein jeden (und jede), die einen spezifischen liturgischen Dienst als Laien übernommen haben von der versammelten Gemeinde¹⁴.

Die liturgische Kleidung besteht aus dem Untergewand und aus der Oberkleidung.

Zu dem liturgischen Untergewand gehört die Tunika, aus der später im Westen die Albe wurde, weil sie aus weißem Leinen gefertigt wird. Die Albe kann mit einem Gürtel zusammenhalten werden, wenn ihre Form dies verlangt. Ein solches Zingulum ist jedoch nicht mehr vorgeschrieben. Auch soll auch ein Schultertuch angelegt, wenn die Albe am Hals nicht gut abschließt. Heute haben wir mantelförmige Schnitte, die ein bequemes Anziehen ermöglichen und die auch dann ästhetisch befriedigen, wenn die Albe ohne Oberkleid getragen wird.

Zur liturgischen Kleidung gehört auch der Chorrock. Den Chorrock benutzt man während Andachten oder bei Sakramentspendungen, wenn nur die Stola benutzt wird. Er entwickelte sich aus der Albe, wenn diese wegen der darunter getragenen Pelzkleidung im Winter nicht gegürtet wurde. Daher stammt auch ihr Name „Superpelliceum“.

Davon zu unterscheiden ist das Rochett, ein knöchellanges, ungegürtetes, mit engen Ärmeln versehenes Gewandstück, das über dem Talar getragen wird. Bei Bischöfen und Präläten bleibt es heute als Alltags- und Chorkleidung unter der Mozzetta erhalten und bekam den Charakter eines auszeichnenden Gewandes¹⁵.

Zu der Oberkleidung gehört die Kasel, Meßgewand genannt, die Dalmatik und der Chormantel. Die traditionelle liturgische Oberkleidung für alle Dienststufen war ursprünglich die Planeta oder Casula, der den ganzen Leib einhüllende Mantel. Früher nur für festliche Anlässe, bedienen sich heute die Diakone generell der Dalmatik. Für alle festlichen gottesdienstlichen Feiern außerhalb der heiligen Messe hat sich statt der Kasel der Chormantel durchgesetzt.

Die ursprüngliche Form der liturgischen Planeta, also das Messgewandes, war die Glockenkasel. Seit dem 14. Jhd. wurde die Kasel zur Stoffersparnis und zur Erlangung größerer Armfreiheit an den Seiten beschnitten. Außerdem wurden die Kaseln durch das immer reichere Bildprogramm immer schwerer und unbeugsamer und starrer, so sehr, dass die liturgischen Handlungen beeinträchtigt wurden. So entstand gegen Ende des 16. Jhd. die durch halbrunde Armausschnitte an den Brustseiten der Umriss einer Geige – die bis in 20. Jhd. übliche

¹⁴ Vgl. R. BERGER, *Liturgische Gewänder und Insignien*, a.a.O., S. 333.

¹⁵ Vgl. ebd., S. 336.

„Bassgeigenkasel“ war entstanden; seither wurde nur noch die Länge verkürzt. Ende des 19. Jh. setzte eine Umkehrbewegung ein; das „(neu-)gotische“ Meßgewand behielt zwar den barocken Grundschnitt bei (flacher Schulterwinkel, Quernaht auf den Schultern statt Längsnaht), ließ die Breite dieses wieder weicheren Gewandes aber bis fast zu den Händen reichen¹⁶.

Die schriftlichen Zeugnisse nennen die Planeta und Casula nicht nur als ein Bestandteil der liturgischen Kleidung, sondern als Stück der gewöhnlichen klerikalen Tracht, der Mönchsgewandung und der Kleidung der Laien, der Vornehmen ebenso wie der Leute geringen Standes. Fast noch erdrückender ist das Zeugnis der Monumente, auf welchem uns bei Leuten jeder Art und jeden Geschlechtes sehr häufig ein mit der Planeta in ihrer ursprünglichen Gestalt unverkennbar verwandtes Obergewand begegnet. Die Soldaten trugen den unserer Kasel ähnlichen Mantel. Die Paenula war die offizielle Tracht der Senatoren, das „Staatskleid“, und auch nach dem Wechsel der römischen Mode das Kleid der Sklaven¹⁷.

Die Dalmatik ist ein ungegürtetes, weites T-Shirt-ähnliches Kleidungsstück mit langen, weiten Ärmeln. Nach heutigem Recht trägt der Diakon die Dalmatik bei allen festlichen Gottesdiensten, bei denen er seinen Helferdienst tut, sowohl bei der Messe als auch beim Stundengebet, bei der Sakramentenspendung, bei Prozessionen und Andachten, nicht aber bei Gottesdiensten, die er selber leitet. Der Bischof kann (muß aber nicht mehr) die Dalmatik bei festlichen Meßfeiern unter der Kasel tragen. Dadurch kommt deutlich zum Ausdruck, dass er das apostolische Amt, das auf Presbyter und Diakone ausgeliedert ist, in seiner Gänze in sich vereint¹⁸.

Was den Chormantel betrifft wird er vom Leiter bei nichteucharistischen festlichen Gottesdiensten getragen (Bischof, Priester, Diakon), ferner von den an einer festlichen Vesper oder Laudes teilnehmenden Priestern, bei festlichen Pontifikalvespern auch von den assistierenden Diakonen¹⁹.

2. Die liturgischen Insignien

Das allen Weihestufen gemeinsame Abzeichen ist die Stola, die aber je nach Bestellung zum diakonalen oder priesterlichen Dienst verschieden angelegt wird. Die Stola ist so sehr priesterliches Amtzeichen geworden, dass sie je nach der Situation über dem Chorrock, über dem Talar bei der nicht-feierlichen Vesper, im Beichtstuhl, notfalls auch über der Alltagskleidung bei der Krankenkommunion oder Segnungen im häuslichen Umkreis getragen wird. Zusätzlich zur Stola bedienen sich der Papst und die von ihm ausgezeichneten Metropoli-

¹⁶ Vgl. ebd., S. 337.

¹⁷ Vgl. J. BRAUN, *Die liturgische Gewandung im Occident und Orient nach Ursprung und Entwicklung, Verwendung und Symbolik*, Freiburg im Br. 1907, Nachdruck: Wiss. Buchgesell, Darmstadt 1964, S. 245.

¹⁸ Vgl. R. BERGER, *Liturgische Gewänder und Insignien*, a.a.O., S. 338.

¹⁹ Vgl. ebd., S. 339.

ten und Erzbischöfe des Palliums, eines der Stola verwandten Abzeichens, das über dem Meßgewand getragen wird. Ursprünglich wurde es über Rücken, Brust und beiden Schultern getragen. Heute ist es ein ringförmiger Wollstreifen, der mit schwarzen Kreuzen bestickt ist. An der Vorder- und der Rückenseite hängt je ein kurzes Bandstück herab²⁰.

Über den sakralen Charakter und die gottesdienstliche Verwendung des römischen Palliums gibt uns erst Gregor der Große in seinen Briefen näheren Aufschluß. Das Pallium, wie aus manchen seiner Schreiben mit aller Bestimmtheit hervorgeht, war schon damals ein durchaus liturgisches Ornatstück, das nur innerhalb der Kirche, und zwar, falls nicht ein ganz besonderes Privileg einen weitergehenden Gebrauch gestattete, lediglich bei der Feier des heiligen Opfers getragen werden durfte. Wir kennen den Ursprung des Palliums bis heute nicht ganz genau, aber wir wissen, dass seit wenigstens dem Ende des 6. Jahrhunderts beständig als Sakralornat auftritt. Da ferner kein Anhaltspunkt dafür vorliegt, dass das Pallium jemals ein außerliturgisches Abzeichen gewesen und erst später sakrale Insignie geworden ist, da zudem das griechische Pallium schon im 4. Jahrhundert im Dienste der Liturgie stand, so kann es mit gutem Grund angenommen werden, dass das römische Pallium stets ein liturgisches Gewandstück war.

Eine ausdrückliche Angabe über die Tage, an welchen den Metropolitane bzw. den mit dem Pallium geschmückten Bischöfen das Tragen des Ornatstückes gestattet war, begegnet uns erst im 9. Jahrhundert; indessen müssen bereits früh darüber irgend welche Bestimmungen bestanden haben²¹.

Die Bischöfe benutzen die Pontifikalinsignien, zu denen gehören: die Mitra (Inful), der Pileolus und das Birett, der Stab (Baculus), der Ring (Anulus) und das Brustkreuz (Pectorale)²².

Das Caeremoniale Episcoporum von 1984 sagt in Nr. 60, dass für jede gottesdienstliche Feier nur eine Mitra gebraucht wird, die je nach Art und Grad der Feierlichkeit einfach oder geschmückt ist. Der Bischof trägt die Mitra, wenn er sitzt, predigt, Ansprachen oder Einführungen hält, bei Prozessionen, beim feierlichen Segen sowie bei der Kernhandlung sakramentaler Feiern.

Die Mitra wird heute als Erinnerung an den hohenpriesterlichen Kopfbund des aaronitischen Opferdienstes benutzt. „Die Zeit, zu der die Mitra in Gebrauch kam, läßt sich zwar nicht genau, doch immerhin annähernd bestimmen. Da dieselbe bis ins 10. Jahrhundert hinein noch nicht zum Sakralornat der römischen Kirche gehörte und es andererseits bereits vor der Mitte des 11. Jahrhunderts bei Papst und Kardinälen Sitte war, sich des Ornatstückes beim Gottesdienst zu bedienen, wird dessen Einführung wohl zwischen ca 900 und 1000 liegen“²³.

²⁰ Vgl. E. HOFHANSL, Art. *Gewänder, liturgische*, in: *Die Theologische Realenzyklopädie* [TRE], Bd. XIII., S. 163.

²¹ J. BRAUN, *Die liturgische Gewandung...*, a.a.O., S. 633.

²² Vgl. E. HOFHANSL, Art. *Gewänder, liturgische*, a.a.O., S. 163.

²³ J. BRAUN, *Die liturgische Gewandung...*, a.a.O., S. 495.

Pileolus und Birett sind beide Kopfbedeckungen, aber keine liturgischen Insignien. In der Vorgangeneit wurden sie benutzt. Die neuen liturgischen Bücher kennen das Birett nicht mehr; das CaerEp1984, 63 nennt es jedoch ebenso wie den Pileolus bei der Oberkleidung der Bischöfe.

Der Stab ist eines der ältesten Zeichen der Macht überhaupt. Er ist heute Zeichen der Jurisdiktion des Bischofs. Nach jetzigem Recht und Brauch nimmt der Bischof den Stab in die Hand bei Prozession, beim Hören des Evangeliums, bei der Predigt, bei der Segensspendung (ohne Handauflegung) und bei der Entgegennahme von Profeß und Gelübde (CaerEp1984, Index s.v. *Baculus pastoralis*)²⁴.

Als Sonderfall des Reifens ist der ringsum geschlossene Ring, auch der Fingerring, seit je Zeichen der Bindung, der auch Einflüsse von außen abwehrt, und zugleich Zeichen der Macht, wie dies besonders im Siegelring deutlich wird. Zuerst benutzten die Bischöfe den Ring als Amts- und Siegelzeichen. Zur Zeit ist der Ring Zeichen der bräutlichen Verbindung mit seiner Braut, der Kirche, den er immer trägt.

Das Brustkreuz mit Reliquien hat der Bischof als Schutzzeichen unter dem Meßgewand getragen. Im 19. Jh. gibt es das Verhalten, das Brustkreuz über dem Meßgewand zu tragen²⁵.

3. Die liturgische Farbsymbolik in der katholischen Kirche

Die Farben haben ihre besondere Bezeichnung, denn sie signalisieren eine Wirklichkeit, welche die seelische Innenseite des Menschen engstens betrifft. Religionsphänomenologisch gehören Farben zum Wesensausdruck wie der Name. Beide treten in der Epiphanie gemeinsam hervor, werden zusammen verehrt. In der Farbe ist das *numen* gegenwärtig, wird in ihr verehrt und zur Kennzeichnung verwendet. Die Farbe ist unmittelbare Aura des Göttlichen und steht meistens in einem objektiv gemeinten Zusammenhang mit sinnfälligen Assoziationen. Rot: Feuer, Blut, Gefahr; Grün: Wachsen, Frühling, Zeugung; Weiß: Licht, Winter, Nichts, Sterben, Reinheit, Keuschheit²⁶.

Ein bevorzugtes Objekt der Färbung stellt die Gewandung des Menschen dar. Die Gewandfarbe kann Signal von Abkunft und Funktion innerhalb des Sozialgefüges sein, oft stark emotional und metaphysisch hoch besetzt; sie kann in diesem Sinn (Selbst- oder Fremd-) Interpretation einer gesellschaftlichen (auch kultischen) Rolle aussagen, vom einfachen Werben um Aufmerksamkeit für das Individuum (moderne Mode) oder dem gegenteiligen Näherungsverbot bis zum Anzeigen numinoser Ergriffenheit; schließlich wird der Gewandfarbe oft genug apotropäische und exorzistische Funktion zugesprochen. Dabei bleibt die Zuordnung der Einzelfarben, von der Tönung Hell (Weiß)- Dunkel (Schwarz) abgesehen, im allgemein offen; sie ist vielfach abhängig von den

²⁴ Vgl. R. BERGER, *Liturgische Gewänder und Insignien*, a.a.O., S. 343.

²⁵ Vgl. ebd., S. 344.

²⁶ Vgl. E. HOFHANSL, A. HÄUSSLING, Art. *Farben/Farbsymbolik*, TRE XI., S. 25.

technischen Möglichkeiten, welche Farben aus welchen Grundstoffen im Färbungsprozeß zu erlangen sind²⁷.

Seit dem 12. Jhd. ist der liturgische Farbkanon bekannt. In seinem Werk *De sacro Altaris mysterio* überliefert ihn Papst Innozenz III. Er ist bedeutsam durch wegen seiner einfachen, knappen und klare Fassung und wegen seiner bis heute weiterreichenden Geltung. Dieser Farbkanon der römischen Kurie beanspruchte keine Gültigkeit für andere Kirchen, jedoch haben andere Kirchen diese Regelungen übernommen. Innozenz kennt nur die vier Farben der altrömischen Purpurskala. Weiß ist die Farbe in der Liturgie, die das göttliche Licht der Verklärung, die Freude auf die kommende Herrlichkeit bezeichnet. Sie ist auch mit dem weißen Tauf- oder Brautkleid zu verbinden dadurch symbolisiert sie Unschuld und Reinheit. Sie ist für Herren- und Heiligenfeste, außer Märtyrerfeste eingesetzt. Rot für Pfingsten, Kreuzfeste, Apostel und Märtyrer²⁸ wegen des Blutes ihres Martyriums für Christus. Schwarz, heute auch violett für Buße²⁹ und Trauer. Grün ist die liturgische Farbe der Hoffnung. Hoffnung auf eine bessere Zukunft. Diese Farbe hat beruhigende Wirkung, und sie findet allenthalben Anwendung (für die festfreien Tage unterm Jahr)³⁰.

Die heutige Liturgie kennt noch die Rosafarbe für die Sonntage „Gaudere“ und „Laetare“ auch die Goldfarbe für die Feste. Letztere ersetzt auch alle andere Farben. Im Lauf der Zeit kann man die blaue Farbe für die Marienfeste bemerken. Schon 1960 gab *Codex rubricarum* den Bischofskonferenzen die Freiheit für Adaptationen an die kulturelle Umwelt. Die Konstitution *Sacrosanctum Concilium* erwähnt die liturgischen Farben nicht. Die *Institutio generalis* des *Missale Romanum* von 1969/1970 führt die Tendenz zur rubrizistischen Vereinfachung und zur Differenzierung nach den Kulturkreisen weiter fort³¹. Im ganzen aber wurde die Regelung der liturgischen Farben vom Messbuch von 1570 übernommen, allerdings mit einem weniger schwer wiegenden Verpflichtungscharakter.

II. DIE GEWÄNDER UND DIE INSIGNIEN DER OSTKIRCHE

Bei den Veränderungen der Gewänder in der katholischen und protestantischen Kirche verwenden die Ostkirchen weiterhin die traditionellen Gewänder ihrer Riten³².

²⁷ Vgl. ebd., S. 27.

²⁸ Vgl. I. RIEDEL, *Farben in Religion, Gesellschaft, Kunst und Psychoterapie* (Buchreihe Symbol), Stuttgart 1989, S. 35.

²⁹ Vgl. ebd., S. 135.

³⁰ Vgl. R. BERGER, *Liturgische Gewänder und Insignien*, a.a.O., S. 330.

³¹ Vgl. E. HOFHANSL, A. HÄUSSLING, Art. *Farben/Farbensymbolik*, a.a.O., S. 29.

³² Vgl. E. HOFHANSL, Art. *Gewänder, liturgische*, a.a.O., S. 167.

Der Amikt oder das Humerale in der Ostkirche ist nur bei den Kirchen des armenischen, syrischen und koptischen Ritus bekannt³³.

Das Sticharion (= das Strichlein, die kleine Linie), ist ein liturgisches Gewandstück, das Diakon, Priester und Bischof tragen. Während es bei Priestern und Bischof ein Untergewand ist, ist es beim Diakon das eigentliche Gewand und deshalb auch reicher verziert als Obergewand. Das Sticharion entspricht der lateinischen Albe. Es ist aus der antiken Tunika entstanden, zuerst war es ziemlich schmucklos, bis auf Streifen, wovon das Gewandstück dann seinen Namen bekam. Das Sticharion symbolisiert die geistliche Reinheit³⁴.

Das Orarion (von einigen gedeutet als *ab orando* = vom Beten), ist vielleicht ein aus der lateinischen Kirche übernommens liturgisches Gewandstück. (Der Name Orarion ist verstümmeltes graezisiertes Latein). Es ist ein über zwei Meter langer und etwa 10 bis 15 cm breiter Stoffstreifen. Es ist die Stola des Diakons und wird nur von diesem getragen. Meist hängt sie über der linken Schulter, wobei der hintere Teil zum Boden reicht, der vordere vom Diakon mit der rechten Hand gehalten wird. Mit dem Orarion in der Hand ruft der Diakon zum Gebet während der Liturgie, was den Namen dieses Gewandstückes verständlich macht. Während des „Vaterunsers“ und Danksagungsgebetes gürtet sich der Diakon mit dem Orarion kreuzweise. Es versinnbildlicht die gekreuzten Flügel der Seraphim. Johannes Chrysostomos erwähnt es schon und deutet es allegorisch auf die zwei Flügel der Engel. Es symbolisiert den Engeldienst, daher ist auch im griechischen Raum das Engellied: „Heilig, Heilig, Heilig“ aufgestickt. Der Diakon erbittet beim Angeln den Segen über das Orarion mit den Worten: „Herr segne das Orarion“, worauf der Priester den Segen erteilt und spricht: „Gepriesen sei Gott immerdar, jetzt und in Ewigkeit“³⁵.

Das Epitrachilion (= das auf dem Hals Liegende) ist eine Schärpe, deren beiden Enden, um den Hals gelegt, vorn zusammengenäht sind. Es ist das gleiche liturgische Gewandstück wie die lateinische Stola, seine Bahnen sind aber skapulierartig zusammengenäht. Es wird von Priester und Bischof getragen³⁶. Ohne das Epitrachilion darf der Priester keine Liturgie feiern. Es ist eine eigene liturgische Amtsinsignie³⁷.

Die Epimanikien (= Armstutzen) sind Ärmelstulpen, die die oft weiten Enden der Ärmel des Sticharions fest umspannen, damit sie bei den Zeremonien nicht hindern. Die Epimanikia werden von Diakonen, Priestern und Bischöfen

³³ Vgl. ebd., S. 160.

³⁴ Vgl. E. TRENKLE, *Liturgische Gewänder und Geräte der Ostkirche*, München 1962, S. 23; E. HOFHANSL, Art. *Gewänder, liturgische*, a.a.O., S. 161: „Im Osten finden sich auch farbige Tuniken als liturgisches Untergewand, welches *Sticharion* genannt wird“.

³⁵ Vgl. E. TRENKLE, *Liturgische Gewänder...*, a.a.O., S. 23.

³⁶ Vgl. E. HOFHANSL, Art. *Gewänder, liturgische*, a.a.O., S. 163.

³⁷ Vgl. E. TRENKLE, *Liturgische Gewänder...*, a.a.O., S. 24.

getragen. Sie haben ein durchschnittliches Format von ca. 25×10 cm und symbolisieren die göttliche Macht, die Gott seinen Dienern verleiht³⁸.

Das Zonarion (= Gürtelchen), auch Zoni genannt, ist ein Gürtel, der dazu dient, das Epitrachilion zu befestigen, vergleichbar dem lateinischen Cingulum. Es wird von Priester und Bischof getragen. Das Zonarion ist das Symbol für die geistliche Kraft³⁹.

Das Phelonion (= Mäntelchen), auch Phenolis genannt, ist ein ärmelloser zugenähter Mantel mit einer Kopföffnung. Er wird über Sticharion und Epitrachilion vom Priester, vorn geschürzt, getragen. Es ist das gleiche liturgische Gewandstück wie im lateinischen Bereich die Casel, vor allem die alte Glockencasel, die ja auch Paenula hieß und die gleiche Form aufwies. Phelonion symbolisiert Kraft und Licht. Beim Ankleiden segnet und küßt es der Priester⁴⁰.

Das Epigonation (= das auf dem Knie Getragene), auch Hypogonation, ist ein quadratisches oder rautenförmiges besticktes, steifes Stoffstück, das an einer Ecke eine Kordel hat, mit der Zonarion oder einem Knopf am Sakkos befestigt wird. Im allgemeinen wird es von Bischöfen getragen, doch können auch Priester das Recht zum Tragen des Epigonations auf Grund besonderer Verdienste verliehen bekommen. Das Format beträgt ca. 35 cm, die drei freien Enden sind meist mit Quasten versehen. Es wird über dem rechten Knie getragen. Das Hypogonation wird heutzutage auf die geistlichen Waffen (das Schwert) gedeutet⁴¹. Das Epigonation ist dem Manipel verwandt⁴².

Der Sakkos (= grobgewirktes Kleid) ist das eigentliche bischöfliche liturgische Obergewand⁴³. Gestaltet ist es wie ein an den Seiten aufgeschliztes, großes und weites Hemd. Es reicht vom Hals bis zu den Füßen, bzw. Handgelenken. Fast immer ist es aus kostbaren Stoffen, oft aus Brokaten, hergestellt. An den Seiten befinden sich zum Zuknöpfen häufig kleine Silberschellen. Es ist formmässig der lateinischen Dalmatik verwandt, nur dass diese erheblich kürzer ist. Symbolmässig wird der Sakkos auf das königliche Purpurkleid gedeutet. Die Schellen sollen an die Gewänder der jüdischen Hohenpriester erinnern⁴⁴.

Das Omophorion (= das über die Schulter Getragene) ist ein ca. 4 m langer, etwa 30 cm breiter verzierter Tuchstreifen, der so über die Schulter geschlungen wird, dass er von vorn, wie von hinten betrachtet ein Gabelkreuz ergibt. Es ist ein nur den Bischöfen vorbehaltenes Gewandstück, das bei bestimmten Teilen der Liturgie durch das sogenannte kleine Omophorion, welches nur ca. 150 cm lang ist und schärpenartig der lateinischen Stola ähnlich um den Hals getragen

³⁸ Vgl. ebd., S. 26.

³⁹ Vgl. ebd., S. 29; E. HOFHANS, Art. *Gewänder, liturgische*, a.a.O., S. 161.

⁴⁰ Vgl. E. TRENKLE, *Liturgische Gewänder...*, a.a.O., S. 30; E. HOFHANS, Art. *Gewänder, liturgische*, a.a.O., S. 162.

⁴¹ Vgl. E. TRENKLE, *Liturgische Gewänder...*, a.a.O., S. 30-31.

⁴² Vgl. E. HOFHANS, Art. *Gewänder, liturgische*, a.a.O., S. 162.

⁴³ Vgl. ebd.

⁴⁴ Vgl. E. TRENKLE, *Liturgische Gewänder...*, a.a.O., S. 32.

wird, ersetzt ist. Meist ist es mit kunstvoll verzierten, aufgestickten Kreuzen geschmückt. Das Omophorion ist östliches analoges Gewandstück wie heute das Pallium der lateinischen Erzbischöfe⁴⁵. Es versinnbildlicht das verlorene Schaf, das der gute Hirte retten soll, daher war es wohl auch früher aus weißer Schafwolle gefertigt⁴⁶.

Die Enkolpia (= das auf der Brust Getragene) sind Muttergottesmedaillen⁴⁷, die eine reich verzierte Edelmetallfassung haben und oben mit einer Krone versehen sind. Da sie heutzutage immer ein Bild der Gottesmutter zeigen, heißen sie auch „Pangia“ (= die Allheilige, gemeint ist die Mutter Jesu). Sie werden an einer Kette auf der Brust getragen. Ursprünglich waren sie wohl Kapseln für das Mitführen eucharistischer Partikel auf Reisen. Meist haben die Medaillons ein Format von 10×6 cm. Das symbolhafte des Enkolpions ist, dass der Bischof in seinem Herzen Christus tragen soll und sich dem Schutze der Gottesmutter anempfehlen möge. Es werden auch häufig, vor allem von Erzbischöfen und Metropolitane, zwei Enkolpien- links und rechts vom Brustkreuz getragen⁴⁸.

Das Brustkreuz, auch Stawros oder Stawrion (= Kreuz) genannt, wird in den orthodoxen Kirchen von Priester und Bischof getragen. Der Unterschied besteht nur darin, dass der Priester ein einfaches Kreuz trägt, während der Bischof ein aus Edelmetallen gefertigtes, oft reich geschmücktes Brustkreuz trägt, das manchmal Reliquien enthält. Die Größe ist verschieden, meist beträgt die Höhe 10 cm. Symbolhaft wird das Brustkreuz darauf gedeutet, dass der Träger sich bewußt sein soll, dass er in der Nachfolge Christi das Kreuz trägt⁴⁹.

Die Bischofskrone, auch Stephanos (= Krone), Mitra (= Kranz, Krone, Diadem), Korona (= Krone) genannt, ist die liturgische Kopfbedeckung, vergleichbar der lateinischen Mitra, nur dass beide in Form und auch Material verschieden sind. Die Krone ist entweder eine Nachbildung der byzantinischen Kaiserkrone (Stemma) oder hat mehr kugelförmige Gestalt. Sie ist reich verziert, meist mit Steinen und Emailbildern. Im Gegensatz zur Mitra der dadurch ausgezeichneten Priester hat die bischöfliche Mitra oben immer ein Kreuz. Symbolisch wird die Bischofskrone heutzutage auf die Dornenkrone gedeutet⁵⁰.

Die Paterissa (von *paterizo* = Vater nennen) ist der bischöfliche Hirtenstab. Manchmal auch Rawdos (= Stab) und Waktiria (= Stock) genannt. Er ist nicht so lang wie der lateinische Bischofsstab und hat an dem oberen Ende zwei entgegengesetzte Krümmungen, die oft in Schlangen oder Drachen ausmünden. Die Paterissa bedeutet das äußere Zeichen der Jurisdiktion⁵¹.

⁴⁵ Vgl. E. HOFHANSL, Art. *Gewänder, liturgische*, a.a.O., S. 163.

⁴⁶ Vgl. E. TRENKLE, *Liturgische Gewänder...*, a.a.O., S. 32.

⁴⁷ Vgl. E. HOFHANSL, Art. *Gewänder, liturgische*, a.a.O., S. 163.

⁴⁸ Vgl. E. TRENKLE, *Liturgische Gewänder...*, a.a.O., S. 37.

⁴⁹ Vgl. ebd., S. 38.

⁵⁰ Vgl. ebd., S. 40.

⁵¹ Vgl. ebd., S. 41.

Die Dikirotrikiria: Ihr Name ist eine Gruppenbezeichnung für den zweiarmligen und dreiarmligen bischöflichen Segensleuchter, mit welchen der Bischof den Segen erteilt. Der zwiearmige Leuchter heißt Dikirion (= zwei Kerzen) und versinnbildlicht die beiden Naturen in Christus, die göttliche und menschliche. Weil beide Naturen in einer Person sind, sind die Kerzen überkreuzt. Der andere Segensleuchter, welcher drei Kerzen hat, heißt Trikirion (= drei Kerzen) und versinnbildlicht die Dreifaltigkeit (Drei Personen, aber ein Gott); daher sind die drei Kerzen ebenfalls überkreuzt. Wenn beim Bischofsgottesdienst der Bischof mit Pontifikalgewändern bekleidet ist, dann werden ihm die Dikirotrikiria überreicht, damit er den Segen spendet, wobei der Diakon singt: „So leuchte Dein Licht vor den Menschen, dass sie Deine guten Werke sehen und den Vater preisen, der im Himmel ist“⁵².

Der Mandyas (= wollener Mantel) ist ein blauer oder malvenfarbiger, glockenförmiger, ärmelloser Mantel, der vorn offen ist, aber oben am Hals und unten an den Füßen zusammengenäht ist. Er hat weiß-rote Querstreifen, was das Alte und das Neue Testament bedeutet. Diese Streifen werden Potamoi (Flüsse) genannt. An den zusammengenähten Enden sind quadratische Verzierungen und die vier Evangelisten eingestickt. Sie werden Pomata genannt. (Poma ist eine Gattung des Palmbaumes)⁵³.

Beim Anziehen aller Gewandstücke muß ein entsprechendes Gebet gesprochen werden. Nur bei dem Mandyas gibt es dies nicht.

In der Ostkirche gibt es keinen Farbenkanon, und es ist durchaus möglich, dass ein Priester jeden Gewandteil in einer anderen Farbe trägt⁵⁴. Man nimmt die Stoffe, wie man sie eben haben kann; doch pflegen, wenngleich keineswegs allgemein und ausnahmslos, die liturgischen Stauchen, der Gürtel, die Stola und der liturgische Mantel aus demselben Stoff gemacht zu werden, also von derselben Farbe zu sein. Nur im griechischen Ritus findet sich ein schwacher Anklag an eine liturgische Farbenregel. Im allgemeinen sind für die liturgische Kleidung alle Farben erlaubt, doch werden die hellen, glänzenden, leuchtenden bevorzugt. Von Ostern bis Christi Himmelfahrt ist weiß vorgeschrieben, und zwar selbst für die Begräbnisse. Während der großen vierzigstägigen Fastenzeit haben die Gewänder gewöhnlich eine dunkle, und zwar meistens blaue oder violette Farbe. Doch trägt man in dieser Zeit bei der Liturgie auch wohl eine dunkelrote Gewandung, um an Christi Blut, das für uns vergossen wurde, zu erinnern. Bei Begräbnissen wie am Karfreitag pflegt man sich der schwarzen Farbe zu bedienen. In der Kiewschen Metropole sind an den Aposteltagen Paramente aus Goldstoff, an den Märtyrertagen rote Kirchengewänder im Gebrauch. Das priesterliche Untergewand ist zwar nicht notwendig, aber doch gewöhnlich von weißer oder wenigstens heller Farbe. In Rußland wird in Hofkirchen häufig die

⁵² Vgl. ebd., S. 42.

⁵³ Vgl. ebd., S. 45.

⁵⁴ Vgl. ebd., S. 1.

sogenannte alexandrinische Meßkleidung getragen. Sie besteht aus grünem, mit Kreuzen geschmücktem Phelonion, rotem Gürtel, roten Epimanikien, rotem Epigonation und rotem Epitrachilion. Wie wenig übrigens selbst im griechischen Ritus von einer strikten Farbenregel die Rede sein kann, beweist klar die Tatsache, dass bei den Konzelebrationen, bei denen mehrere Priester gemeinschaftlich das heilige Opfer darbringen, die verschiedenen Priester keineswegs gehalten sind, Gewänder derselben Farben zu tragen. Bei solchen Konzelebrationen kann man den einen Priester in einem grünem, den anderen in einem blauen, einen dritten in einem violetten, den Hauptzelebranten aber in weißem Phelonion am Altar stehen sehen. Eine ausgebildete Farbenregel hatten unter den Anhängern des griechischen Ritus nur die ukrainischen griechisch-katholischen Christen; sie war durch Latinisierungen entstanden, entsprach den lateinischen Farbregelungen und ist heute jedoch nicht mehr üblich. Die entsprechenden Regelungen des Provinzialkonzils von Lemberg aus dem Jahr 1891 sind heute nicht mehr verpflichtend. In der Ostkirche steht es also hinsichtlich einer liturgischen Farbenordnung jetzt noch so, wie es im Abendlande bis gegen das letzte Viertel des 12. Jahrhunderts üblich war⁵⁵.

III. DIE GEWÄNDER IN DEN EVANGELISCHEN KIRCHEN

Im Zusammenhang mit der Neuordnung des Gottesdienstes und des kirchlichen Lebens in der Reformationszeit wandelte sich auch die Einstellung den liturgischen Gewänder gegenüber. Während Zwingli und nach ihm die Gemeinden des reformierten Glaubens im allgemeinen alle überkommenen Meßgewänder und Amtsinsignien abschafften und nur den schwarzen Predigerrock in Gebrauch ließen, zählte man in den Gebieten der Wittenberger Reformation die Verwendung der liturgischen Gewänder zu den Mitteldingen (Adiaphora), dretwegen es keinen Streit geben sollte.

Das Abendmahl feiernde Pfarrer behielten zu ihrem Dienst die Meßgewänder bei. In den Gebieten der lutherischen Reformation verzichtete man auf allen Pomp und überflüssigen Zierat, so dass auch dort, wo die Meßgewänder weiterhin zum Sakramentsgottesdienst getragen wurden, eine Vereinfachung der Trageweise eingeführt wurde. So fiel der Manipel weg und die besonderen Rangabzeichen der Priester. Bei der Aufzählung liturgischer Gewänder werden die Stola und die Gewandstücke der Diakone, Subdiakone und anderer Ministranten nur gelegentlich erwähnt. Häufig wird die Kasel durch das weiße Chorchemd (Superpelliceum) ersetzt, welches in der Literatur oft fälschlich als „Albe“ bezeichnet wird. Die Albe wurde nicht über dem Talar, dem Standeskleid der Kleriker, getragen, sondern gelegentlich auch anstelle desselben. In einigen Gebieten wurde der vollständige Meßornat getragen, wobei man sich zur Predigt ger-

⁵⁵ Vgl. J. BRAUN, *Die liturgische Gewandung...*, a.a.O., S. 753.

ne der Schaubе, des Talars der Professoren und Gelehrten, bediente. Oftmals war auch bestimmt, dass der Liturge zur Predigt die Kasel abzulegen hätte. In einigen Gebieten legte man zu den Sakramentsfeiern über der Schaubе die Alba oder das Chorhemd an. Diese Form hat wohl die weiteste Verbreitung gefunden und hat sich auch am längsten, in manchen Kirchengebieten bis heute, erhalten. Auch dort, wo nach und nach die Meßgewänder außer Gebrauch gekommen sind, wurde ein weißes Gewandstück als oberste Bekleidung für den Gottesdienst beibehalten. Entschied man sich für eine solche Lösung, so bestimmten manche Kirchenordnungen, dass die kostbaren Gewänder verkauft und der Erlös der Armenkasse zugeführt werden sollte. Manche Gewänder hat man auch zu Altar-, Kanzel- oder Taufsteinbedeckungen umgearbeitet. In Gebieten mit Einfluß reformierter Tradition bediente man sich zum Gottesdienst höchstens der Schaubе; gerade in den westlichen reformierten Gemeinden trug man eine dunkel gehaltene Zivilkleidung.

Die rationalistische Bewegung faßte naturgemäß erst in den Städten Fuß und drang kaum in dörfliche und auch wenig in außerdeutsche Gebiete vor. So ist es erklärlich, wenn etwa in der Slowakei, in Schlesien, in Ungarn und Siebenbürgen und auch in deutschen Landgemeinden sich die Alben und Chorhemden bis weit in das 19. Jhd., in einigen Gebieten bis in unsere Tage hielten⁵⁶.

Der schwarze Talar mit weißem Beffchen fand seine Verbreitung durch die preußische königliche Kabinettsordre von Friedrich Wilhelm III. von 1811, um die lutherischen und reformierten Protestanten in seinem Reich zu einer einheitlichen Kleidung zu verpflichten⁵⁷. Im Jahre 1817 wurde diese Gleichförmigkeit eingeführt. Alle Geistlichen hätten sich des neuen Ornates zu bedienen. Weiße Chorhemden wären über dem Talar zu tragen. Die Beffchen erscheinen danach in ihrer Trageweise auch konfessionell unterschieden als zwei vom Hals zur Brust herabhängende weiße Stoffstreifen. Gespaltene gelten als lutherisch, halbgespaltene als uniert und zusammengenähte als reformiert, wenn sie überhaupt getragen werden. Als Kopfbedeckung sollte fortan nur mehr ein zum Talar passendes Barett gebraucht werden.

In den außerdeutschen lutherischen Gemeinden und Kirchen ist der Gebrauch des schwarzen Talares bei ehemaligen Auswanderern die Regel. Ansonsten finden sich unter skandinavischem oder anglikanischem Einfluß vereinfachte Meßgewänder in den liturgischen Farben oder ein einfacher weißer Talar mit Stola in den entsprechenden Farben des Kirchenjahres. Für reformierte Kirchen und freikirchliche Gemeinden haben liturgische Gewänder nur untergeordnete oder gar keine Bedeutung⁵⁸.

In Mitteleuropa haben kirchliche Erneuerungsbewegungen schon in der Zwischenkriegszeit die Anregungen Löhes zu einer Neuformung der liturgischen

⁵⁶ Vgl. E. HOFHANSL, Art. *Gewänder, liturgische*, a.a.O., S. 164.

⁵⁷ Vgl. D. STOLLBERG, *Stola statt Beffchen. Protestantismus und Sinnlichkeit – anhand eines Details*, Deutsches Pfarrblatt 90(1990), S. 45.

⁵⁸ Vgl. E. HOFHANSL, Art. *Gewänder, liturgische*, a.a.O., S. 165.

Gewänder für die im Gottesdienst Beteiligten angeregt und bei ihren Veranstaltungen gebraucht. Für festliche Gottesdienste bietet sich im Anschluß an die altkirchliche Tradition folgende einfache aber überzeugende Gewandordnung an: ein Schultertuch, um den zivilen Kragen zu verdecken und als Untergewand eine knöchellange, von einem Gürtel geraffte Albe. Der Leiter des Gottesdienstes kann darüber eine weiße Kasel und Stola in der jeweiligen Farbe des Kirchenjahres tragen. Alle übrigen Helfer im Gottesdienst, Diakone, Lektoren, Ordner, Ministranten, Chorsänger bleiben mit der Albe bekleidet. Gegebenenfalls tragen sie zusätzlich einen entsprechenden Chormantel.

Die dort gewonnenen Erfahrungen haben auch in landeskirchlichen Gemeinden das Verständnis reifen lassen, dass zu Sakramentsfeiern, eventuell auch anlässlich von Konfirmationen und Trauungen der festliche Charakter solcher Gottesdienste würdiger und sachlich richtiger zur Darstellung kommt, wenn statt des schwarzen Talares ein weißer mit Stola getragen wird. Zu der biblischen Beobachtung, dass Weiß die Farbe der eschatologischen Freude ist, tritt die Erfahrung, dass nonverbale Elemente im Gottesdienst zu gelungener Kommunikation wesentlich beitragen. In einer Zeit, da visuelle Eindrücke unser Leben bestimmen, ist die Gestaltung gottesdienstlicher Räume, deren Schmuck und wohl auch die Frage der liturgischen Bekleidung zu einem besonderen Anliegen zu machen. Eine Umfrage hat ergeben, dass in vielen evangelischen Gemeinden weiße Talare oder liturgische Gewänder auch dort in Gebrauch sind, wo Synoden noch nicht darüber entscheiden haben. In der Evangelischen Kirche Augsburgischer Konfession von Elsaß-Lothringen werden seit 1972 in vielen Gemeinden weiße Talare mit Stolen gebraucht. Auch die Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland hat am 12. Januar 1983 den Beschluß gefaßt, zunächst für die Dauer von fünf Jahren eine helle Amtstracht in Form einer weißen Mantelalbe mit Stola in den liturgischen Farben den Gemeinden zur Erprobung zu gewähren.

Der Gebrauch liturgischer Gewänder hängt wohl auch von dem jeweiligen Verständnis des Gottesdienstes ab. Im lehrhaft ausgerichteten Predigtgottesdienst mag der schwarze Talar des Akademikers angemessen sein. Zu weihnachtlichen Festgottesdiensten, zur Osternachtfeier und zur Darstellung der eucharistischen Freude eignet sich ein weißes liturgisches Gewand sicher besser.

Eine Sonderform liturgischer Bekleidung stellt der sogenannte Lektoren- oder Prädikantentalar dar, der mit offenem Kragen und ohne Beffchen getragen wird. In diesem Zusammenhang ist zu fragen, ob es nicht wünschenswert sei, alle im Gottesdienst handelnden Personen mit einem einheitlichen liturgischen Gewand zu bekleiden. Die Mantelalben bieten hierfür eine gute Voraussetzung. Nach ökumenischem Brauch sollte der ordinierte Leiter einer Sakramentsfeier an der Stola erkennbar sein⁵⁹.

⁵⁹ Vgl. ebd., S. 166.

1. Die Farben in den Evangelischen Kirchen

Im 19. und 20. Jh haben die kirchlichen Erneuerungsbewegungen den Anschluß der Gewänder und Farben gesucht. Sie haben sich nach der westlichen Tradition gebildet.

„*Violett*: Advent- und Passionszeit, von Aschermittwoch bis zum Mittwoch in der Karwoche; an Buß- und Bettagen; zu besonderen Bittgottesdiensten. *Weiß*: von der Christnacht bis Epiphania; am Letzten Sonntag nach Epiphania; am Gründonnerstag; von der Osternacht bis Exaudi; Trinitatis; am 2. Februar (Darstellung des Herrn); 25. März (Ankündigung der Geburt des Herrn); 24. Juni (Geburt Johannes des Täufers); 2. Juli (Heimsuchung Maria); 29. September (Erzengel Michael und alle Engel); 27. Dezember (Apostel Johannes); Gedenktag der Entschlafenen. *Rot*: In der Pfingstwoche; an allen Aposteltagen (Ausnahme Johannes); zu Gedenktagen eines Märtyrers oder Lehrers der Kirche; an Kirchweihe; zu Bittgottesdiensten um den Heiligen Geist, um die Einheit der Kirche; Mission; zur Konfirmation und Ordination; am 25. Juni (Gedenktag der Augsburger Konfession); 31. Oktober (Reformationsfest); 1. November (Gedenktag der Heiligen). *Schwarz*: Karfreitag und Karsamstag, an Trauertagen. *Grün*: Für alle übrigen Tage im Kirchenjahr“⁶⁰.

IV. DIE LITURGISCHE KLEIDUNG FÜR LAIENDIENSTE IM GOTTESDIENST

Die Geheime Offenbarung, das letzte Buch des Neuen Testaments zeigt eine himmlische Liturgie. Nach Meinung vieler Exegeten handelt es sich bei dieser Vision um Projektionen real gefeierter irdischer Liturgie. Das weiße Gewand ist wie ein Einheitsgewand der himmlischen Liturgie.

Es scheint, dass nur die mit dem weißen Gewand Bekleideten vor den Gottesthron kommen dürfen. Diese Situation weist auf wichtige Wirklichkeit hin, die in diesem Moment passiert.

Kann man danach fragen, wer und zu welcher Gelegenheit Laien ein Gewand tragen sollen und wie dieses beschaffen sein soll. Natürlich kommen vor allem diejenigen in Betracht, die einen liturgischen Dienst ausüben. Aufgrund des gemeinsamen Priestertums gilt es für alle getauften Frauen und Männer in der liturgischen Feier für Dienste, deren Wahrnehmung nicht an das Weihesakrament gebunden ist. Die liturgischen Laiendienste mit der speziellen Kleidung nehmen mit dem Priester an der Liturgie teil. Alle Frauen und Männer im Dienst des Kommunionhelfers, Lektors, Kantors und Ministranten halten sich mit den geweihten Amtsträger im Altarraum auf⁶¹.

⁶⁰ E. HOFHANSL, A. HAUSSLING, Art. *Farben/Farbensymbolik*, a.a.O., S. 30.

⁶¹ Vgl. M. KUNZLER, *Liturgische Kleidung für Laiendienste im Gottesdienst. Plädoyer für eine sachgerechte Gestalt*, Liturgisches Jahrbuch 54(2004), S. 189.

Als gemeinsames Grundgewand für die geweihten Amtsträger wie die instituierten Laiendienste nennt IGMR 336 die Albe, ungegürtet oder gegürtet, mit oder ohne Schultertuch, je nach der Art, nach welcher sie angefertigt ist. IGMR 339 sagt über die instituierten Akolyten und Lektoren, über die, die Gewandung die regionale Bischofkonferenzen entscheiden können.

Die Albe oder eine ihr entsprechende Tunika kann den ausdrücklichen Bezug zur Taufe und zu dem darauf basierenden gemeinsamen Priestertum herstellen. Jeder Getaufte hat bei seiner Eingliederung während der Taufe als Zeichen seiner Christusverbundenheit das weiße Taufkleid empfangen. Die Taufe ist vergleichbar mit dem Motiv der Abwaschung der Schuld im Bild der Reinwaschung der Gewänder im Blut des Lammes, die den Empfängern die ewigen Freuden bringt. Mehrmals in diesem Fragment es scheint das Wort „weiß“, das als die weiße Farbe des Taufkleides gedeutet wurde. Die ostliche Kirche greift zum Zitat von Jes 61,10 zurück, „Von Herzen will ich mich freuen über den Herrn. Meine Seele soll jubeln über meinen Gott. Denn er kleidet mich in Gewänder des Heils, er hüllt mich in den Mantel der Gerechtigkeit, wie ein Bräutigam sich festlich schmückt und wie eine Braut ihr Geschmeide anlegt“. Die Rede ist nicht über das weiße Kleid und nicht nur über das „Gewand des Heils“ und über den „Mantel der Gerechtigkeit“. Weil das mit der Reinheit verbunden ist, darum kann man einen Bezug zur Taufe herausfinden. Das Zitat von Ps. 132,9 „Deine Priester sollen sich bekleiden mit Gerechtigkeit und deine Frommen sollen jubeln“, kann man auch mit der Taufe verbinden⁶².

Seit der Zeit können wir beobachten, dass das Skapulier über die Albe angelegt wird. „Als solches ist das Skapulier ein laikal geprägtes Zeichen einer gewissen Dazugehörigkeit von Laien zu einer (Ordens) Gemeinschaft oder Bruderschaft, die sich einem Leben aus dem Glauben verpflichtet weiß. Auch unabhängig von diesen Beziehungen kann es reines, möglicherweise mit Ablässen und besonderen Gnadenverheißungen versehenes Devotionszeichen sein“⁶³. Das Skapulier macht aber niemand Ordensbruder oder Ordensschwester. Das Skapulier, ähnlich wie Kasel, Stola, Dalmatik in den verschiedenen liturgischen Farben dienen für die unterschiedlichen Zeiten des Kirchenjahres und nahebringenden Charakter der Zeit. „Mit der Kombination von Albe/Tunika und farbigem Skapulier wäre eine liturgische Laienkleidung gegeben, die keine anrühige Nähe zur „Verkleidung“ hat, keine dem Weiheamt vorbehaltenen Gewandstücke oder Insignien nachahmt und alle liturgischen Laiendienste, vom kleinsten Ministranten, über jugendliche Kantoren und Kantorinnen, erwachsene Lektorinnen und Lektoren bis zu ergrauten Damen und Herren im Dienst des Kommunionhelfers einheitlich kleidet, weil die darin ausgedrückte Symbolik stimmig ist“⁶⁴.

⁶² Vgl. ebd., S. 189-191.

⁶³ Ebd., S. 194. Vgl. L. SAGGI, Art. *Scapulare*, in: *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, Bd. XIV., Paris 1990, S. 390-395; K.S. FRANK, Art. *Skapulier*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. IX., 2000³, S. 653.

⁶⁴ M. KUNZLER, *Liturgische Kleidung für Laiendienste im Gottesdienst...*, a.a.O., S. 197.

ZUSAMMENFASSUNG

Die Kirchen, sowohl die katholische Kirche als die protestantischen Kirchen, wollen durch verschiedene Zeichen und Symbole den Menschen Gott näher bringen. Sie sollen nicht nur die Anwesenheit Gottes signalisieren, sondern den Menschen helfen, in die Umgebung Gottes zu kommen. Diesem Zwecke dienen auch die liturgischen Gewänder der Priester und der Laien, die verschiedene Funktionen erfüllen. Im Lauf der Zeit nahmen diese Gewänder verschiedene Formen und Größen, aber es wurde immer auf die Harmonie mit dem ganzen liturgischen Raum geachtet. Gottesraum und alles, was in ihm sich befindet, also auch die Gewänder, sollten gemeinsam helfen, Gott zu verehren.

STRESZCZENIE

„Na cześć Boga odziany”. Szaty liturgiczne oraz insygnia, ich teologiczne znaczenie i dzisiejszy kształt

Artykuł podejmuje refleksję teologiczną, której punktem wyjściowym jest doświadczenie przez człowieka nagości po grzechu pierworodnym. Nagość, którą odkrywają pierwsi rodzice, jest oznaką biedy i słabości, natomiast odzienie – odwagi i mocy. Ubranie jest również odpowiedzią na poczucie wstydu, którego doznaje człowiek, a zarazem na potrzebę pięknego wyglądu i praktycznej ochrony przed zimnem. Jako nośnik informacji sygnalizuje ono również stan wewnętrzny człowieka (I). Początek szat liturgicznych odnajdujemy w kapłaństwie Aarona, od którego sam Bóg wymaga ich używania przy składaniu ofiary oraz określa ich wygląd. W Starym Testamencie szaty liturgiczne służyły jako środek kultowej komunikacji człowieka z Bogiem i były wyrazem naśladowania Jego wielkości. W Nowym Testamencie są one rozumiane jako znak wejścia w boską *δόξα* przez chrzest. Szaty liturgiczne kapłana przypominają o tym, że sprawuje on święte czynności *in persona Christi*.

W dalszej części zostały opisane poszczególne szaty i insygnia, ich powstanie, rozwój, znaczenie oraz zastosowanie w Kościele rzymskokatolickim (II. 1; II. 2), w Kościele wschodnim (III) i w Kościołach ewangelickich (IV). Jako istotny został ukazany kanon kolorów liturgicznych, które spełniają funkcję sygnalizacyjną charakterystyczną dla przeżywanego misterium zarówno w Kościele katolickim (II. 3), jak i w Kościołach ewangelickich (IV. 1). Wyjątek stanowi Kościół wschodni, który nie posługuje się żadnym kanonem kolorów.

W ostatniej części (V) został przedstawiony liturgiczny strój świeckich (pełniących funkcję z urzędu lub też bez specjalnej nominacji), którym jest alba lub odpowiednia tunika jako znak uczestnictwa człowieka w powszechnym kapłaństwie przez chrzest.

Słowa kluczowe / key words:

szaty liturgiczne, historia liturgii
liturgical robes, history of liturgy

KS. MARIUSZ SZYMAŃSKI

POSOBOROWE ADAPTACJE W MSZACH ŚW. Z UDZIAŁEM DZIECI

Soborowa Konstytucja o liturgii świętej mówi, że Kościół „pragnie wszystkich wiernych prowadzić do pełnego, świadomego i czynnego udziału w obrzędach liturgicznych” (KL 14). Od soboru działania mające na celu dostosowanie celebracji liturgicznych do poziomu dzieci otrzymały podstawy teologiczne i prawne. Zasada czynnego i świadomego uczestnictwa w liturgii nie odnosi się tylko do dorosłych, ale także – a może nawet bardziej – do dzieci uczestniczących w liturgii mszalnej. Dzieci są uprawnione i zobowiązane do uczestnictwa w liturgii już na mocy przyjętego chrztu. Aby pomóc dzieciom w przygotowaniu się do Eucharystii, soborowa konstytucja zaleca odpowiednie wychowanie liturgiczne, a dla lepszego jej przeżycia dopuszcza wprowadzenie dostosowań rytualnych, przy zachowaniu istoty rytu rzymskiego. Jak widać, problem uczestnictwa dzieci w liturgii mszalnej od czasów II Soboru Watykańskiego jest rozpatrywany i rozwiązywany na podstawie dwóch naczelnych zasad reformy i odnowy liturgicznej: *participatio actuosa*, czyli zasady czynnego uczestnictwa, oraz *adaptatio*, czyli dostosowania liturgii do potrzeb konkretnego zgromadzenia¹.

I. KIERUNKI ADAPTACJI LITURGICZNYCH W MSZACH ŚW. Z UDZIAŁEM DZIECI

Cechą charakterystyczną *Dyrektorium o Mszach świętych z udziałem dzieci* Kongregacji Kultu Bożego jest zezwolenie na dokonywanie w liturgii adaptacji

¹ CZ. KRAKOWIAK, *Modlitwy eucharystyczne we Mszach świętych z udziałem dzieci*, Anamnesis 5(1998-1999)17, s. 61.

pod kątem potrzeb dzieci. Może być ona dostosowana do sposobu myślenia i ich możliwości pojmowania. Adaptacje są nie tylko dopuszczane, lecz wielokrotnie wprost zalecane². Dokument, mówiąc o potrzebie dostosowania liturgii Mszy Świętej do potrzeb dzieci, podkreśla, że domaga się tego sama psychologia wieku dziecięcego. Przeżycia religijne dzieci istotnie różnią się od sposobu przeżywania wiary przez dorosłych³. Także język dzieci różni się zasadniczo od języka dorosłych. Dlatego właśnie język liturgii z udziałem dzieci musi charakteryzować się prostotą, konkretnością, sytuacyjnością oraz uczuciowym wdziękiem⁴.

Dostosowując liturgię do potrzeb dzieci, należy wystrzegać się jałowej manii adaptacyjnej. Dostosowywanie nie może być traktowane jako cel najwyższy. Kryterium adaptacyjnym jest nie tyle odpowiedź na pytanie, czy nowe formy trafią do uczestników, ile raczej co one przyniosą. Nie chodzi o wynajdowanie nowych form ani też o przeobrażanie starych, lecz o celebrowanie tajemnicy Chrystusa poprzez słowa i symbole, które pomogą w lepszym jej przeżyciu⁵.

Dokonywanie adaptacji według wskazań dyrektorium ma pomóc dzieciom lepiej poznać i zrozumieć liturgię oraz doprowadzić do udziału w liturgii dorosłych. Msza Święta dla dzieci ze swej natury ma charakter przejściowy i czasowy. Jest jakby pomostem prowadzącym do Mszy Świętej dla dorosłych⁶.

W trosce Kościoła o pełne, świadome i czynne uczestnictwo dzieci w Eucharystii rzymskie dyrektorium wskazuje zasady dotyczące sprawowania Mszy Świętych z dziećmi. Podaje przy tym dwie możliwe formy celebracji liturgicznych: *Msza święta dla dorosłych z udziałem dzieci*⁷ oraz *Msza święta dla dzieci z udziałem nielicznych dorosłych*⁸.

II. LOKALNE ADAPTACJE LITURGICZNE

Dyrektorium o Mszach św. z udziałem dzieci zaleca konferencjom biskupów lub poszczególnym biskupom dokonywanie pewnych adaptacji we Mszy Świętej z udziałem dzieci, które są konieczne na ich terenie, a które z natury rzeczy nie znalazły się w ogólnym dyrektorium⁹.

² J. HERMANS, *Celebrować Eucharystię z dziećmi*, *Communio* 5(1985)2, s. 123-124.

³ CZ. KRAKOWIAK, *Liturgia Mszy świętej z udziałem dzieci*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 31(1984)6, s. 440.

⁴ J. TARNOWSKI, *Język modlitwy liturgicznej a język dziecka*, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 2-3(1977), s. 134.

⁵ J. HERMANS, *Celebrować Eucharystię z dziećmi*, art. cyt., s. 123-124.

⁶ CZ. KRAKOWIAK, *Liturgia Mszy świętej z udziałem dzieci*, art. cyt., s. 440.

⁷ KONGREGACJA KULTU BOŻEGO, *Dyrektorium o Mszach świętych z udziałem dzieci*, nr 16-19, w: J. MIAZEK (oprac.), *To czyńcie na moją pamiątkę. Eucharystia w dokumentach Kościoła*, Warszawa 1987, s. 204-225.

⁸ Tamże, s. 224-234.

⁹ Tamże, s. 220-221.

Trudno przedstawić wszystkie adaptacje dokonane po roku 1973, które miały na celu dostosowanie Mszy Świętej do potrzeb dzieci. Znając zalecenia Episkopatu Polski¹⁰ w tej dziedzinie, warto spojrzeć na reformy, jakie dokonały się w innych krajach, np. w Niemczech, we Francji, w Hiszpanii, we Włoszech, na Słowacji, w Stanach Zjednoczonych i w innych krajach anglojęzycznych. Nie jest to pełny obraz adaptacji liturgicznych dokonanych w Kościele powszechnym, ale parę przykładów mających na celu pokazanie posoborowych reform Mszy św. z udziałem dzieci.

III. PRAKTYKA KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO W NIEMCZECH

Na szczególną uwagę zasługują wskazania liturgiczno-katechetyczne krajów niemieckojęzycznych, gdyż komisja zajmująca się przygotowaniem dyrektorium dla tego regionu w swoich pracach oparła się głównie na doświadczeniach niemieckiego Episkopatu. Watto wspomnieć, że Niemcy w 1970 roku, czyli jeszcze przed ogłoszeniem rzymskiego dokumentu, wydały własne wytyczne odnoszące się do celebrowania liturgii słowa z dziećmi, a w 1972 roku dotyczące sprawowania Eucharystii z udziałem dzieci¹¹. Publikacja ta zawierała praktyczne wskazania w celu przygotowania i celebrowania liturgii z udziałem dzieci. Dyrektywy, chociaż dotyczyły celebracji z dziećmi do dwunastego roku życia, w przypadku niektórych grup zezwalały na podniesienie podanej granicy wiekowej. Ponadto wskazania obejmowały także dzieci młodsze, słabiej przygotowane religijnie oraz opóźnione w nauce i rozwoju psychicznym¹². Ze środowiska niemieckich katechetów oraz Instytutu Liturgicznego w Trewirze pochodził także projekt *III Modlitwy eucharystycznej* w Mszy św. z udziałem dzieci¹³.

Opracowaniem niemieckich wskazań dotyczących sprawowania Mszy Świętej z dziećmi zajmuje się Związek Niemieckich Katechetów w Monachium¹⁴ oraz Niemiecki Instytut Liturgiczny w Trewirze¹⁵. Zalecenia podawane wspólnie przez te organizacje są wypełnieniem wskazań Synodu Ogólnego Biskupów Niemieckich (1971-1975). Synodalna instrukcja liturgiczna w czwartym rozdziale podkreśla, że ważnym elementem wychowania religijnego jest wprowadzenie dziecka w świętowanie Eucharystii. Jest to podstawowe zadanie rodziców. Parafia zaś ma w tym zadaniu pomagać, zwłaszcza tym rodzicom, którzy

¹⁰ KONFERENCJA EPISKOPATU POLSKI, *Zalecenia duszpasterskie w związku z Dyrektoriem o Mszach świętych z udziałem dzieci*, w: J. MIAZEK (oprac.), *To czyście na moją pamiątkę...*, dz. cyt., s. 236-240.

¹¹ J. HERMANS, *Celebrować Eucharystię z dziećmi*, art. cyt., s. 109-110.

¹² R. PIERSKAŁA, *Słowo Boże dla dzieci. Adaptacja lekcjonarza do Mszy świętej z udziałem dzieci*, Opole 1996, s. 181-182.

¹³ Tenże, *Modlitwy eucharystyczne w Mszach z udziałem dzieci*, w: H.J. SOBECZKO (red.), *Modlitwy eucharystyczne Mszału Rzymskiego. Dzieje – teologia – liturgia*, Opole 2005, s. 288.

¹⁴ DEUTSCHER KATECHETEN-VEREIN E.V. (dkv), <http://www.katecheten-verein.de> (2009).

¹⁵ DEUTSCHES LITURGISCHES INSTITUT, <http://www.liturgie.de/liturgie/index.php> (2009).

są daleko od Kościoła. W tym celu w parafiach istnieją grupy, które przygotowują Mszę św. dla dzieci (*Kindergottesdienste*). Przygotowuje się ją w charakterze Mszy rodzinnej (*Familiengottesdienste*). Dzieje się to po to, aby dzieci mogły zdobywać doświadczenia religijne przez wiarę rodziców¹⁶.

Najnowsze wskazania dotyczące celebrowania Mszy Świętej z dziećmi zostały opublikowane w książce *Gottesdienst mit Kindern*, wydanej w roku 2006 przez Związek Niemieckich Katechetów w Monachium i Niemiecki Instytut Liturgiczny w Trewirze¹⁷. Publikacja w pierwszej części przypomina *Dyrektorium o Mszach św. z udziałem dzieci*, a w drugiej podaje szczegółowe wskazania dotyczące celebrowania Eucharystii. Wzbogacona została literaturą ukazującą księgi liturgiczne, lokalne zalecenia, a także pomoce i materiały do Mszy z dziećmi. Wśród wymienionych pozycji na szczególną uwagę zasługuje dwutomowy *Lekcjonarz do Mszy św. z dziećmi*¹⁸.

Wskazania zawarte w *Gottesdienst mit Kindern* dotyczą celebrowania Eucharystii z dziećmi w wieku do dwunastego roku życia. Organizując Mszę św. dla dzieci, powinno się wziąć pod uwagę następujące czynniki: wiek i pochodzenie uczestników, gotowość do współpracy oraz poziom rozwoju umysłowego. Msza św. dla dzieci ma się składać z podstawowych struktur, które nie powinny być zbyt rozbudowane, aby dzieci nie odczuwały zmęczenia¹⁹. Specjalne Msze św. można organizować już dla dzieci przedszkolnych. Należy przy tym pamiętać, że osoby w tym wieku potrzebują dużo ruchu. Należy zatem stworzyć taki klimat, aby najmłodsi mogli aktywnie uczestniczyć w celebracji, nie przeszkadzając przy tym innym wiernym²⁰. Zalecenia dotyczące muzyki podczas liturgii podkreślają, że wskazane jest, aby dzieci same grały na różnych instrumentach. Stopniowo powinny być też wprowadzane do świadomego słuchania pieśni liturgicznych wykonywanych na organach. Dopuszczalna jest również muzyka z kaset i płyt, gdy nie ma innych możliwości nauczania dzieci śpiewów liturgicznych²¹.

Należy też zwrócić uwagę, że niemieckie wskazania używają wyrażenia „Msza św. z dziećmi” (*mit Kindern*) lub „Msza św. dla dzieci” (*für Kinder*), podczas gdy podobne dokumenty innych krajów mówią raczej o „Mszy św. z udziałem dzieci”. W niemieckich wskazaniach widać wyraźnie soborową

¹⁶ L. BERTSCH (red.), *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1971-1975)*, Offizielle Gesamtausgabe I, tłum. M. Sztorc, Freiburg – Basel – Wien 1976, s. 207-209.

¹⁷ DEUTSCHER KATECHETEN-VEREIN E.V., DEUTSCHES LITURGISCHES INSTITUT, *Gottesdienst mit Kindern*, tłum. M. Sztorc, Monachium 2006.

¹⁸ *Lektionar für Gottesdienste mit Kindern*. Studienausgabe für die katholischen Bistümer im deutschen Sprachgebiet, t. 1, Dresden 1983; *Lektionar für Gottesdienste mit Kindern*. Studienausgabe für die katholischen Bistümer im deutschen Sprachgebiet, t. 2, Dresden 1985.

¹⁹ DEUTSCHER KATECHETEN-VEREIN E.V., DEUTSCHES LITURGISCHES INSTITUT, *Gottesdienst mit Kindern*, dz. cyt., s. 29-30.

²⁰ M. KLEIS, *Gottesdienste mit Kleinkindern*, tłum. M. Sztorc, Mainz 1984, s. 32-67.

²¹ DEUTSCHER KATECHETEN-VEREIN E.V., DEUTSCHES LITURGISCHES INSTITUT, *Gottesdienst mit Kindern*, dz. cyt., s. 30.

troskę Kościoła o pełny, świadomy i czynny udział dzieci w sprawowanej liturgii (KL 14). W wielu parafiach kraju istnieje zwyczaj, że w niedziele organizuje się specjalne Msze św. dla dzieci²². W takiej liturgii dzieci są aktywowane poprzez gesty, postawy ciała, pełnione funkcje liturgiczne, dialogowane homilie, wiersze i komentarze. Świadomemu uczestniczeniu służą: język dostosowany do dzieci, odpowiednie teksty biblijne, zmienione teksty modlitw, komentarze wyjaśniające obrzędy, znaki i symbole, odpowiednie śpiewy i muzyka, dialogowane formy *Glorii*, *Credo* i *Modlitwy Pańskiej*. Liturgia taka sprawowana jest w ten sposób, aby dzieci odbierały ją wszystkimi zmysłami. Dzieci uczestniczą w niej nie tylko przez słuchanie, ale i patrzenie, mówienie, odczuwanie i przeżywanie²³.

Niemieckie wskazania uczą, jak w praktyczny i prosty sposób zrealizować wytyczne *Dyrektorium o Mszach św. z udziałem dzieci*. Realizacja tych wskazań ma prowadzić dzieci do radości uczestnictwa w liturgii oraz przeżywania jej wszystkimi zmysłami. Wychowanie liturgiczne, realizując postulat dyrektorium o zachowaniu milczenia, ma nauczyć zachowania go po wezwaniu „Módlmy się” po czytaniach, w czasie modlitwy wiernych, przed prefacją, przed łamaniem chleba oraz przed i po komunii świętej²⁴.

IV. WSKAZANIA KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO WE FRANCJI ORAZ KRAJACH FRANKOFOŃSKICH

Godne zauważenia są także adaptacje liturgiczne, które zostały dokonane we Francji oraz krajach frankofońskich. Warto przypomnieć, że Francja była jednym z tych krajów, które najbardziej zaangażowały się w przygotowanie materiału *ad experimentum* do Mszy św. z udziałem dzieci²⁵. Stąd pochodził projekt *II Modlitwy eucharystycznej* we Mszy Świętej z udziałem dzieci²⁶.

Wśród pozycji, które ukazały się w języku francuskim na temat Mszy Świętej z udziałem dzieci, na uwagę zasługuje wydana w roku 1974 książka *Célébrer la messe avec les enfants*²⁷. Pozycja ta została przygotowana na zlecenie komisji liturgicznych Francji, Belgii i Szwajcarii. Jest owocem pracy Francuskiego Narodowego Centrum Pastoralno-Liturgicznego, Francuskiego Centrum

²² W. WEIRER, *Subjekte ihres Glaubens? Zur Rolle von Kindern in der kirchlichen Pastoral*, tłum. M. Sztorc, „Theologisch-praktische Quartalschrift” 3(1999), s. 258.

²³ B. JEGGLE-MERZ, *Gemeinsam feiern: Leitlinien für eine gottesdienstliche Praxis*, tłum. M. Sztorc, „Theologisch-praktische Quartalschrift” 3(1999), s. 286-287.

²⁴ KONGREGACJA KULTU BOZEGO, *Dyrektorium o Mszach świętych z udziałem dzieci*, nr 37, dz. cyt., s. 230-231.

²⁵ A. DURAK, *Msza z udziałem dzieci w liturgicznej literaturze francusko-hispańskiej*, „Collectanea Theologica” 62(1992) s. 112.

²⁶ R. PIERSKALA, *Modlitwy eucharystyczne w Mszach z udziałem dzieci*, art. cyt., s. 288.

²⁷ COMMISSION EPISCOPALE FRANCOPHONE DE LITURGIE, *Célébrer la messe avec les enfants*, tłum. B. Pasierbiewicz, Paris 1983, s. 2.

Nauczania Religii, Belgijskiej Międzynarodowej Komisji Pastoralno-Liturgicznej oraz Szwajcarskiego Centrum Liturgicznego. Dzięki współpracy tych instytucji powstał swego rodzaju podręcznik dla duszpasterzy, zawierający szczegółowe wskazania na temat adaptacji Mszy św. z udziałem dzieci w krajach frankofońskich Europy i Afryki Północnej²⁸. Pod dokumentem zatwierdzającym opracowanie podpisali się 6 grudnia 1974 roku przedstawiciele komisji liturgicznych episkopatów: Francji, Szwajcarii, Belgii, Luksemburga oraz frankofońskich krajów Afryki Północnej²⁹. W książce można znaleźć konkretne propozycje oraz konspekty celebracji z dziećmi. Są tam wskazówki dla duszpasterzy oraz animatorów, którzy pomagają w przygotowaniach dzieci do Mszy Świętej. Szukając odpowiedzi na pytanie, jak dobrze przeprowadzić celebrację z dziećmi, w omawianej pozycji można znaleźć konkretne metody i techniki przydatne w przygotowaniu i celebrowaniu Mszy Świętej z dziećmi.

Cenną pomocą duszpasterską w przygotowaniu celebracji dla dzieci jest strona internetowa zatytułowana: *Liturgie de la Parole avec les enfants (Liturgia słowa z dziećmi)*, zawierająca materiały do przygotowania i celebracji liturgii słowa z dziećmi³⁰. Portal prowadzony jest przez Stowarzyszenie Badań i Studiów Katechetycznych AREC (Association de Recherches et d'Études Catéchétiques), posiada aprobatę kompetentnej władzy kościelnej: nihil obstat (Paris, 8 VIII 2000, M. Dupuy) oraz imprimatur (Paris, 9 VII 2000, M. Vidal). Autorzy zaznaczają, że celem ich projektu jest wprowadzenie dzieci w świadome, czynne i pełne uczestnictwo w liturgii. W realizacji tego celu biorą pod uwagę potrzebę spontanicznej aktywności dziecka i podejmują działania mające na celu dostosowanie liturgii do poziomu rozwoju dziecka poprzez różne formy ekspresji: słowo, śpiew, taniec, muzykę instrumentalną i prace wykonywane przez same dzieci³¹.

Konkretne wskazania liturgiczne dotyczą: czasu i miejsca celebracji, przebiegu liturgii, zaangażowania dorosłych, tematu i myśli przewodniej, wytycznych dla prowadzącego liturgię i dla animatorów oraz doboru konkretnych tekstów do danej liturgii. W portalu znajdują się także konspekty celebracji liturgii słowa z dziećmi w niedziele i święta. Zawierają one zestawy tekstów biblijnych oraz wskazówki do przygotowania homilii wraz z propozycją pytań do dialogowanych kazań, a także zestawem środków dydaktycznych do wykorzystania podczas liturgii. Autorzy zaznaczają, że podane propozycje mogą być wykorzystywane w parafii, grupach, rodzinach, a także w czasie spotkań modlitewnych.

²⁸ A. DURAK, *Msza Św. z udziałem dzieci w liturgicznej literaturze francusko-hispańskiej*, „Collectanea Theologica” 62 (1992) s. 113.

²⁹ COMMISSION EPISCOPALE FRANCOPHONE DE LITURGIE, *Célébrer la messe avec les enfants*, dz. cyt., s. 12.

³⁰ ASSOCIATION DE RECHERCHES ET D'ÉTUDES CATECHÉTIQUES, *Liturgie de la Parole avec les enfants*, tłum. B. Pasierbiewicz, <http://www.liturgie-enfants.com> (2009).

³¹ Tamże.

Omawiając adaptacje liturgiczne, jakie dokonują się w krajach frankofońskich, trzeba przypomnieć dwa lekcjonarze wydane dla dzieci w Belgii w 1968 roku. Pierwszy z nich to lekcjonarz dla dzieci od 7 do 12 lat: *Lectionnaire biblique pour les enfants de 7 à 12 ans*. Opracowanie tej książki miało cel katechetyczno-pedagogiczny. Nie była to zwykła kompilacja tekstów, nawet bardzo dobrze dobranych, ale narzędzie kształcenia biblijnego i katechetycznego, którego wartość zależy ostatecznie od użytku, jaki uczyni się z niego w celu formowania wiary dzieci. Czytania lekcjonarza zostały zgrupowane wokół kilku tematów – nie tylko życia chrześcijańskiego, ale także doświadczenia dostępnego dzieciom. Wśród tematów znalazły się: działanie łaski, uwielbienie Boga przez stworzenia, uwielbienie Boga przez dzieła człowieka, amen, wzajemna miłość, powołanie, wiara, Duch Święty, wierność, radość, światło, ofiara, pokój, przebaczenie, dzielenie się, męka, ubóstwo, lud kapłański, lud prorocki, żywe kamienie, modlitwa, służba, jedność, posłuszeństwo, szczerość, praca³². W lekcjonarzu zaproponowano również zestawy modlitw i śpiewów przystosowanych do każdego tematu. Powstanie lekcjonarza było szczególnie interesującym eksperymentem pobudzającym refleksję i dalsze poszukiwania wszystkich szczerze troszczących się o rozwój wiary biblijnej dzieci. Korzystanie z lekcjonarza przyczyniło się do bardziej świadomego i pełniejszego uczestnictwa dzieci w Eucharystii niedzielnej oraz w dni powszednie³³. Drugą księgą liturgiczną jest lekcjonarz dla dzieci przebywających na letnich obozach wakacyjnych: *Lectionnaire pour les messes de camps*, wydany w Belgii w roku 1968 przez Międzydiecezjalną Komisję Duszpasterstwa Liturgicznego. Teksty biblijne dobierane były do lekcjonarza na podstawie doświadczenia uczestnika wspólnoty obozowej. Struktura książki opiera się na schemacie czterech istotnych założeń obozu: obóz jest określoną wspólnotą, pozwala przeżywać sytuacje symboliczne, odwołuje się do określonego stylu życia oraz pozwala odkrywać przyrodę³⁴.

V. MSZA ŚW. Z UDZIAŁEM DZIECI W PRAKTYCE KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO WE WŁOSZECH

We Włoszech adaptacje liturgiczne w zakresie dostosowania obrzędów Mszy Świętej do potrzeb dzieci rozpoczęły się już w latach siedemdziesiątych, bezpośrednio po ogłoszeniu *Dyrektorium o Mszach św. z udziałem dzieci*. Już w roku 1976 został wydany mszał i studyjny lekcjonarz.

W roku 1976 został wydany we Włoszech specjalny mszał do Mszy św. z udziałem dzieci, zatytułowany *La messa dei fanciulli*³⁵. We wprowadzeniu do

³² R. PIERSKAŁA, *Słowo Boże dla dzieci...*, dz. cyt., s. 169.

³³ Tamże, s. 173.

³⁴ Tamże, s. 174.

³⁵ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *La messa dei fanciulli*, tłum. D. Drapiewski, Roma 1976.

księgi znajduje się dekret promulgacyjny liturgiczną księgę i *Direktorium o Mszach św. z udziałem dzieci*³⁶ oraz instrukcja Włoskiego Episkopatu dotycząca mszału i sprawowania Mszy św. z dziećmi na terenie Włoch³⁷, a także wprowadzenie do trzech modlitw eucharystycznych³⁸.

Struktura Eucharystii we włoskim mszale dla dzieci odpowiada obrzędowi Mszy Świętej we włoskim przekładzie mszału rzymskiego³⁹. W całej księdze widoczne są dostosowania poszczególnych części liturgii do mentalności dziecka. W obrzędach wstępnych wprowadzenia do aktu pokuty sformułowane są językiem prostym i zrozumiałym dla dzieci, hymn *Gloria* podzielony jest na części, aby mógł być intonowany przez celebransa, a następnie wykonywany naprzemiennie przez solistę i zgromadzenie wiernych⁴⁰. Wyznanie wiary na zakończenie liturgii słowa proponowane jest na pierwszym miejscu w formie *Składu apostołskiego*, a następnie według formuły nicejsko-konstantynopolitańskiej⁴¹. Centralną część mszału zajmują trzy modlitwy eucharystyczne w Mszach św. z udziałem dzieci. Trzecia modlitwa podana jest w pięciu wersjach: na okres zwykły, Adwent, Boże Narodzenie, Wielki Post i okres wielkanocny⁴². Obrzędy komunii św. zawierają specjalne wprowadzenia do Modlitwy Pańskiej, w których celebrans zwraca się do dzieci prostymi i zrozumiałymi dla nich słowami⁴³.

W mszale znajduje się specjalny dodatek, zawierający zbiór modlitw prezydenckich: trzy na Adwent, trzy na Boże Narodzenie, dwie na Wielki Post, cztery na okres wielkanocny oraz trzy na okres zwykły, a także trzy na rozpoczęcie roku katechetycznego. Dodatek zawiera również specjalne melodie aklamacji do trzech modlitw eucharystycznych dla dzieci⁴⁴. W roku 2000 w Rzymie został wydany trzydziestostronicowy mszałik podręczny dla uczestników liturgii, w którym znajdują się wszystkie modlitwy i teksty liturgiczne z włoskiego mszału dla dzieci⁴⁵.

Obok wydanego mszału dla dzieci wydano studyjną wersję lekcjonarza do Mszy Świętej z udziałem dzieci⁴⁶. Lekcjonarz w tej formie stanowi model dla kształtowania liturgii słowa Bożego podczas Mszy Świętej z udziałem dzieci⁴⁷.

³⁶ SACRA CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO, *Direttorio per le messe dei fanciulli*, w: CONFERENZA EPISKOPALE ITALIANA, *La messa dei fanciulli*, dz. cyt., s. 7-20.

³⁷ CONFERENZA EPISKOPALE ITALIANA, *La partecipazione dei fanciulli alla Santa Messa*, w: TENZE, *La messa dei fanciulli*, dz. cyt., s. 21-23.

³⁸ TENZE, *Premesse alle Preghiere eucaristiche*, w: TENZE, *La messa dei fanciulli*, s. 25-27.

³⁹ TENZE, *Messale Romano*, Roma 1983.

⁴⁰ TENZE, *La messa dei fanciulli*, tłum. D. Drapiewski, Roma 1976, s. 31-37.

⁴¹ Tamże, s. 39-40.

⁴² Tamże, s. 44-79.

⁴³ Tamże, s. 80-81.

⁴⁴ Tamże, s. 89-114.

⁴⁵ CONFERENZA EPISKOPALE ITALIANA, *La messa dei fanciulli*, tłum. D. Drapiewski, Roma 2000.

⁴⁶ TENZE, *Lezionario per le Messe con i fanciulli*, Roma 1976.

⁴⁷ E. MAZZA, *Il Lezionario dei fanciulli. Elementari per una valutazione*, tłum. D. Drapiewski, „Rivista Liturgica” 65(1978), s. 249.

Zawiera czytania ułożone według zestawu tematów dostosowanych do roku liturgicznego i katechetycznego. Teksty czytań zostały poprzedzone wprowadzeniem pastoralnym, w którym umieszczono wskazania z *Dyrektorium o Mszach Świętych z udziałem dzieci*, dotyczące liturgii słowa. Wprowadzenie podaje także uzasadnienie układu czytań, kryteria doboru tekstów i zasady korzystania z lekcjonarza. Lekcjonarz dzieli się na dwanaście grup tematycznych, z których osiem powiązanych jest z rokiem liturgicznym w następującym układzie: Adwent, Boże Narodzenie, okres w ciągu roku przed Wielkim Postem, Wielki Post, Wielki Tydzień, okres wielkanocny, okres zwykły po Zesłaniu Ducha Świętego i czas ostatnich tygodni roku liturgicznego. Cztery grupy tekstów biblijnych dotyczą specjalnych tematów: Eucharystia, pokuta, święci i początek roku katechetycznego⁴⁸. Warto dodać, że we Włoszech, jeszcze przed ogłoszeniem *Dyrektorium o Mszach św. z udziałem dzieci*, był używany wakacyjny lekcjonarz podczas letnich obozów dzieci i młodzieży⁴⁹. Na całość lekcjonarza składały się dwadzieścia dwa tematy dotyczące formacji i wychowania chrześcijańskiego podczas obozów skautowskich, dlatego nazywano go również *Lekcjonarzem skautów (Lezionario scout)*. Wybór tematów dotyczył stosunku młodego człowieka do Boga, do innych ludzi i do samego siebie. Kolejność tematów przedstawiała się następująco: przyrzeczenie, służba Bogu, służba Kościołowi, służba ojczyźnie, miłość bliźniego, płomienna odpowiedź, czujność, posługa, powołanie i życie przywódcy, Ewangelia dla młodzieńców, szczerłość, wielkoduszność, przyjaźń, gościnność, posłuszeństwo, radość, ubóstwo, prostota, droga, namiot, objawienie Boga w stworzeniu, człowiek i świat w historii zbawienia⁵⁰.

Obecnie we Włoszech nadal podejmowane są działania mające na celu wprowadzenie dzieci w przeżywanie Eucharystii. Biskupi włoscy wydali w roku 1999 instrukcję zawierającą wskazania dotyczące opieki duszpasterskiej nad dziećmi w wieku 7-14 lat⁵¹. Ponadto w ostatnich latach w literaturze włoskiej można znaleźć nowe publikacje dotyczące zagadnienia Mszy Świętej z udziałem dzieci. S. Sirboni po czterdziestu latach od Synodu Biskupów w roku 1967 stawia pytania źródłowe i wyraża spostrzeżenia na temat sprawowania Mszy św. z dziećmi oraz Mszy św. dla dorosłych z udziałem dzieci⁵². L. Guglielmoni podejmuje zagadnienie modlitwy wiernych podczas celebracji z dziećmi, przypominając wskazania teologiczno-liturgiczne dotyczące tej czę-

⁴⁸ R. PIERSKAŁA, *Słowo Boże dla dzieci...*, dz. cyt., s. 175-176.

⁴⁹ ASSOCIAZIONE GUIDE ITALIANE, *Ordo Lectionum per le Messe nei campi estivi 1967 approvato dal Consilium*, tłum. D. Drapiewski, Roma 1967.

⁵⁰ R. PIERSKAŁA, *Słowo Boże dla dzieci...*, dz. cyt., s. 167.

⁵¹ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *L'iniziazione cristiana. Orientamenti per l'iniziazione dei fanciulli e dei ragazzi dai 7 ai 14 anni*, tłum. D. Drapiewski, Torino 1999.

⁵² S. SIRBONI, *La messa con i fanciulli: questioni di fondo e osservazioni*, tłum. D. Drapiewski, „Rivista di Pastorale Liturgica” 1(2007), s. 37.

ści liturgii⁵³. Problematykę Mszy św. z dziećmi podejmuje również Enrico Mazza, profesor liturgiki z Mediolanu⁵⁴.

VI. SŁOWACKIE KSIĘGI LITURGICZNE DO MSZY Z UDZIAŁEM DZIECI

Ważne adaptacje liturgiczne dotyczące Mszy św. z udziałem dzieci dokonały się także na Słowacji. Tam działania mające na celu dostosowanie liturgii do poziomu dzieci miały miejsce jeszcze przed II Soborem Watykańskim. Pierwsze próby reform w tym zakresie dokonały się już w pierwszej połowie XX wieku i były związane z wydaniem w 1937 roku *Obrzędu I Komunii Świętej dzieci*⁵⁵. Później, w roku 1943, obrzęd ten został poprawiony i wydany jako *Uroczystość I Komunii Świętej w słowackiej Agendzie liturgicznej*⁵⁶.

Po reformach II Soboru Watykańskiego i po wydaniu *Dyrektorium o Mszach św. z udziałem dzieci* wydano na Słowacji w roku 1983, wspólnie z *II Modlitwą eucharystyczną w Mszy św. z udziałem dzieci*, nowy *Obrzęd I Komunii Świętej*. Wymienione teksty liturgiczne, które zostały dołączone do wydanego w tym roku dyrektorium mszalnego, bardzo szybko zaczęto stosować na terenie słowackich diecezji⁵⁷. Najważniejszym jednak dowodem troski Kościoła słowackiego o udział dzieci w Eucharystii jest specjalny mszał dla dzieci wydany w 1992 roku⁵⁸ i lekcjonarz do Mszy św. z udziałem dzieci⁵⁹.

Słowacki mszał do Mszy św. z udziałem dzieci jest zatytułowany *Slávenie svätej omše za účasti detí*. Teksty liturgiczne, które weszły w skład mszału, zostały zatwierdzone i dopuszczone do używania w liturgii przez Świętą Kongregację Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów 29 października 1982 roku⁶⁰. W pierwszej części księgi znajduje się słowacki przekład *Dyrektorium o Mszy św. z udziałem dzieci*⁶¹ oraz lokalne wprowadzenie do modlitw euchary-

⁵³ L. GUGLIELMONI, *La preghiera dei fedeli nelle messe con i fanciulli*, tłum. D. Drapiewski, „Rivista di Pastorale Liturgica” 5(1980), s. 56-63.

⁵⁴ E. MAZZA, *Per un quadro pastorale della Messa con i fanciulli*, „Rivista di Pastorale Liturgica” 3(1977), s. 58-62. Zob. też: E. MAZZA, *Un problema nella trasmissione della fede: a Messa con i fanciulli*, tłum. D. Drapiewski, „Notiziario” 25(2006), s. 19-30.

⁵⁵ *De Prima Puerorum Communionem Generali, w: Rituale omnium lat. Rit. Dioecesium Slovacchia*, tłum. G. Rydzewski, Spišská Kapitula 1937, s. 140-147.

⁵⁶ A. AKIMJAK, *Sakramenty inicjacji na Słowacji*, w: R. PIERSKAŁA (red.), *Sakramenty inicjacji w liturgii i w praktyce duszpasterskiej*, Opole 1996, s. 42.

⁵⁷ Tamże, s. 42-43.

⁵⁸ SLOVENSKÁ LITURGICKÁ KOMISIA, *Slávenie svätej omše za účasti detí*, tłum. G. Rydzewski, Banská Bystrica 1992.

⁵⁹ TENŽE, *Lekcionár na omše za účasti detí*, tłum. G. Rydzewski, Banská Bystrica 1992.

⁶⁰ TENŽE, *Slávenie svätej omše za účasti detí*, dz. cyt., s. 6.

⁶¹ POSVÄTNÁ KONGREGÁCIA PRE BOHOSLUŽBU, *Smernice pre omše za účasti detí*, w: SLOVENSKÁ LITURGICKÁ KOMISIA, *Slávenie svätej omše za účasti detí*, dz. cyt., s. 9-26.

stycznych w Mszach św. z dziećmi⁶². Dopełnieniem mszału jest specjalnie wydany lekcjonarz do Mszy św. z udziałem dzieci, zatytułowany *Lekcionár na omše za účasti detí*. Księga ta 22 kwietnia 1986 roku została zatwierdzona i dopuszczona do używania w liturgii z dziećmi przez Świętą Kongregację Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów⁶³. W pierwszej części lekcjonarza znajdują się wskazania teologiczno-pastoralne dotyczące liturgii słowa Bożego w Mszach św. z udziałem dzieci⁶⁴.

Struktura Mszy Świętej z udziałem dzieci ukazana w słowackim mszale i lekcjonarzu odpowiada ogólnym wskazaniom dotyczącym celebracji Eucharystii, jednakże zawiera dodatkowe elementy, których nie znajdziemy np. w *Mszale rzymskim dla diecezji polskich*.

W obrzędach wstępnych, po pozdrowieniu, a przed aktem pokuty znajdują się trzy formy wprowadzenia dzieci w liturgię Mszy Świętej (*Úkon kajúcnosti*). Teksty wprowadzeń, rozpoczynające się od słów: „Drogie dzieci” (*Drahé deti*), są napisane prostym i zrozumiałym dla dzieci językiem. Przypominają dzieciom i innym uczestnikom liturgii sens przybycia do domu Bożego, prawdę o obecności Pana Jezusa Chrystusa, który wszystkich tu zebrał, oraz wprowadzają do otwartości na słowo Boga i przyjęcie darów eucharystycznych. Słowa wprowadzenia kończą się wezwaniem do aktu pokuty⁶⁵. Hymn *Chwała na wysokości Bogu* jest zbudowany w formie dialogowanej, gdzie na rozpoczęcie pierwsze zdanie intonuje kapłan, a następnie śpiew wykonuje kantor na przemian z całym zgromadzeniem liturgicznym⁶⁶. Obrzędy wstępne kończy kolekta. Przewodniczący liturgii może wybrać odpowiednią modlitwę dla dzieci z mszału rzymskiego lub skorzystać z zestawów specjalnych tekstów modlitw prezydenckich przygotowanych na Mszę św. z dziećmi. Modlitwy muszą być jednak dostosowane do przeżywanego okresu liturgicznego⁶⁷.

Słowacki mszał dla dzieci zawiera zbiór specjalnych modlitw prezydenckich: kolektę (*Modlitba dňa*), modlitwę nad darami (*Nad obetnými darmami*) i modlitwę po komunii św. (*Po prijímaní*). W mszale znajdują się trzy zestawy modlitw na Adwent, trzy na okres Narodzenia Pańskiego, dwie na Wielki Post, trzy na okres wielkanocny, trzy na okres zwykły oraz na uroczystość Zesłania Ducha Świętego, a także na Mszę dziękczynną. Modlitwy celebransy są sformułowane językiem prostym i zrozumiałym dla dzieci⁶⁸.

⁶² SLOVENSKÁ LITURGICKÁ KOMISIA, *Eucharistické modlitby pre omše s deťmi*, w: SLOVENSKÁ LITURGICKÁ KOMISIA, *Slávenie svätej omše za účasti detí*, dz. cyt., s. 27-32.

⁶³ TENŽE, *Lekcionár na omše za účasti detí*, dz. cyt., s. 6.

⁶⁴ TENŽE, *Čítanie a vysvetľovanie Božieho Slova v omši s deťmi*, w: SLOVENSKÁ LITURGICKÁ KOMISIA, *Lekcionár na omše za účasti detí*, dz. cyt., 9-11.

⁶⁵ TENŽE, *Slávenie svätej omše za účasti detí*, dz. cyt., s. 36-37.

⁶⁶ Tamże, s. 41-42.

⁶⁷ Tamże, s. 125.

⁶⁸ Tamże, s. 126-141.

Teksty biblijne liturgii słowa na Mszy św. z dzieci bierze się ze specjalnego lekcjonarza, dostosowanego do takich celebracji. Lekcjonarz jest ułożony według kolejnych okresów roku liturgicznego. Znajdują się w nim tematyczne formularze liturgii słowa składające się z I czytania ze Starego lub Nowego Testamentu, psalmu responsoryjnego, aklamacji przed ewangelią oraz perykopy z Ewangelii. W całym lekcjonarzu jest sześć takich formularzy na Adwent, pięć na okres Bożego Narodzenia, osiem na Wielki Post, siedem na okres wielkanocny oraz dwadzieścia siedem na okres w ciągu roku, z podziałem na osiem przed Wielkim Postem i dziewiętnaście po Zesłaniu Ducha Świętego. Ponadto w lekcjonarzu jest jeszcze czternaście formularzy o tajemnicy Eucharystii, siedem o tajemnicy pojednania, trzy o Najświętszej Maryi Pannie, a także o świętych męczennikach, pasterzach, dziewicach oraz formularze Mszy św. wotywnych: o Duchu Świętym i o Najświętszym Imieniu Jezus⁶⁹. Można w nim znaleźć także ułożone na poszczególne okresy liturgiczne zapisy nutowe specjalnych melodii psalmów międzylekcyjnych oraz aklamacji przed ewangelią⁷⁰.

Po homilii, która zawsze jest zalecana podczas Mszy św. z dziećmi, następuje wyznanie wiary. Słowacki mszał dla dzieci podaje dwie formy wyznania wiary. Jest to *Skład apostolski (Apostolské vyznanie viery)* lub *Credo* mszalne (*Nicejsko-carhradské vyznanie viery*)⁷¹.

W słowackim mszale do Mszy św. z udziałem dzieci znajdują się teksty modlitwy powszechnej, dostosowane do okresu roku kościelnego. Wezwania modlitw sformułowane są w języku zrozumiałym dla dzieci. Zdania są krótkie, proste i konkretnie wyrażają intencję modlitwy⁷².

Na szczególną uwagę w tej księdze liturgicznej zasługuje opracowanie trzech modlitw eucharystycznych. Charakteryzują się one zapisem nutowym prefacji poszczególnych kanonów, także prefacji dialogowanych. Ponadto *III Modlitwa eucharystyczna* jest rozpisana na pięć wersji: na Adwent, okres Narodzenia Pańskiego, Wielkiego Postu, wielkanocny oraz zwykły. Każdy kanon kończy się wielką doksologią, która ma do wyboru dwie melodie: tradycyjną oraz prostszą, napisaną specjalnie dla dzieci⁷³.

Ważnym dodatkiem słowackich ksiąg liturgicznych do Mszy z dziećmi jest *Obrzęd przyjęcia I Komunii Świętej*, który znajduje się w ostatniej części lekcjonarza. Na szczególną uwagę zasługują specjalne komentarze wypowiedziane przez przewodniczącego liturgii bezpośrednio do dzieci: na początku liturgii, przed odnowieniem przyrzeczeń chrzcielnych, przy składaniu darów chleba i wina na ołtarzu oraz przed obrzędami komunii świętej. Zdania tekstów są krótkie i sformułowane w języku zrozumiałym dla dzieci⁷⁴.

⁶⁹ SLOVENSKÁ LITURGICKÁ KOMISIA, *Lekcionár na omše za účasti detí*, dz. cyt., s. 13-261.

⁷⁰ Tamże, s. 263-323.

⁷¹ SLOVENSKÁ LITURGICKÁ KOMISIA, *Slávenie svätej omše za účasti detí*, dz. cyt., s. 45-47.

⁷² Tamże, s. 143-155.

⁷³ Tamże, s. 53-111.

⁷⁴ Tamże, s. 375-343.

Podsumowując, należy stwierdzić, że słowackie adaptacje liturgiczne mające na celu dostosowanie Mszy Świętej do udziału w niej dzieci poszły bardzo daleko. Efektem są specjalne księgi liturgiczne: mszał i lekcjonarz, które przez prostotę języka dostosowaną do mentalności dziecka oraz tematykę myśli przewodnich liturgii mogą wpłynąć na świadome, aktywne i pełne przeżycie Eucharystii przez dzieci. Cennym atutem tych opracowań jest wypełnienie zaleceń rzymskiego dyrektorium dotyczących śpiewu i muzyki w Mszy św. dla dzieci⁷⁵.

VII. REFORMY DOKONANE W KRAJACH ANGLOJĘZYZYCHNYCH

W krajach anglojęzycznych po wydaniu rzymskiego *Dyrektorium o Mszach św. z udziałem dzieci* adaptacje liturgiczne najbardziej widoczne są w przystosowaniu liturgii słowa do poziomu i mentalności dziecka. Reformy w tej dziedzinie zaowocowały również wydaniem w latach dziewięćdziesiątych XX wieku specjalnego lekcjonarza do Mszy św. z dziećmi⁷⁶. Lekcjonarz został zaaprobowany i przyjęty we wszystkich stanach USA podczas Konferencji Plenarnej Biskupów Katolickich Stanów Zjednoczonych w listopadzie 2005 roku⁷⁷.

Wprowadzenie do księgi zaleca organizowanie oddzielnej liturgii słowa dla dzieci, jeśli pozwalają na to warunki⁷⁸. Dzieci zbierają się z całym zgromadzeniem, aby sprawować obrzędy wstępne. Na zakończenie kolekty, przed pierwszym czytaniem celebrans może formalnie odesłać dzieci wraz z przewodniczącym ich liturgii słowa do miejsca, gdzie będą przeżywać swoją własną liturgię. Celebrans może dokonać prezentacji księgi lekcjonarza i przekazać go uroczystie przewodniczącemu liturgii słowa dla dzieci. Po modlitwie powszechnej, przed rozpoczęciem liturgii eucharystycznej dzieci wracają do swoich rodzin, znajdujących się w głównym zgromadzeniu wiernych⁷⁹.

Obok lekcjonarza i jego wprowadzenia biskupi poszczególnych krajów wydali własne zalecenia dotyczące sprawowania Mszy Świętej z dziećmi w warunkach lokalnych. Charakterystyczne jest jednak, że wszyscy biskupi krajów anglojęzycznych zwracają szczególną uwagę na celebrowanie liturgii słowa z dziećmi.

⁷⁵ KONGREGACJA KULTU BOŻEGO, *Dyrektorium o Mszach świętych z udziałem dzieci*, nr 30-32, dz. cyt., s. 228-229.

⁷⁶ NATIONAL CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS, *Lectionary for Masses with Children: Sundays of Cycle A and Weekdays*, Washington 1994; TENŹE, *Lectionary for Masses With Children: Sundays of Cycle B and Weekdays*, Washington 1993; TENŹE, *Lectionary for Masses With Children: Sundays of Cycle C and Weekdays*, Washington 1994; TENŹE, *Lectionary for Masses With Children: Weekdays. Study Edition*, Collegeville 1993.

⁷⁷ B. ROLLER, *Bishops Approve Lectionary for Masses with Children*, tłum. L. Idzikowski, „Clarion Herald” 26(2005), s. 9.

⁷⁸ UNITED STATES CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS, *Introduction: Lectionary for Masses With Children*, nr 7, w: K. DOOLEY (red.), *To Listen and Tell*, tłum. L. Idzikowski, Washington 1993, s. 3.

⁷⁹ Tamże.

Biskupi Anglii i Walii wydali specjalny dokument w celu wyjaśnienia i pomocy w celebrowaniu liturgii słowa z dziećmi. Dokument zawiera wskazówki dostosowujące liturgię do lokalnych potrzeb i warunków, zgodnie z zaleceniami *Dyrektorium o Mszach św. z udziałem dzieci*⁸⁰. Zalecenia uzupełnione są również o bardzo praktyczny dodatek, będący streszczeniem dyrektorium, zawierający w punktach główne wskazania rzymskiego dokumentu⁸¹.

W Stanach Zjednoczonych działania mające na celu dostosowanie liturgii do dzieci zostały przedstawione na łamach liturgicznego biuletynu „Adoremus”, wydawanego w Saint Louis w stanie Missouri. Susan Benofy w cyklu swoich artykułów zatytułowanych: *Co zrobiliśmy z naszymi dziećmi?* interpretuje wskazania *Dyrektorium o Mszach św. z udziałem dzieci*⁸² oraz dokonuje prezentacji modlitw eucharystycznych i lekcjonarza do Mszy Świętej z dziećmi⁸³. W ostatnim artykule w tym cyklu zostały przedstawione konkretne zalecenia dotyczące organizacji oddzielnej liturgii słowa z dziećmi, takie jak: miejsce celebracji, kwalifikacje przewodniczącego liturgii i osoby głoszącej homilię, metody pracy z tekstem biblijnym oraz spodziewane efekty sprawowanej liturgii z dziećmi⁸⁴.

Wskazania lokalne biskupów Australii dotyczące tego zagadnienia można znaleźć na stronie internetowej Komisji Liturgicznej Archidiecezji Brisbane⁸⁵. Znajdują się tam wskazania opracowane wspólnie przez Komisję Liturgiczną i Katolicki Instytut Edukacyjny Archidiecezji Brisbane, które mają pomóc w zorganizowaniu liturgii z dziećmi⁸⁶. W portalu można znaleźć propozycję sześciu metod aktywnej pracy z dziećmi, pomagających słuchać i rozważać słowo Boże. Pierwszą z nich jest metoda *chorus plays*, polegająca na tym, że chór prezentuje opowieść biblijną w formie dialogu, powtarzając najważniejsze zdania tekstu. Druga metoda to *echo mimes*, która polega na pokazywaniu gestów, które towarzyszą poszczególnym fragmentom czytany przez lektora. Ta metoda proponowana jest w pracy z dziećmi młodszymi, w wieku 4-8 lat. Następna proponowana metoda, *frozen tableaux*, jest przeznaczona dla starszych dzieci, które są zdolne wcześniej przygotować inscenizację scenki biblijnej i zaprezentować ją w czasie proklamowanego słowa Bożego. Kolejne metody: *liquid pictures* i *echo*

⁸⁰ LITURGY OFFICE BISHOPS' CONFERENCE OF ENGLAND & WALES, *Liturgy of the Word with Children*, tłum. L. Idzikowski, London 1996.

⁸¹ Tamże, s. 19-22.

⁸² S. BENOFY, *What Have We Done to Our Children? Part I*, „Adoremus Bulletin” 8(2003), tłum. L. Idzikowski, <http://www.adoremus.org/1103ChildrenLiturgy.html> (2009).

⁸³ Tenże, *What Have We Done to Our Children? Part II*, „Adoremus Bulletin” 9(2003/2004), tłum. L. Idzikowski, <http://www.adoremus.org/1203ChildrenLiturgy.html> (2009).

⁸⁴ TENŻE, *What Have We Done to Our Children? Part III*, „Adoremus Bulletin” 10(2004), tłum. L. Idzikowski, <http://www.adoremus.org/0204ChildrenLiturgy.html> (2009).

⁸⁵ THE LITURGICAL COMMISSION OF THE ARCHDIOCESE OF BRISBANE, tłum. L. Idzikowski, <http://www.litcom.net.au/index.php> (2009).

⁸⁶ THE LITURGICAL COMMISSION AND BRISBANE CATHOLIC EDUCATION, *Children's Liturgy*, tłum. L. Idzikowski, <http://www.litcom.net.au/documents/childrensliturgy/index.php> (2009).

reflection, są proponowane w pracy z dziećmi najstarszymi, w wieku 9-14 lat. Ostatnią metodą jest *rap*, który polega na rapowaniu tekstu biblijnego⁸⁷.

Funkcję przewodniczącego liturgii słowa z dziećmi nie zawsze pełni kapłan lub diakon, ale przygotowany do tej funkcji lider. Dla takich liderów zostały przygotowane specjalne materiały demonstrujące, jak należy celebrować liturgię słowa z dziećmi. Pomoce z instruktażowym nagraniem wideo pokazują liderom, nauczycielom, katechetom, służbie liturgicznej oraz diakonii muzycznej, jak należy celebrować liturgię słowa w oddzielnym zgromadzeniu. Wskazania dotyczą stosowania lekcjonarza, głoszenia homilii oraz metod aktywizujących dzieci podczas liturgii⁸⁸.

VIII. ZAKOŃCZENIE

Po II Soborze Watykańskim działania mające na celu dostosowania liturgii Mszy Świętej do poziomu rozwojowego dzieci zaowocowały wydaniem specjalnych ksiąg liturgicznych, opracowaniem lokalnych wskazań, a także wypracowaniem nowych metod pobudzających dzieci do świadomego, czynnego i pełnego uczestnictwa w Eucharystii.

Na zakończenie tej refleksji warto postawić pytanie: W jakim stopniu można w Polsce skorzystać z doświadczeń innych krajów? Odpowiedź jest jednoznaczna. Duszpasterze i katecheci, chcąc wykorzystać je w polskich warunkach, muszą pamiętać o *Zaleceniach duszpasterskich* Episkopatu Polski z 1977 roku⁸⁹. Dokument ten pokazuje możliwości i ograniczenia adaptacyjne w Mszy św. z udziałem dzieci. A zatem przed wprowadzaniem nowych aktywizujących form w liturgię z dziećmi warto jeszcze raz dogłębnie przestudiować rzymskie dyrektorium oraz zalecenia polskich biskupów. Na polskim rynku jest dostępnych wiele materiałów dla duszpasterzy i katechetów, których umiejętne wykorzystanie może pomóc we wprowadzaniu dzieci w pełny, świadomy i aktywny udział w liturgii.

SUMMARY

Post-Council Adaptations for Masses with Children's Participation

The liturgical reinforcement after the Second Vatican Oecumenical Council was very fruitful in many approaches whose aim was to adapt the Liturgy of the Holy Service to the level of development of children who participate there. In the second half of the 20th

⁸⁷ TENZE, *Bible Story Techniques for Children's Liturgy*, tłum. L. Idzikowski, <http://www.litcom.net.au/documents/childrensliturgy/techniques.php> (2009).

⁸⁸ M. LEONARD, *Children, Liturgy and the Word. Leader's Guide*, tłum. R. Giers, Chicago 1997.

⁸⁹ KONFERENCJA EPISKOPATU POLSKI, *Zalecenia duszpasterskie...*, art. cyt., s. 236-240.

century after the publication of the Directory for Masses with Children's participation bishops from different countries issued special regulations. They show how to introduce the rules of the Roman Directory in certain local conditions. In some countries there were published special liturgical books, missals and lectionaries about Masses with children. Distinctive changes have been introduced so far, among the others, in Germany, France, Italy, Slovakia, the United States and other English speaking countries.

There is a clear answer to the question of using the experiences of those countries in Poland. Priests and religion teachers who want to use the knowledge in the Polish conditions must remember about the priestly advice of the Polish Episcopate of the year 1977. The document shows both the opportunities and the obstacles of adaptation of the Holy Mass for children.

Thum. Leszek Idzikowski

Słowa kluczowe / key words:

liturgia, celebrazione, Msza, dzieci, adaptacje liturgiczne
liturgy, celebration, Masse, children, liturgical adaptation

ZUZANNA MIKOŁAJEK

KAPLICE WSCHODNIE KOŚCIOŁA CYSTERSÓW W HENRYKOWIE JAKO WYRAZ NOWYCH ZADAŃ SPOŁECZNYCH ŚLĄSKICH KLASZTORÓW W CZASACH BAROKU*

W literaturze przedmiotu dotychczas nie zwrócono uwagi, że dwie skrajne kaplice wschodnie w Henrykowie zostały wzniesione od razu w celach apostołstwa świeckich jako kaplice brackie i dostępne były dla wiernych wszystkich stanów, co wpłynęło na rozwiązanie architektoniczno-przestrzenne wschodniej partii świątyni¹. Interesujące nas kaplice, najczęściej jedynie wspomniane, dopiero od pewnego czasu stały się przedmiotem zainteresowania historyków sztuki. Autorzy podkreślają w sposób szczególny kommemoratywną funkcję wschodniej części kościoła. W ostatnio opublikowanym artykule A.J. Baranowski wykazał analogie między barokowymi kaplicami kopułowymi przy prezbiteriach śląskich kościołów cysterskich, wskazał na ich genezę w rzymskim kościele Santa Maria Maggiore oraz zaznaczył, że większość tego typu założeń służyła jako mauzolea (np. Lubiąż, Krzeszów, Henryków)². Wcześniej dokładnie został przeanalizowany przez A. Koziela kommemoratywny program roko-

* Niniejszy artykuł został oparty na wybranych zagadnieniach z pracy magisterskiej: Z. MIKOŁAJEK, *Zespół trzech kaplic za prezbiterium kościoła Cystersów w Henrykowie – struktura artystyczna, program ideowy, funkcje*, przygotowanej pod kierunkiem prof. dr. hab. Jana Wrabecy w Instytucie Historii Sztuki Uniwersytetu Wrocławskiego w 2006 roku.

¹ W przypadku kaplicy pod wezwaniem Trójcy Świętej spotkać można było niekiedy w literaturze lakoniczną wzmiankę, że wzniesiona została jako kaplica bracka. Nikt jednak nie wspominał o funkcjach kaplicy św. Józefa. Dwie skrajne kaplice wschodnie nie zostały dotąd poddane żadnej analizie.

² A.J. BARANOWSKI, *Kopułowe kaplice za czasów Michaela Willmanna w kościele Cystersów w Lubiążu*, w: A. KOZIEL (red.), *Opactwo cystersów w Lubiążu i artyści*, Wrocław 2008.

kowej kaplicy środkowej³.

Niniejszy artykuł ma na celu wykazanie, że dwie kaplice barokowe wzniesione z inicjatywy opata Heinricha Wiktoryna Kahlerta odzwierciedlają zmianę zadań zakonów mniszych po Soborze Trydenckim. Konwenty, nastawione wcześniej na kontemplacyjny sposób życia, w obliczu szerzącej się reformacji musiały podjąć nowe wyzwania i obowiązki, czyli otworzyć się na działalność duszpastersko-ewangelizacyjną⁴. Mam nadzieję, że nakreślenie okoliczności powstania wschodnich kaplic henrykowskich, następnie analiza usytuowania obiektów względem świątyni w kontekście przystosowania na potrzeby konfraterni oraz przestudiowanie programów ideowych wewnątrz pozwoli spojrzeć na kaplice jako na ważne narzędzia w procesie włączania laikatu w działalność Kościoła w dobie baroku. Zrekatolicyzowana ludność wymagała ugruntowania w doktrynie rytu rzymskiego. Ważną rolę w pogłębianiu wiary i pobożności świeckich odgrywały liczne bractwa oraz kongregacje modlitewne⁵. Konfraternie kształtowały w pewien sposób postawy moralne, nierzadko też poprzez swoje programy stanowiły wykładnię skomplikowanych teologicznych dogmatów i mistycznych treści, przybliżając je rzeszom wiernych nie tylko poprzez kazania i modlitewniki, ale również sztukę powstałą na potrzeby kongregacji: kaplice brackie, obrazy ołtarzowe czy obrazki dewocyjne. Warto więc przyjrzeć się kaplicom wschodnim w Henrykowie nieco dokładniej, ponieważ właśnie ich analiza pozwoli przybliżyć nowe tendencje katechetyczne kościoła oraz rodzaj duchowości panującej na Śląsku w czasach baroku.

I. OKOLICZNOŚCI POWSTANIA KAPLIC

Za rządów opata Heinricha Wiktoryna Kahlerta klasztor henrykowski przeżywał okres swej największej świetności, stąd lata jego panowania 1681-1702 nazywane są złotą epoką opactwa⁶. Korzystna sytuacja finansowa pozwoliła na wybudowanie nowego, barokowego klasztoru, zmodernizowanie średniowiecznej świątyni w stylu barokowym, wzniesienie oficyn i budynków gospodarczych oraz uporządkowanie i zagospodarowanie terenów zielonych. Działalność opata Kahlerta nie ograniczała się jednak wyłącznie do przeprowadzenia wielkich prac budowlanych, lecz obejmowała także rekatoliczację oraz pogłębianie

³ A. KOZIEL, *O ambitnym opacie i kiepskim malarzu, czyli słów kilka o wystroju malarzkim kaplicy św. Marii Magdaleny przy kościele klasztornym w Henrykowie*, Karkonosz 8(1993).

⁴ O zmianie zadań zakonów mniszych po Soborze Trydenckim zob. np.: J. WRABEC, *Klasztor na rozdrożu*, w: A. KOZIEL (red.), *Opactwo cystersów...*, dz. cyt., s. 99-117.

⁵ O bractwach modlitewnych na Śląsku w aspekcie historycznym i religijnym zob.: W. BOCHNAK, *Religijne stowarzyszenia i bractwa katolików świeckich w diecezji wrocławskiej*, Wrocław 1983. Znaczenie konfraterni oraz ich funkcje wspomniane są również w wielu opracowaniach dotyczących historii Kościoła katolickiego.

⁶ B. STEPHAN, *Kloster Heinrichau und seine Kunstschatze. Schlesische Kunstführer unter Mitwirkung des schlesischen Bundes für Heimatschutz*, t. 1, Breslau 1935, s. 10.

pobożności ludności⁷. Mając na celu przede wszystkim umacnianie i szerzenie wiary katolickiej, zwiększył liczbę duchownych żyjących w klasztorze henrykowskim oraz założył w 1696 roku modlitewne Bractwo Przenajświętszej Trójcy, które zostało zatwierdzone 3 kwietnia tego samego roku przez papieża Innocentego XII⁸. Konfraternia ta – obok Bractwa św. Józefa i kongregacji maryjnych – stała się jednym z bardziej skutecznych narzędzi propagandy antyreformacyjnej na Śląsku. Od chwili jej powstania zaczęły przybywać do Henrykowa dziesiątki tysięcy pielgrzymów rocznie. Napływali oni tłumnie z okazji najważniejszych świąt, biorąc udział w licznych nabożeństwach oraz procesjach.

Opat Kahlert już dziewięć lat wcześniej, w 1687 roku zlecił budowę kaplicy pw. Trójcy Świętej z myślą o potrzebach zaplanowanego przez siebie bractwa o tym samym wezwaniu. W przyszłości kaplica stała się niejako osobną świątynią bractwa, czyli miejscem, w którym skupiało się życie religijne kongregacji. Tutaj odprawiane były publiczne nabożeństwa nakazane statutami brackimi, tzw. schadzki.

Trzeba jednocześnie zaznaczyć, że na życzenie opata w tym samym, tj. 1687 roku wzniesiono również kaplicę św. Józefa. Obie kaplice zostały usytuowane bezpośrednio przy wschodniej ścianie prezbiterium kościoła i zwracały uwagę podobieństwem bryły, rzutu architektonicznego oraz aranżacji wnętrza na zasadzie analogii i symetrii, przez co nazywane były często kaplicami bliźniaczymi. Nadanie dwóm bliźniaczym kaplicom takich, a nie innych wezwań nie było przypadkowe. Henrykowskie Bractwo Trójcy Przenajświętszej zostało założone na wzór krzeszowskiej konfraterni św. Józefa. Krzeszów, będąc kolebką kultu św. Józefa na Śląsku, w dobie baroku stał się zarzewiem specyficznej odmiany teologii i duchowości, jaka panowała w tym regionie w kręgach cysterskich. Święty Józef, otaczany szczególną czcią, rozpatrywany był niemal zawsze w kontekście całej Świętej Rodziny, którą nazywano za niektórymi z ojców Kościoła „Trójcą stworzoną”. Świętą Rodzinę ukazywano z kolei najczęściej w relacji z Trójcą Świętą (połączoną osobą Chrystusa) na znak, że stanowi ona doskonały obraz i podobieństwo niestworzonej Trójcy, przez co jest odzwierciedleniem Jej istoty.⁹ Dwie skrajne kaplice poprzez swoje programy odnoszące się do Trójcy Świętej i św. Józefa tworzą więc nierozzerwalną strukturę ideowo-teologiczną.

Jednocześnie można przypuszczać, że opat Kahlert, jako duchowy uczeń oraz przyjaciel krzeszowskiego opata Bernarda Rosy, wzniósł kaplicę św. Józefa

⁷ H. GRÜGER, *Heinrichau. Geschichte eines schlesischen Zistercienserklosters 1227-1977*, Köln – Wien 1978.

⁸ W. PFITZNER, *Versuch einer Geschichte des vormaligen Fürstlichen Cisterzienser-Stiftes Heinrichau bei Münsterberg in Schlesien*, Breslau 1846, s. 247.

⁹ T. FITYCH, *Trójca stworzona. Nauka o św. Józefie na Śląsku*, Lublin 1990; B. CZECHOWICZ, *Opactwo cystersów w Henrykowie w XVII i XVIII wieku*, w: E. BATOR, B. MIKULOWSKI, K. SENDECKA (red.), *Wokół księgi henrykowskiej. Szlak cystersów w Polsce*, Wrocław 1995. Temat Trójcy stworzonej w odniesieniu do sztuk plastycznych został rozwinęty w: A. KOZIEL, *Angelus Silesius, Bernhard Rosa i Michael Willmann, czyli sztuka i mistyka na Śląsku w czasach baroku*, Acta Universitatis Wratislaviensis 2872, Historia Sztuki 23, Wrocław 2006.

z myślą o członkach krzeszowskiego bractwa modlitewnego, które pod koniec XVII wieku liczyło około 70 000. Pochodzili oni z obszaru środkowej Europy, głównie ze Śląska, Czech, Moraw i Austrii, tak więc na co dzień nie wszyscy mogli uczestniczyć w Krzeszowie w praktykach modlitewnych nakazanych statutami brackimi. Zapewne ci z okolic Henrykowa zbierali się zwykle w miejscowej kaplicy św. Józefa w kościele klasztorным. Co ciekawe, kaplica wzniesiona z inicjatywy Kahlerta w 1687 roku powstała wcześniej niż wybudowany na potrzeby bractwa modlitewnego kościół św. Józefa w Krzeszowie. Wyprzedza więc w czasie największą na Śląsku świątynię poświęconą temu patronowi.

II. OPIS ARCHITEKTONICZNY KAPLIC

Do dziś nie jest znany i potwierdzony projektodawca oraz architekt dwóch skrajnych kaplic wschodnich. Najczęściej przyjmuje się, że opat Kahlert powierzył ich realizację tym samym architektom, którzy w latach 1682-1685 prowadzili budowę nowego budynku klasztorного w Henrykowie, czyli ekipie budowlanej z pogranicza bawarsko-tyrolskiego, kierowanej przez Matthiasa Kirchbergera. Szczególnie wiele wątpliwości i sprzecznych opinii wzbudza wśród badaczy kwestia, czy barokowe kaplice wschodnie: Świętej Trójcy i św. Józefa, zostały wzniesione na miejscu gotyckich kaplic, czy rozebranego właśnie wschodniego ramienia obejścia ukształtowanego jeszcze w czasach średniowiecza. W każdym razie budowa obu kaplic w 1687 roku stanowiła daleko idącą ingerencję w strukturę gotyckiego kościoła.

Interesujące nas kaplice wschodnie przylegają bezpośrednio do wschodniej ściany prezbiterium, tak więc brak wschodniego ramienia ambitu. Na szczęście już w latach 1681-1684 wzniesiono w prezbiterium nowy ołtarz główny, którego rozbudowana nastawa stanowi jednocześnie ścianę działową wydzielającą korytarz, łączący ramiona obejścia (nawy boczne). Dzięki owemu korytarzowi możliwe jest swobodne dotarcie do wszystkich trzech kaplic wschodnich. Trzeba bowiem pamiętać, że pomiędzy dwoma skrajnymi kaplicami barokowymi znajduje się rokokowa kaplica pod wezwaniem św. Marii Magdaleny, wybudowana dopiero w 1760 roku¹⁰.

Obie kaplice, usytuowane bezpośrednio przy wschodniej ścianie prezbiterium, są budowlami centralnymi o rzucie ośmioboku, zamkniętego wewnątrz półkuliście, z prostokątnym przedsionkiem od zachodu. Każda nakryta została okrągłą kopułą na pendentywach i zwieńczona latarnią przepartą ośmioma otworami okiennymi. W obu wnętrzach ściany kaplicy i przedsionka artykułowane są za pomocą ośmiu pilastrów rozmieszczonych symetrycznie, choć w nierównych odstępach: po cztery z każdej strony. Głowice kolumn różnią się jednak między sobą: w kaplicy Trójcy Świętej są one kompozytowe, w kaplicy

¹⁰ A. KOZIEL, *O ambitnym opacie...*, art. cyt., s. 53.

św. Józefa – jońskie. Wnętrza kaplic obiega gierowany gzyms z fryzem. W obu przypadkach zdecydowanie węższy od kaplicy przedsionek nakryty został sklepieniem kolebkowym. Warto zwrócić uwagę, że kaplice nie są jednorodnie stylistycznie, występują w nich obok siebie dwa style: barokowy i rokokowy. Wystrój i wyposażenie kaplic nie zostały bowiem zrealizowane od razu w całości, lecz powstawały w przeciągu wielu lat. Dekorowanie kaplic przebiegało w dwóch fazach. Pierwszy etap przypadł mniej więcej na lata 1687-1702, czyli na okres rządów opata Kahlerta. Druga faza została zainicjowana po kilkudziesięcioletniej przerwie przez opata Candidusa Riegera i przypadła mniej więcej na lata 1762-1764, choć w kaplicy św. Józefa tabernakulum i figury anielskie, umieszczone obecnie na konsolach, powstały jeszcze później, bo w roku 1790.

Z czasów opata Kahlerta pochodzą nastawy ołtarzowe w formie zawieszono-ego na ścianie obrazu w bogato dekorowanej ramie, freski autorstwa Karla Dankwarta rozmieszczone w kopułach, na sklepieniach przedsionków i na wschodnich ścianach kaplic, a także w wypadku kaplicy Trójcy Świętej – wypełniająca poszczególne pola kopuły dekoracja stiukowa w formie mięsistych liści akantu okalających płyciny. Umieszczone w kaplicach wolno stojące mensy ołtarzowe powstały już za rządów opata Riegera. Pierwotne mensy musiały być bardzo prowizoryczne, skoro już po kilkudziesięciu latach zastąpiono je nowymi. Mylne są sugestie niektórych badaczy, że wystrój kaplic nie został ukończony za życia opata Kahlerta. W momencie śmierci opata Heinricha wnętrza posiadały pełne wyposażenie zaspokajające ówczesne potrzeby estetyczne: podziały architektoniczne, bogato zdobione sklepienia i ołtarz. Prace dekoracyjne w obu skrajnych kaplicach wschodnich, podjęte na nowo w trzeciej ćwierci XVIII wieku, były prowadzone jedynie przy okazji realizacji wystroju i wyposażenia w nowo powstałej, wzniesionej w 1760 roku środkowej kaplicy wschodniej pod wezwaniem św. Marii Magdaleny. Puste ściany boczne wnętrza i przedsionków zostały ozdobione obrazami sztalugowymi, namalowanymi przez Johanna Heinricha Kynasta. Natomiast pilastry, fryz gierowania, ścianki łączące przedsionek z wnętrzem właściwym oraz bogate obramienia obrazów bocznych zostały udekorowane przez Dominika Mercka wysokiej klasy sztukateriami w stylu fryderycjańskiego rokoka, które zdecydowanie przywodzą na myśl dekoracje śląskich wnętrz pałacowych, a nie kościelnych, przez co przydają tym sakralnym wnętrzom nieco świeckiego charakteru. W czasach opata Candidusa oszczędny wystrój kaplic wzniesionych w 1687 roku nie wystarczał, nie odpowiadał bowiem nowemu poczuciu estetycznemu – stylistyce rokoka. Przede wszystkim jednak chodziło o ujednoczenie wystroju trzech kaplic wschodnich, czyli utworzenie pewnej struktury formalnej.

III. USYTUOWANIE KAPLIC A ICH FUNKCJONALNOŚĆ

Usytuowanie kaplic w stosunku do wnętrza kościoła dobrze współgra z charakterem pełnionych przez nie funkcji, dlatego warto poświęcić owemu zagadnieniu nieco miejsca. Kaplica Trójcy Świętej stanowi naturalne przedłużenie lewej nawy bocznej kościoła, kaplica św. Józefa – prawej. Dzięki dwóm zabiegom architektonicznym owo wrażenie przedłużenia zostało wydobyte, wręcz zaakcentowane. Po pierwsze, wewnątrz każdej z kaplic poprzedzone jest prostokątnym przedsionkiem, który otrzymał taką samą szerokość, co nawa boczna. Po drugie, wejście do kaplicy ma formę wysokiej arkady o szerokości przedsionka oraz nawy. W efekcie tego boczna partia kościoła wyróżnia się płynną ciągłością przestrzeni. Zaistniała sytuacja architektoniczna jest zjawiskiem bardzo specyficznym. Z reguły wschodnie kaplice, powstałe na przedłużeniu bocznych ramion ambitu, nie posiadają przedsionków, poza tym mają dosyć niskie i wąskie przejścia, przez co nabierają charakteru odrębnego, nieco wyizolowanego pomieszczenia. Dodatkowo w wielu przypadkach wewnątrz takich kaplic zostały usytuowane poprzecznie, a nie na osi kościoła, tak więc ołtarze nie zostały w nich umieszczone na wprost, ale przy którejś z bocznych ścian, jak np. dwie wschodnie kaplice: św. Elżbiety i Bożego Ciała, przy katedrze wrocławskiej.

Dwie kaplice przeznaczone do modlitw zbiorowych są nieco wyizolowane, a zarazem w płynny sposób łączą się z przestrzenią kościoła, niejako zachęcając wiernych do czynnego uczestnictwa w życiu duchowym bractw modlitewnych. Trzeba pamiętać, że w okresie baroku duża część nawy głównej w świątyni henrykowskiej była zarezerwowana jedynie dla duchowieństwa. Granicę między zakonną a świecką częścią świątyni stanowiła wykuta w żelazie ozdobna krata, biegnąca w poprzek nawy głównej i umieszczona na osi dwóch ołtarzy: św. Benedykta i św. Bernarda. Dla laikatu zatem został przeznaczony tylko pewien fragment nawy środkowej oraz przede wszystkim nawy boczne, prowadzące do kaplic wschodnich. Na integrację owych kaplic z nawami bocznymi mają wpływ między innymi bardzo szerokie i wysokie wejścia w formie arkad. Z pewnością duże rozmiary wejść zostały również podyktowane względami praktycznymi. Kaplice służące całym społecznościom modlitewnym musiały być łatwo dostępne i zapewniać dobrą komunikację. Zwłaszcza w przypadku kaplicy Trójcy Świętej łączność z nawą boczną okazywała się nieodzowna. Z okazji wielkich świąt brackich przybywały do świątyni tłumy czcicieli, którzy chcieli uczestniczyć w nabożeństwach odprawianych w kaplicy. Wszyscy nie byliby jednak w stanie pomieścić się w tak małym wnętrzu. Część osób pozostawała w nawie bocznej, biorąc udział w modlitwie i widząc ołtarz. Kaplica została posadowiona nieco wyżej niż nawa boczna: wejść trzeba do niej po dwóch stopniach, dzięki czemu ołtarz jest dobrze widoczny nawet z dalszej odległości.

Warto wspomnieć, że kaplica wzniesiona w 1760 roku jako mauzoleum księcia Bolka II Ziębickiego i jego żony Jutty, usytuowana między dwoma ka-

plicami brackimi, nie pełniła jedynie funkcji kommemoratywnej, jak o tym dotychczas pisano, ale została przystosowana również na potrzeby wiernych. Z archiwaliów wynika, że specjalnie do kaplicy zrobione zostały w 1764 roku ławki¹¹, których obecnie brak. Poza tym we wnętrzu zachowały się do dziś dwa rokokowe konfesjonały. Natomiast treść bogatej dekoracji malarskiej: cykl obrazów sztalugowych i fresków ilustrujący dzieje św. Marii Magdaleny, świadomie została powiązana z osobą średniowiecznego księcia, podkreślając jednocześnie rolę nawrócenia i pokuty w życiu każdego chrześcijanina. W XVIII wieku, kiedy powstawała środkowa kaplica, Maria Magdalena otoczona była w Kościele szczególnym kultem, a zarazem stanowiła żywy i uniwersalny symbol sakramentu pokuty i pojednania. Wierni, odczuwając skruchę i potrzebę nawrócenia, utożsamiali się często z jej postacią. Bogate rokokowe damy zamawiały niekiedy nawet wizerunki świętej obdarzonej rysami ich twarzy i odzianej we współczesne szaty. Wymowa ideowa mauzoleum odzwierciedla więc ówczesne tendencje społeczne, duszpasterskie i katechetyczne. Kaplica-mauzoleum miała służyć wiernym, zarówno mężczyznom, jak i kobietom, jako miejsce przeznaczone do indywidualnej modlitwy, kontemplacji i spowiedzi świętej. Prowadzące do pomieszczenia dwa niewysokie wejścia w formie arkady nie są widoczne z wnętrza świątyni, przesłonięte bowiem zostały niezwykle rozbudowaną nastawą ołtarza głównego. Pewne oddzielenie pomieszczenia oraz panujący w nim lekki półmrok sprzyjały wyciszeniu i prywatnym modlitwom. Henrykowska kaplica grobowa pod wezwaniem św. Marii Magdaleny z pewnością powstała w wyniku bezpośredniej inspiracji krzeszowskim Mauzoleum Piastów Świdnickich, usytuowanym również przy wschodniej ścianie prezbiterium, oraz dobudowanej do niego kaplicy św. Marii Magdaleny, ale otrzymała zdecydowanie inny charakter i wymowę. Mauzoleum krzeszowskie składa się dwóch centralnych układów, których osie stanowią przedłużenie bocznych ciągów komunikacyjnych w kościele, pomimo to jest przestrzenią odizolowaną i trudno dostępną dla zwykłego śmiertelnika.

Trzy kaplice wschodnie świątyni henrykowskiej dopełniały się, tworząc w pewien sposób strukturę niezależną funkcjonalnie. W tej jakby wydzielonej, bo usytuowanej za prezbiterium części kościoła wierny mógł uczestniczyć zarówno we Mszy Świętej i nabożeństwach, jak i oddać się indywidualnej modlitwie oraz, co ważne, przystąpić do sakramentu pokuty.

IV. PROGRAM IDEOWY KAPLICY TRÓJCY ŚWIĘTEJ

Program ideowy kaplicy pw. Trójcy Świętej wyrażony w malarstwie sztalugowym i ściennym odnosi się oczywiście do Trzech Osób Boskich. Najważniejszym elementem wyposażenia jest z pewnością ołtarz, przed którym członkowie

¹¹ Kloster Heinrichau, Archiwum Archidiecezjalne we Wrocławiu, V. B. 6. s.

kongregacji odprawiali wszystkie nakazane nabożeństwa. Obraz z nastawy ołtarzowej, namalowany tuż przed powstaniem bractwa, stał się szczególnym nośnikiem treści teologicznych propagowanych przez henrykowską konfraternię, dlatego wymaga szczególnej uwagi.

Malowidło przedstawia Tróję Świętą (Chrystus i Bóg Ojciec w pozycji siedzącej, nad nimi gołębica Ducha Świętego), u której stóp znajduje się kula ziemską podtrzymywana przez cztery anioły. W kuli widoczne są sceny stworzenia rodzaju ludzkiego i jego grzesznego upadku: po lewej *Bóg stwarzający Ewę z żebra Adama*, po prawej *Kuszenie Adama*.

Na obrazie ukazane zostało jednocześnie dzieło Stworzenia i dzieło Odkupienia rodzaju ludzkiego. Szczególnie wyeksponowaną postacią jest Jezus Chrystus, ukazany przede wszystkim jako Zbawiciel (ogromny krzyż, rana w boku, krwista czerwień draperii okrywającej nagi tors). Jego spojrzenie skierowane na kulę ziemską przypomina, że tylko dzięki męczeńskiej śmierci Syna Bożego cały rodzaj ludzki splamiony już od zarania świata grzechem został wyzwolony i oczyszczony. Człowiek, który przez grzech oddzielony został od Boga, dzięki ofierze Chrystusa może na nowo dążyć do pełnego zjednoczenia z Bogiem. Ukazana w ręczce jednego z aniołków obrączka mogła symbolizować nie tylko przynależność do bractwa osoby modlącej się przed obrazem, ale zarazem przypominać tej osobie o konieczności dążenia do zjednoczenia z Trój-jedynym Bogiem, do ponownego stawania się na Jego obraz i podobieństwo.

Myśl wyrażona w obrazie ołtarzowym w doskonały sposób nawiązuje do duchowości cysterskiej i teologii św. Bernarda z Clairvaux. Święty ten głosił, że Bóg, będąc miłością, stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo. Owo podobieństwo zostało utracone przez grzech, a wygnany w sferę niepodobieństwa człowiek zaczął podlegać cierpieniu. Z takiego stanu nie mógł się uwolnić własnymi siłami, lecz tylko przez Tego, który sam jest obrazem i podobieństwem Ojca – przez Jezusa Chrystusa. Życie duchowe w pojęciu św. Bernarda jest odbudowywaniem duszy w jej pierwotnym obrazie, kształtowaniem utraconej formy człowieczeństwa. Wewnętrzne upodobnienie się człowieka do Boga wyraża coraz to większa zgodność między jego wolą, a wolą Bożą, co w konsekwencji prowadzi do pełnego zjednoczenia duszy z Bogiem. Życie duchowe chrześcijanina musi charakteryzować się stałym postępem, tak więc podzielone jest na trzy poszczególne etapy: dla początkujących, zaawansowanych i doskonałych. Prowadzi przez stadium oczyszczenia, iluminacji i zjednoczenia. Każdy z tych etapów w sposób szczególny związany jest z konkretną Osobą Boską. Droga oczyszczenia przypisywana jest działaniu Chrystusa, iluminacji – działaniu Ducha Świętego, natomiast zjednoczenia – działaniu Boga Ojca¹².

Każdy z członków bractwa henrykowskiego miał więc nie tylko kochać

¹² I. KOŁODZIEJCZYK-OCIST, *Duchowość cysterska*, w: *Monasticon Cisterciense Poloniae*, t. 1: A.M. WYRWA, J. STRZELCZYK, K. KACZMAREK (red.), *Dzieje i kultura męskich klasztorów cysterskich na ziemiach polskich i dawnej Rzeczypospolitej od średniowiecza do czasów współczesnych*, Poznań 1999, s. 119-120.

i czcić Trójjedynego Boga, ale też ustawicznie dążyć do pełnego zjednoczenia z Nim, stając się Jego doskonałym obrazem i podobieństwem. Życie duchowe członka konfraterni było więc przede wszystkim ową drogą podzieloną na poszczególne etapy, ciągłym procesem upodobania się do zjednoczonych Osób Trójcy Świętej, będących wzorem i celem ostatecznego spełniania się duszy.

Obraz ołtarzowy został namalowany w warsztacie znanego i cenionego śląskiego malarza Michaela Willmanna, według projektu mistrza. Sam artysta wstąpił do henrykowskiego Bractwa Trójcy Przenajświętszej w 1697 roku¹³, z pewnością więc miał żywy i osobisty stosunek do tematyki zaprojektowanego przez siebie dzieła. Wyraźnie wyczuwana na obrazie myśl św. Bernarda z Clairvaux została wyrażona przez artystę w sposób świadomy, ponieważ pisma tego świętego były mu znane i bliskie. Malarz bowiem przez wiele lat współpracował z krzeszowskim opatem Bernardem Rosą oraz poetą Angelusem Silesiusem w szerzeniu propagowanej przez krzeszowskie bractwo modlitewne duchowości mistycznej, powiązanej silnie z teologią Bernarda z Clairvaux¹⁴.

Warto w tym miejscu przypomnieć, że bractwo henrykowskie zostało założone właśnie na wzór konfraterni krzeszowskiej.

Myśl trynitarna zawarta w obrazie ołtarzowym znajduje kontynuację we freskach kopuły i sklepienia przedsionka. Owalne płyciny, umieszczone w ośmiu polach kopuły, dekorowane są naprzemiennie ukazanymi postaciami alegorycznymi oraz parami aniołów z atrybutami, które podtrzymują banderole z łacińskimi napisami odnoszącymi się do Osób Boskich. Freski symbolizują jednocześnie dzieło Stworzenia i Odkupienia rodzaju ludzkiego, przy czym podobnie jak na obrazie ołtarzowym, w sposób szczególny wyeksponowana została rola odkupieńczej ofiary Chrystusa. Anioły otaczające kulę ziemską przedstawione zostały z napisem *Creatori* (Stworzycielowi), anioły adorujące Baranka – z napisem *Redemptori* (Odkupicielowi), anioły podtrzymujące krzyż – z napisem *Jesu Christo* (Jezusowi Chrystusowi), anioły z wpisaną w trójkąt gołębicą z zieloną gałązką w dzióbku – *Salvatori* (Zbawicielowi). Cztery postacie alegoryczne: Miłość (płonące serce), Ofiara (baranek), Łaska płynąca z Odkupienia (przechylony do dołu róg obfitości) i Nadzieja (kotwica) – można odczytać jako symbole darów i łask otrzymanych przez człowieka od Trójjedynego Boga i powiązać je z poszczególnymi napisami. Z miłości Bóg stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo. Chrystus poniósł za każdego ofiarę na krzyżu. Za sprawą Baranka wydanego na rzeź istota ludzka dostąpiła łaski płynącej z Odkupienia. Jedynie dzięki Zbawicielowi grzeszny człowiek może mieć nadzieję na życie wieczne. Wyrazy w banderolach, napisane w trzecim przypadku, wydają się dedykowane Osobom Boskim. Człowiek obdarowany przez Stwórcę licznymi darami może złożyć jedynie hołd w ramach dziękczynienia. Myśl za-

¹³ A. KOZIEL, *Rysunki Michaela Willmanna (1630-1706)*, Wrocław 2000, s. 347.

¹⁴ Związki M. Willmanna z B. Rosą i A. Silesiusem zostały dokładnie omówione w: A. KOZIEL, *Angelus Silesius, Bernhard Rosa...*, dz. cyt.

warta w pendentywach, odnosząca się również do Osób Boskich, jest natomiast nieco tajemnicza i trudna do odczytania. Przedstawienia emblematyczne na metalowych tarczach zestawione są z malowanymi banderolami z napisami łacińskimi. Tęcza, obdarzona w ciągu wieków różnymi znaczeniami, tutaj może symbolizować Tróję Świętą oraz jednocześnie przymierze zawarte przez Boga z człowiekiem, gdyż ukazana została z kulą ziemską. Wyobrażeniu przyporządkowany jest napis *uno lumine trinus* („w jednym świetle potrójny” lub „jednym światłem trzech”). Do Trójcy Świętej odnosi się również tarcza z trójkątem ujętym promieniami. W kolejnej płycinie została umieszczona tarcza z wyobrażeniem lekko uchylonych drzwi. Przedstawienie może się kojarzyć z bramą zbawienia, a jednocześnie stanowi nawiązanie do słów z Ewangelii dotyczących Chrystusa: „Ja jestem bramą. Jeżeli ktoś wejdzie przeze Mnie, będzie zbawiony” (J 10,9). Inskrypcja *nec absque tertia* (nie bez trzeciej) przypomina, że zbawienie nie jest osiągalne bez pomocy wszystkich Trzech Osób Boskich. Natomiast banderoli ze słowami *ordine potior* („lepszy zgodnie z porządkiem” lub „władam porządkiem”, „trzymam porządek”) towarzyszy tarcza z ujętą promieniami literą „A”, stanowiąca prawdopodobnie skrót od wyrazu *Adonaj*.

Na sklepieniu przedsionka przedstawiona została apoteoza Opatrzności Bożej. Pośród skłębionych obłoków ukazane jest oko Opatrzności, wpisane w trójkąt i adorowane przez liczne anioły. Na fresku pojawia się motyw berła, ponieważ Opatrzność Boża czuwa nad światem z miłością, ale jednocześnie dzierży nad nim władzę ze sprawiedliwością.

Zwraca również uwagę ogromna liczba namalowanych w kaplicy aniołów, co wynika przede wszystkim z ogólnej stylistyki artystycznej baroku oraz, być może, również ze znanej skłonności autora fresków, Karla Dankwarta¹⁵, do częstego ukazywania tych istot niebiańskich. Warto w tym miejscu jednak wspomnieć, że modlitewnik bractwa henrykowskiego zatytułowany był: *Frisch=erschallender Echo / Oder / Erfrischer Englischer Nachklang / Zu schuldigsten Ehren / Der Göttlichen Hoch=Heiligsten / Unzertrennten / Dreyfaltigkeit...*, i już w pierwszym zdaniu przedmowy aniołowie zostali wspomniani jako słudzy Boży, dzięki głosom których ziemia zaczyna napełniać się i rozbrzmiewać chwałą Przenajświętszej Trójcy.

Tylko dwa spośród czterech dodanych kilkadziesiąt lat później obrazów sztalugowych: *Wygnanie Adama i Ewy z raj* oraz *Trzej mężowie u Abrahama*, nawiązują w bezpośredni sposób do ikonografii wcześniejszych przedstawień. Jednocześnie płótno ukazujące Tróję starotestamentową oraz dwa pozostałe obrazy: *Powołanie proroka Izajasza* oraz *Bóg objawiający się Mojżeszowi*

¹⁵ Autorstwo fresków nie jest potwierdzone archiwalnie, a ustalone zostało na podstawie analizy formalnej. Przez długi okres malowidła przypisywane było mylnie J.H. Kynastowi. Dopiero Z. Hornung uznał malowidła w obu kaplicach za dzieło Karla Dankwarta, zob.: Z. HORNUNG, *Ze studiów nad barokowym malarstwem freskowym na pograniczu śląsko-polskim. Komunikat, Sprawozdania Wrocławskiego Towarzystwa Naukowego* 21(1966)A, s. 100-101. Jego teza została ogólnie przyjęta, tak więc w literaturze dotyczącej Dankwarta freski są zawsze wymieniane.

w *krzewie gorejącym*, stanowią ilustrację objawień Bożych. Najprawdopodobniej tym, co zespala teologiczny program kaplicy, jest właśnie idea Stworzenia (Bóg Ojciec), Objawienia (Duch Święty) i Odkupienia (Chrystus).

Myśl wyrażona w programie ideowym kaplicy Trójcy Świętej znalazła wyrażną kontynuację na przed budynkiem klasztornym. W 1698 roku bowiem z inicjatywy opata Kahlerta została ustawiona na zewnętrznym placu kolumna ku czci Trójcy Świętej, która stała się niejako symbolem bractwa oraz rozkwitającego w Henrykowie kultu.

V. PROGRAM IDEOWY KAPLICY ŚWIĘTEGO JÓZEFA

W kaplicy św. Józefa najważniejszym elementem wystroju i wyposażenia wnętrza jest oczywiście również ołtarz z obrazem ołtarzowym. Malowidło przedstawia Świętą Rodzinę na tle ogromnej, symbolicznie zarysowanej kuli ziemskiej. Ponad głowami Józefa, Dzieciątka Jezus i Maryi unosi się gołębica Ducha Świętego, wyżej zaś, w niebiosach ukazany jest spoglądający na nich Bóg Ojciec. Zarówno myśl teologiczna Bernarda Rosy, jak i zawarte w malowidle odwołanie do treści wyrażonej w obrazie ołtarzowym w północnej kaplicy wschodniej są bardzo wyraźne. Święta Rodzina stała się doskonałym obrazem i podobieństwem Boga w Trzech Osobach (zwierciadło Trójcy Świętej), wskazując chrześcijanom, że już na ziemi mogą oni „wrócić z krainy niepodobieństwa” i dążyć do zjednoczenia ze swym Stwórcą poprzez stopniowe upodobnianie się do Niego. Położony więc został nacisk na sposób życia i pełniane czyny. Chrześcijanin powinien przyjąć za wzór do naśladowania św. Józefa w „Trójcy stworzonej”, który już na ziemi w pełni przeszedł proces upodobnienia swej duszy do Trójjedynego Boga. Nic więc dziwnego, że również w henrykowskim Bractwie Trójcy Przenajświętszej otaczano Oblubieńca Maryi szczególną czcią.

Inne aspekty związane z kultem św. Józefa i pobożnością krzeszowskiego bractwa zostały wyrażone w malowidle na sklepieniu przedsionka. Fresk jest wyraźnie podzielony na dwie sceny. Po stronie północnej ukazano *Śmierć św. Józefa*. Po stronie południowej wielofiguralne malowidło przedstawiające jak gdyby dwie odrębne sytuacje, które łączy postać siedzącego na kamieniu Józefa. Na lewo od świętego ukazana została najprawdopodobniej Maryja z Dzieciątkiem, na prawo zaś trzej mężczyźni umieszczeni na rozścielonych bezpośrednio na ziemi posłaniach, reprezentujący przypuszczalnie cierpiących, chorych i umierających ludzi. Można wnioskować, że chciano ukazać świętego Józefa jednocześnie jako patrona rodzin oraz dobrej śmierci. W kontekście programu krzeszowskiego bractwa podjęcie przedstawionych na sklepieniu przedsionka tematów jest w pełni zrozumiałe, gdyż w konfraterni tej położono silny akcent między innymi na modlitwę w intencji dobrej śmierci oraz solidarność z duszami zmarłych. Praktykowano tak zwaną godzinę czuwania, która poświę-

cona była wypraszaniu łaski szczęśliwego momentu przejścia do wieczności dla wszystkich członków bractwa, oraz odprawiano liczne Msze za zmarłych.

Ponad ołtarzem i wnętrzem właściwym kaplicy rozciąga się wizja *Apoteozy św. Józefa*, namalowana w kopule. Postać świętego ukazana została w pełni niebiańskiej chwały, otoczona niezliczonymi zastępami muzykujących aniołów, dzięki czemu podkreślono osiągnięty przez niego stan szczęścia i niczym niezamąconej radości. Po doskonałym wypełnieniu biegu ziemskiego życia spotkała go zasłużona nagroda.

Cztery obrazy sztalugowe oraz tabernakulum w formie domku loretańskiego, umieszczone we wnętrzu dopiero wiele lat później, uzupełniły i pogłębiły program ideowy kaplicy. Wszystkie cztery sceny związane z ziemskim życiem św. Józefa: *Zaślubiny Józefa i Marii*, *Sen św. Józefa*, *Ucieczka Świętej Rodziny do Egiptu*, *Odnalezienie Jezusa w świątyni*. Przedstawione zostały zarówno chwile dla świętego radosne, jak i trudne. Dzięki dodanym obrazom dekoracja malarska utworzyła jakby trzy strefy: dolną, wyżej położoną i górną. W strefie dolnej umieszczono obrazy przedstawiające sceny z ziemskiego żywota świętego. W środkowej (sklepienie przedsionka) – moment przejścia do wieczności. W górnej zaś ukazano żywot wieczny w niebie, którego Józef dostąpił po uświęconej, pełnej trudów pielgrzymce ziemskiej.

ZAKOŃCZENIE

W XVII i XVIII wieku sztuka powstająca na potrzeby bractw modlitewnych pełniła niemałą rolę w procesie pogłębiania świadomości religijnej i duchowej laikatu. Miała za zadanie przybliżyć rzeszom wiernych dogmaty teologiczne oraz treści mistyczne. Dwie barokowe kaplice wschodnie w Henrykowie stanowią doskonały przykład tendencji owego czasu. Ich programy ideowe są nośnikiem treści propagowanych przez oba bractwa: Przenajświętszej Trójcy w Henrykowie oraz św. Józefa w Krzeszowie. Obrazy ołtarzowe są przesiąknięte mistyczną duchowością średniowiecznego świętego, Bernarda z Clairvaux, ponadto w pierwszej z kaplic freskowe malowidła emblematyczne o dosyć tajemniczej i skomplikowanej symbolice odwołują się do wielowiekowej tradycji ikonograficznej Kościoła katolickiego.

W niniejszym artykule starałam się również wykazać, że rozwiązanie architektoniczno-przestrzenne wschodniej partii świątyni henrykowskiej, przekształconej w okresie baroku z myślą o potrzebach wiernych świeckich, odzwierciedla zmianę obowiązków i zadań śląskich klasztorów mniszych po Soborze Trydenckim.

ZUSAMMENFASSUNG

**Die östlichen Kapellen der Kirche katholischen Zisterzienser
als neue gesellschaftliche Aufgabe der schlesischen Mönchklöster im Barock**

Zwei westliche Barockkapellen in Heinrichau sind mit dem Ziel Laienapostolat als Kapellen der bettenden Bruderschaft gebaut worden. Sie waren zugänglich für alle Gläubigen, was einen entscheidenden Einfluss auf die Raumarchitektur der westlichen Seite der Kirche hatte. Die Kapellen sind Zentral-Bauwerke, die der Analogie und Symmetrie unterliegen und den Grundriss eines Achtecks mit einem Eingangsbereichs in Form eines Vierecks von Westen haben.

Sie stellten die natürliche Verlängerung der Seiten des Schiffes der Kirche dar. Dies geschah durch zwei architektonische Eingriffe. Beide Kapellen, die zum kollektiven Beten vorgesehen waren, vereinen sich mit der Kirche und gehen in diese hinüber, so dass die Gläubiger zum aktiven Tun im Leben der Geistigen eingeladen wurden.

Vor allem im Fall der Dreifaltigkeitskapelle ist der Übergang in die Kirche unbedingt und nicht wegzudenken. Zu besonderen Anlässen und Feiertagen wurde die Kirche zu Wallfahrtsort für viele Gläubige, die unbedingt an Devotion in diese Kirche teilnehmen wollten.

Nicht alle konnten einen Platz in einem solchen kleinen Raum finden und einnehmen, so blieben viele Menschen im Seitenschiff, wo alle an den Gebeten teilnehmen konnten und auch den Altar sahen.

Die Ideologie der Dreifaltigkeitsbruderschaft und St. Josephbruderschaft spiegeln sich in den Kapellen wieder.

Die Altargemälde sind durchtränkt mit dem mystischen Geist von dem heiligen Bernard aus Clairvaux. Die Fresken, die als Wahrzeichen der Kapelle gelten und sowohl mystisch sind als auch komplizierte Symbolik enthalten, unterliegen langjähriger Tradition der Ikonographie der katholischen Kirche.

Die raumarchitektonische Lösung der westlichen Kirche, geändert in der Barockzeit und angepasst an die Bedürfnisse des Laikats, sowie die Ideologie der beiden Seitenkapellen spiegelt den Wechsel der Pflichten und Aufgaben der schlesischen Mönchklöster nach dem Konzil von Trient.

Thum. Ewa Ritter

Słowa kluczowe / key words:

Henryków, cystersi, barok, historia sztuki
Henryków, Cistercians, baroque, history of art

ANDRZEJ MIOTK SVD

ROZWÓJ STOWARZYSZENIA MISJI AFRYKAŃSKICH (1856-1914)

Niniejsze opracowanie jest poświęcone analizie rozwoju wewnętrznego i pracy misyjnej Stowarzyszenia Misji Afrykańskich od chwili założenia w 1856 roku przez biskupa Melchiora de Marion-Brésillac (1813-1859) do pierwszej wojny światowej. Ten okres rozwoju stowarzyszenia nie był wolny od trudnych doświadczeń. Autor podejmuje próbę wskazania na główne trudności w formowaniu się stowarzyszenia, które za główny cel przyjęło pracę w Afryce.

I. ZAWIĄZANIE STOWARZYSZENIA W LYONIE

Stowarzyszenie Misji Afrykańskich (SMA)¹ zostało założone 8 grudnia 1856 roku w Lyonie. Stowarzyszenie zostało zapoczątkowane w uroczystość

¹ W języku łacińskim: Societas Missionum ad Afros; francuskim: Société des Missions Africaines, angielskim: The Society of African Missions. Na temat historii stowarzyszenia powstało kilka opracowań, napisanych głównie przez członków zgromadzenia: *Notice sur la Société des Missions Africaines*, Roma 1856; R.F. GUILCHER, *La Société des Missions Africaines. Ses origines, sa nature, sa vie, ses oeuvres*, Lyon 1956, 1959³; M.J. BANE, *Catholic Pioneers in West Africa*, Dublin 1956; *1856-1956. Società delle Missioni Africani*, Roma 1956; *Heroes of the Hinterland*, New York 1959; J.M. TODD, *African Mission*, London 1962; A. RICHOMME, *Pionniers sur la Côte Ouest*, Paris 1971; B. SEMPLICIO, *Cammino spirituale per la missione. Una comunità SMA guarda e ascolta il suo fondatore*, Bologna 1982; J. BONFILS, *La Société des Missions Africaines de Lyon*, w: *Les réveils missionnaires en France du Moyen Age à nos jours (XIIe-XXe siècles)*, Paris 1984, s. 339-52; M. DE MARION-BRESILLAC, *Documents de mission et de fondation*, Paris 1985; M. O'SHEA, *Mission or Martyrdom? The Spirituality of Melchior de Marion-Brésillac and Society of African Missions* (dissertatio), Roma 1988; P. GANTLY, *Mission to West Africa. The Story of the Society of African Mission (SMA)*: t. 1: *The Pioneering Days: 1856-1890*, Rome 1991; t. 2: *Laying Foundations: 1890-1907*, Rome 1992.

Niepokalanego Poczęcia NMP we Francji przez wybitnego biskupa misyjnego, Melchiora de Marion-Brésillac. W tym dniu w kaplicy Notre Dame de Fourvière na wzgórzu Lyonu on i jego sześciu towarzyszy (kapłani, seminarzyści i bracia) poświęcili się na służbę „najbardziej opuszczonych narodów Afryki”². Założyciel chciał powierzyć stowarzyszenie opiece Świętej Rodziny³. Brésillac nie zakładał czegoś zupełnie nowego, swojemu przyjacielowi, o. Vian, napisał 15 stycznia 1856 roku: „Przejmiemy od Towarzystwa Misji Zagranicznych to, co wydaje się doskonałe, a zmienimy to, co wydaje się wadliwe”⁴.

W jaki sposób Brésillac stał się założycielem SMA?⁵ Otóż myśl założenia zgromadzenia dla Afryki od początku podsuwał kard. Barnabò⁶, który na życzenie księdza de Marion-Brésillac 29 lutego 1856 roku napisał list, w którym rekomendował ten projekt. Brésillac dał się prowadzić przez okoliczności i słowa autorytetu, które uważał za wyraźny znak woli Bożej⁷. W Rzymie Brésillac został do 10 kwietnia 1856 roku, aby przygotować się do nowego przedsięwzięcia⁸. Spotkał też osoby, które ofiarowały mu współpracę: rodzinę Blanchet, o. Adolfa Papetarda, który nie należąc do zgromadzenia, służył pomocą, zwłaszcza przez nieocenioną pracę animacyjną i pozyskiwanie finansów. W listopadzie 1856 roku mógł napisać do Kongregacji Rozkrzewiania Wiary: „Stowarzyszenie Misji Afrykańskich nie jest już tylko zwykłym projektem: ono istnieje”⁹. W kilku podstawowych artykułach nakreślił

² 13 XII 1856 roku Brésillac napisał do prefekta Kongregacji Rozkrzewiania Wiary: „W dniu Niepokalanego Poczęcia udaliśmy się w liczbie siedmiu osób, aby ofiarować nasze przedsięwzięcie Świętej Dziewicy u stóp Jej wizerunku czczonego na wzgórzu Fourvière. W tym miejscu odnowiliśmy postanowienie poświęcenia się dziełu misji afrykańskich i pragniemy, jeśli zezwoli Święta Kongregacja, datować istnienie naszego zgromadzenia od 8 grudnia 1856 r.”. Por. J. BONFILS, N. DOUAU (red.), *Documents de mission et de fondation* [skrót: DMF], Paris 1985, s. 182.

³ *Articles fondamentaux* z 1858 r., w: DMF, s. 229.

⁴ B. SEMPLICIO, *Dall'India all'Africa „alla maniera degli Apostoli”*: *La vita di Melchior de Brésillac, Fondatore della S.M.A. (1813-1859)*, Afriche 56(2002)4, s. 32-33.

⁵ „Kiedy Bóg powołuje człowieka, aby założyć nowe dzieło rzeczywistości użyteczne dla Kościoła, normalnie streszcza w nim to, co powinno potem narodzić się z rozwoju i życia tego dzieła”. Por. M. DE MARION-BRÉSILLAC, *Souvenirs de douze ans de mission* [skrót: SDM], Paris 1987, s. 317.

⁶ M. DE MARION-BRÉSILLAC, *Journal 1856-1859*, red. J. BONFILS, N. DOUAU, Rome 1985, s. 12.

⁷ B. SEMPLICIO, *Dall'India all'Africa...*, art. cyt., s. 31.

⁸ Wyrażenie *Société des Missions Africaines* znajdujemy po raz pierwszy 15 I 1856 r. w liście do księdza z diecezji Tulonu. Pod koniec miesiąca Sacra Congregatio de Propaganda Fide (SCPF) czyni zapis o nowym stowarzyszeniu. Brésillac zapoznał w Rzymie rodzinę Blanchet. W czasie pobytu w Wiecznym Mieście odprawia najczęściej Mszę Świętą w kościele Trójcy Przenajświętszej. Sprawuje również funkcje liturgiczne w innych kościołach rzymskich. Por. DMF, s. 272-173.

⁹ *List o. de Marion-Brésillac do kard. Prefekta SCPF w Rzymie, 12-18 XI 1856*, w: DMF, s. 177.

podstawowe założenia, które chciał przekazać stowarzyszeniu. Podstawowym celem stowarzyszenia miało być: „ewangelizowanie krajów Afryki, które potrzebują większej liczby misjonarzy [...]. Niezależnie od starań, którymi otoczy powierzone mu misje, stowarzyszenie będzie stale pracowało nad przygotowaniem dróg dotarcia do tych regionów w Afryce, gdzie nie ma jeszcze misjonarzy. [...] Pozostaje zasadniczo stowarzyszeniem świeckim, a więc jego członkowie nie będą składali ślubów, ale uroczyste przyrzeczenia, aby wytrwać w stowarzyszeniu aż do końca swoich dni, za swoją największą chlubę poczytując sobie umieranie za to dzieło, służąc tak na misjach, jak i w Europie”¹⁰. Stowarzyszenie potwierdza, że jego siedzibą jest Lyon i że przyjmuje na członków kandydatów ze wszystkich narodów, pod warunkiem że są odpowiedni, charakteryzują się dobrym postępowaniem i są godni powołania do życia apostołskiego. Zgromadzenie stawiało sobie następujące cztery fundamentalne zasady: ewangelizacja ludów najbardziej opuszczonych, formowanie kleru rodzimego, członkostwo w zgromadzeniu na całe życie, charakter międzynarodowy.

Po sformułowaniu przewodnich idei zgromadzenia Marion-Brésillac zabrał się za pracę animacyjną, aby pozyskać współpracowników i członków do nowego stowarzyszenia oraz umocnić fundamenty swojego dzieła¹¹. Zamierzał pozyskać środki materialne i zapoznać ludzi z projektem nowego zgromadzenia misyjnego dla Afryki. Zaczął od kościoła św. Ludwika Francuskiego w Rzymie, gdzie miał pierwsze wystąpienie i przeprowadził zbiórkę pieniężną. W ciągu niecałych czterech lat odwiedził 130 miejscowości, głównie we Francji; dotarł do diecezji i seminariów, do ważniejszych parafii, sanktuariów, klasztorów, gdzie w ciszy szukał milczenia i modlitwy. Spotykał się z biskupami, przewodniczył uroczystościom i kwestował na rzecz fundacji. Publicznie mówił o cierpieniach Afrykańczyków i doznawanej przez nich niesprawiedliwości. Do swoich celów wykorzystał też prasę¹². Generalnie na wielu wywarł głębokie wrażenie swoim gorliwym zaangażowaniem¹³.

Na miejsce siedziby nowego zgromadzenia wybrano Lyon, miasto niezwykle ważne dla misji¹⁴. W Rzymie doszedł do wniosku, że Sacra

¹⁰ *Articles fondamentaux* z 1858 r., w: DMF, s. 170.

¹¹ Brésillac nie chciał przyjmować kogokolwiek, dlatego podkreślał, że chce mieć misjonarzy oddanych i posłusznych. Nie liczy się ilość, ale jakość. Tak pisał 18 XII 1856 r. do o. Planque: „Nie jest istotne, abyśmy na początku byli liczni, ale aby nasi młodzieńcy odznaczyli się dobrym duchem i doskonałym oddaniem naszemu dziełu”. Brésillac dużo podróżował i szukał współpracowników. W tym celu utworzył w Paryżu Komitet Współpracowników, prowadzony przez o. Petetota. O. Papetard udał się do Hiszpanii, aby założyć tam Stowarzyszenie Przyjaciół SMA. Por. B. SEMPLICIO, *Dall'India all'Africa...*, art. cyt., s. 35.

¹² Tamże, s. 33.

¹³ W 1875 r. wielki kaznodzieja o. Chapotin powiedział w kościele św. Filipa w Paryżu: „Nigdy nie poznałem takiego apostoła, który bardziej kochałby dusze niż Mons. de Marion-Brésillac”, tamże, s. 34.

¹⁴ Dom Generalny został przeniesiony w 1937 r. z Lyonu do Rzymu.

Congregatio de Propaganda Fide nie ufa mu całkowicie. Zanim kupił dom za 34 tysiące franków, mieszkał u ojców marystów w Lyonie. Dom ten, zakupiony w lipcu po siostrach karmelitankach, przejęto 29 października 1856 roku. Siódmego listopada 1856 roku do Lyonu przyjechał o. Auguste Planque, ksiądz z Cambrai, profesor filozofii w seminarium w Arras, który miał zostać głównym współpracownikiem ojca de Marion-Brésillac. Potem przyjechali trzej seminarzyści i aspirant brat. Następnie ks. Louis Reymond z Besançon, który został poruszony, podobnie jak o. Planque, lekturą artykułu ojca Brésillac w czasopiśmie „L'Univers”.

II. SPECYFIKA STOWARZYSZENIA

Od samego początku Brésillac odrzucił możliwość założenia zgromadzenia zakonnego¹⁵. On sam nie chciał wiązać się przez śluby i dlatego wstąpił do Towarzystwa Misji Zagranicznych w Paryżu (MEP). Nie czuł się przyciągany w żaden sposób przez jakikolwiek rodzaj życia zakonnego. To też było powodem odmowy przyłączenia się do kapucyna o. Léona des Avanchers, który w 1856 roku zaproponował mu wspólne założenie zgromadzenie misyjnego dla Afryki Wschodniej. Ojciec des Avanchers chciał wprowadzić śluby zakonne, co nie odpowiadało ojcu de Marion-Brésillac, który chciał założyć stowarzyszenie księży świeckich, związanych wzajemnie na podstawie wspólnomyślnego zarządzenia Stolicy Apostolskiej i przez wspólnotę celów oraz własne konstytucje. Ojciec założyciel przewidywał uroczyste przyrzeczenie, które stowarzyszeni mieli złożyć po rocznej próbie, ślubując wytrwanie aż do końca swoich dni w powołaniu apostolskim i zachowanie regulaminu zgromadzenia. Za jedną ze swoich największych zasług mieli uważać złożenie ofiary z własnego życia dla dzieła pod kierownictwem przełożonego, tak na misjach w Afryce, jak i w jego służbie w Europie. Począwszy od września 1863 roku, o. Planque w zgodzie z Kongregacją Rozkrzewiania Wiary zastąpił przyrzeczenie przez przysięgę, powracając do idei Mons. Brésillac, który sam zadawał sobie pytanie, czy przyrzeczenie nie byłoby rozwiązaniem bardziej korzystnym¹⁶.

Sacra Congregatio de Propaganda Fide nalegała na utworzenie zgromadzenia stabilnego i trwałego. Marion-Brésillac, który miał doświadczenie, dostrzegł słabe strony Paryskiego Towarzystwa Misji Zagranicznych, zwłaszcza w zakresie administracji i kolegalności. Chciał

¹⁵ N. DOUAU, *Società delle Missioni Africane*, w: *Dizionario degli Istituti di Perfezione* [skrót: DIP], t. 8, Roma 1988, kol. 1652. „Biskup de Marion-Brésillac zajął się nie założeniem zakonu, ale towarzystwa księży świeckich, połączonych wspólną regułą i wspólnym celem”. Por. *Lyońskie Stowarzyszenie Misji. Dzieje jego założenia*, EzA (1896)10, s. 86; por. DMF, s. 182.

¹⁶ N. DOUAU, *La Société des Missions Africaines de Lyon*, Documents Omnis Terra CLXXVI-CLXXVI(1982)4, s. 303-306.

zreformować wszystko to, co nie służyło jego dziełu. Nawet Barnabò stwierdził, że MEP jest dziełem *sui generis* i że nie należy dążyć do tego, aby je naśladować. Pierwsza zmiana polegała na ustanowieniu przełożonego generalnego ze stałą siedzibą w Lyonie, celem wzmocnienia kierownictwa stowarzyszenia (centralizacja kierownictwa). Marion-Brésillac chciał ustanowić funkcję przełożonego generalnego, który w każdym czasie i we wszystkich miejscach mógłby stanowić zasadę jedności wewnątrz zgromadzenia. Według *Articles fondamentaux* z 1858 roku¹⁷ przełożony generalny miał być wybierany dożywotnio na drodze elekcji zwykłą większością głosów. Każdą sprawę miał załatwiać, konsultując się ze swoją Radą. Jednak po wysłuchaniu zdania jej członków nie był zobowiązany do uwzględnienia ich głosu w podejmowanej decyzji – oczywiście z wyjątkiem spraw, kiedy była wymagana większość w drodze głosowania¹⁸.

Innym elementem, który założyciel mocno podkreślał, była katolickość dzieła, która wynikała z jego niezwykłego otwarcia na Boże prowadzenie. Dostrzegamy to między innymi w liście do jego przyjaciela, Mons. Luqueta, z 11 czerwca 1855 roku: „Proście dobrego Boga, aby dał mi poznać, gdzie jest moje miejsce. Nie proszę, aby było to w Europie czy w Azji, w Ameryce czy w Afryce. Cała ziemia należy do Pana i ze wszystkich miejsc można odnaleźć drogę do nieba. Proszę Pana jedynie o to, abym był tam, gdzie On tego chce, i aby udzielił mi takiego pokoju duszy, który zwykle daje tym, którzy zajmują miejsca, które On sam im wyznaczył”¹⁹. Brésillac troszczył się o to, aby nadać dziełu wymiar katolicki. Ale tak naprawdę duch powszechności zmanifestował się wyraźnie w zgromadzeniu niedawno²⁰. Stowarzyszenie miało być otwarte na przyjmowanie kandydatów ze wszystkich krajów. Wśród stowarzyszonych miało panować braterstwo. Fundatorowi zależało na tym, aby stowarzyszenie było przede wszystkim katolickie. Cieszył się z sukcesów o. Papetarda w Hiszpanii²¹, zwłaszcza ze wsparcia protektorów, pomocy finansowej oraz

¹⁷ Owe *Articles fondamentaux* nie otrzymały oficjalnej aprobaty Kongregacji Rozkrzewiania Wiary, podobnie jak pierwsze konstytucje z 1864 r., które zostały jedynie zatwierdzone przez kard. de Bonalda, arcybiskupa Lyonu, na którym Sacra Congregatio de Propaganda Fide złożyła tę odpowiedzialność. Pierwsza aprobata papieska *decretum laudis* datuje się na rok 1890.

¹⁸ N. DOUAU, *La Société des Missions Africaines de Lyon*, art. cyt., s. 308.

¹⁹ Za: tamże, s. 310.

²⁰ Kapituła Generalna w 1983 r. oznaczała zwrot w historii zgromadzenia. Do tego momentu nie przyjmowano do zgromadzenia Afrykanów, ponieważ według założyciela pierwszym zadaniem zgromadzenia było przygotowanie kleru rodzimego dla lokalnych diecezji. Obecnie naciskano na międzynarodowość zgromadzenia. Dlatego SMA otworzyło się na powołania afrykańskie, jak zresztą na wszystkie narodowości, i w tym celu powołano do życia koordynatora generalnego. Oprócz tego powstały domy w takich krajach, jak Polska, Argentyna, Filipiny i India.

²¹ O. Papetard został przyjęty w 1858 r. życzliwie w 8 diecezjach i zebrał 50 tys. franków oraz wysłał do Lyonu dwóch księży i brata. Brésillac planował utworzyć w Hiszpanii szkoły dla formacji chrześcijańskiej i zawodowej chłopców afrykańskich z dala od wpływów pogańskich. Później Papetard nabrał przekonania, że należy stworzyć seminarium dla kandydatów

nadziei na nowe powołania. Jednak niepokoiły go obawy nacjonalistyczne w związku z projektem powstania osobnego seminarium w Hiszpanii. W trosce o jedność zgromadzenia chciał, aby nowicjusze spędzili przynajmniej pięć – sześć miesięcy w Domu Macierzystym w Lyonie²². W odróżnieniu od Seminarium Misji Zagranicznych, które przyjmowało tylko kandydatów frankofońskich, założyciel pisał w 1858 roku: „Chociaż centrum zgromadzenia będzie we Francji, przyjmujemy jednak kandydatów wszystkich narodowości, jeśli tylko zechcą się podporządkować regule i okażą dowody solidnego powołania do życia apostołskiego”²³. Marion-Brésillac podkreślał również znaczenie gościnności i współpracy między misjonarzami, niezależnie do przynależności do innego zgromadzenia. Mówił o miłości i życzliwości. Wierzył, że taka braterska współpraca przyczynia się do większej chwały Bożej i dobra Kościoła, który istnieje w każdym czasie.

Trzeciego lipca 1858 roku Mons. de Brésillac razem z ojcem Planque i ojcem Borghero opuszczają Rzym i płyną statkiem z Civitavecchia do Francji. Następnie 24 lipca 1858 roku Brésillac i czterech ojców: Planque, Reymond, Riocreux, Bresson, oraz dwóch braci: Guillet i Reynaud, składają uroczyste przyrzeczenie, że będą pracować przez całe życie na rzecz dzieła misji afrykańskich. Pierwsza ekspedycja misyjna biskupa de Marion-Brésillac zakończyła się tragicznie: śmiercią założyciela i jego czterech towarzyszy (2-28 VI 1859). Dwunastego sierpnia 1859 roku o. Planque dowiedział się, że o. Brésillac przestał być przełożonym zgromadzenia. Założyciel przed opuszczeniem Europy, przewidując najgorsze, jemu powierzył kierowanie stowarzyszeniem w Europie²⁴. Kierownictwo zgromadzeniem przejął dożywotnio na 49 lat, licząc wówczas zaledwie 33 lata.

Cała władza znalazła się nagle w rękach młodego ojca Planque. W Lyone pozostało trzech księży, czterech seminarzystów i dwóch braci koadiutorów. Kardynał Bonald, arcybiskup Lyonu, oraz inny biskup byli zdania, że rodzące

hiszpańskich w Hiszpanii. Planque bał się rozłamu w zgromadzeniu i zgadzał się na taki projekt pod dwoma warunkami: w seminarium powinien panować szeroko rozumiany duch katolicki, wolny od narodowego ekskluzywizmu, ponadto seminarium powinno być podporządkowane Domowi Macierzystemu w Lyonie (z myślą o pracy w koloniach francuskich). Papetrad znalazł w końcu dom w Puerto Real niedaleko od Cadiz, gdzie w maju 1863 roku o. Fialon i o. Sarra przywieźli chłopców afrykańskich z Dahomeju. Por. P. GANTLY, *Mission to West Africa*..., t. 1, dz. cyt., s. 90-97.

²² *List o. Planque do kard. Barnabò*, Lyon 26 VII 1862, nr 4, s. 55, Archivio Missioni Africane [skrót: AMA], Roma.

²³ N. DOUAU, *La Société des Missions Africaines de Lyon*, art. cyt., s. 309.

²⁴ Ks. Planque nie mógł zapomnieć chwili, gdy 1 I 1859 r. otrzymał list nominacyjny, w którym to założyciel napisał: „Jeśli morze i jego odmęty sprawią, że będzie to ostatni rok mojego życia, niech Książdz czuwa, aby razem ze mną nie zatoneło nasze dzieło”; por. K. PARYŁA, *Ks. Augustin Planque – kontynuator dzieła Melchiora de Marion-Brésillaca*, za: <http://www.sma.pl/afryka/5/planque.html> (2009). Przed wyjazdem do Afryki o. Brésillac zabrał do Rzymu o. Planque, aby go przedstawić kard. Barnabò. Por. *List o. Planque do Prefekta SCPF*, 1885, s. 169-170, AMA.

się dzieło upadło. Planque pojechał do Rzymu i przedstawił kongregacji bardzo szczegółowy raport o stanie zgromadzenia²⁵. Współbraciom powiedział, że jeśli Ojciec Święty wyrazi taką wolę, to będzie pracował dalej. Zarówno kardynał prefekt Barnabò, jak i papież Pius IX zadecydowali, że dzieło należy kontynuować. Stowarzyszenie Misji Afrykańskich przeżyło jednak ten kryzysowy moment. Po tragicznej śmierci w Sierra Leone pierwszych misjonarzy z Lyonu Kongregacja Rozkrzewiania Wiary w Rzymie sądziła, że nowa grupa misjonarzy z tego zgromadzenia nie przetrwa tej tragedii i dlatego ze smutkiem powierzyła Sierra Leone ponownie Zgromadzeniu Ducha Świętego, które otwarło tam misję w stolicy, Freetown, w 1864 roku. Jednak po dwóch latach misjonarze z Lyonu powrócili do Afryki, ale tym razem do Dahomeju. Pierwszego października 1859 roku o. Planque został oficjalnie przełożonym zgromadzenia. Na to trudne zadanie otrzymał błogosławieństwo i list do kard. Bonalda.

III. DRUGI ZAŁOŻYCIEL, AUGUSTINE PLANQUE (1858-1907)

Wydawało się, że katastrofa z Freetown zniszczy dzieło ojca de Marion-Brésillac, który jednakże potrafił przewidzieć taki scenariusz i przed opuszczeniem Francji wyznaczył na swojego następcę o. Augustyna Planque. Na barkach tego Flamandczyka będzie spoczywał przez pół wieku ciężar dzieła, które rozrastało się z każdym rokiem. Kładąc się do łóżka o północy i wstając o czwartej rano, Planque sam wykonywał niezwykłą pracę. Augustyn Planque (1826-1907) stał się faktycznie drugim założycielem Stowarzyszenia Misji Afrykańskich.

Planque nigdy nie był w Afryce. Miał wiejskie korzenie, który ważyły na jego życiu. Wiedział, jak wytyczyć bruzdę, patrząc prosto do przodu i mocno dzierżąc w rękach pług. Urodził się 25 lipca 1826 roku w Chemy, w małej wiosce we północnej Francji, w diecezji Cambrai. Jako najstarszy syn miał być następcą na gospodarstwie, ale jego bogata ciotka z Lille, owdowiwszy, ofiarowała się łożyć na jego edukację. W 1840 roku, mając 14 lat, poszedł do szkoły w Lille i wkrótce wyraził chęć zostania księdzem. W roku 1842 wstąpił do Niższego Seminarium Duchownego w Cambrai. Był uzdolniony, w filozofii

²⁵ Po śmierci o. de Brésillac o. Planque został z dwoma ojcami i czterema klerykami. W trakcie następnych 10 lat do zgromadzenia misjonarzy z Lyonu wstąpiło 100 młodzieńców. W latach 1860-1872 tylko trzech misjonarzy przeżyli cztery lata na misjach. Od 1859 do 1906 roku 83 z nich zmarło w wieku 20-30 lat; 48 innych zmarło między 30. a 35. rokiem życia. Od 1859 roku do 1996 roku zmarło 384 misjonarzy z Lyonu w 15 krajach Afryki i tam znaleźli miejsce swojego wiecznego spoczynku. Największa ich liczba w Nigerii (109), na Wybrzeżu Kości Słoniowej (70), w Beninie (60), Ghanie (62), Egipcie (35). W latach 1859-1914 zmarło 151 misjonarzy, wielu z nich nie spędziło tam nawet roku. Do dzisiaj zmarło 4000 misjonarzy z Lyonu. Por. A. KELLY, *A Man of Faith, Hope, Love. Melchior de Brésillac*, AMA 2F70.

wyróżniał się jako najlepszy w klasie. Następnie wstąpił do seminarium wyższego. Jego naturalna skłonność do spokoju i twardy charakter doskonale korespondowały z powołaniem nadprzyrodzonym. W 1846 roku, przy końcu Wielkiego Postu chorował na żołądek z powodu nadmiernych postów. W 1850 roku, mając 24 lata, przyjął święcenia kapłańskie i zaczął uczyć w Kolegium w Bergues. W 1854 roku został wysłany, aby wykładać filozofię w wyższych klasach w Niższym Seminarium Duchownym w Arras²⁶. Potem przeniósł się do Lyonu. Był człowiekiem, który pod wieloma względami prowadził życie ukryte, oddane organizacji i kierowaniu misjonarzami. Wyróżniało go rzeczowe podejście i ciężka praca, połączona z naturalnością i łatwością nawiązywania kontaktu, która sprawiała, że Afrykanie czuli się swojsko z irlandzkimi misjonarzami²⁷. W 1856 roku, kiedy podjął decyzję przyłączenia się do dzieła ojca Brésillac, miał 30 lat²⁸. Planque był doskonałym uzupełnieniem założyciela. Jego szczera, poważna twarz rzadko była uśmiechnięta, chociaż niekiedy nawet złośliwie. Był człowiekiem autorytetu na inny sposób niż Brésillac: skrupulatnie sprawiedliwy, robił, co było w jego mocy, nie zważając na gwałtowne i często powierzchowne narzekania swoich współpracowników. Szybko, już na początku, oddalił dwóch aspirantów. W 1861 roku otwarto seminarium w Lyonie. Pierwsi misjonarze pochodzili z Francji, Hiszpanii i Włoch. Piątego stycznia 1861 roku trzech misjonarzy wyjechali na misję. O. Planque podkreślał, że zadaniem misjonarzy jest kształtowanie nowych chrześcijan przez pracę, dlatego przy każdej szkole miała się znajdować ziemia uprawna, aby uczniowie mogli na niej pracować. Priorytetem pozostała formacja miejscowego kleru i zakonnic. Na ówczesnym etapie nie było możliwości otwarcia seminarium. Początkowo koncentrowano się

²⁶ Por. J. TODD, *African Mission*, dz. cyt., s. 40.

²⁷ Tamże, s. V.

²⁸ W rutynie życia seminaryjnego Augustyn Planque doświadczył nagle niepokojącego wezwania misyjnego. Środowisko Cambrai było misyjne. Jego przyjaciele i znajomi wybrali drogę powołania misyjnego (Armand Fava CSSp – Reunion i Zanzibar; Augustyn d'Herbonez OMI został biskupem w Kanadzie; Wibaux pracował w Indochinach). Całe środowisko było nośnikiem powołania misyjnego dla A. Planque. Ok. 1854 r. szukał drogi opuszczenia diecezji i dydaktyki. Jako młody seminarzysta nosił się z zamiarem wyjazdu na misję do Australii. Śledził „Annales de la Propagation de la Foi”, nawet napisał list do sekretarza Działu Rozkrzewiania Wiary z zapytaniem, jakie są możliwości zrealizowania marzenia o pracy misyjnej w Australii. Jednak nie nadszedł jeszcze odpowiedni czas. W tym czasie zachorował na żołądek. Dopiero w 1854 r. marzenie zaczęło przybierać realne kształty; pisze do lazarystów, jednak nie było to zgromadzenie typowo misyjne. Wtedy w kwietniu 1854 r. skierował prośbę do Seminarium Misji Zagranicznych w Paryżu, MEP chciało go przyjąć, ale wtedy pogorszyło się zdrowie ciotki Poupart. Czekał więc jeszcze dwa lata. Decydujący okazał się rok 1856, zwłaszcza 23 marca, gdy natknął się na ogłoszenie w dzienniku „L'Univers”, w którym niejaki de Marion-Brésillac zapraszał chętnych, aby przyłączyli się do jego dzieła ewangelizacji Afryki. Odczekał jeszcze 2 miesiące i ostatecznie po namyśle 23 V 1856 r. zgłosił się jako kandydat do misjonarzy z Lyonu. Odpowiedź była gorąca i zachęcająca. Ostatecznie 28 X 1856 roku Brésillac oświadczył, że jest gotów przyjąć go na współpracownika. Por. C.M. ECHALLIER, *Augustin Planque. Pour une mission d'évangélisation hier et aujourd'hui*, Rome 1984, s. 26-27.

na formacji katechetów, a tym, którzy okazywali oznaki powołania, zalecał udzielać lekcji łaciny. Planque przeciwstawiał się zawsze tym, którzy nawracając, chcieli europeizować Afrykę. Dużą nadzieję pokładał w farmach, szkołach zawodowych, z myślą zakorzenienia Afrykanów w ich własnym społeczeństwie²⁹. W ciągu siedmiu lat (1861-1868) zgromadzenie straciło z różnych racji ośmiu księży (najwięcej, bo pięciu, utonęło). Na początku 1869 roku personel misyjny w misjach SMA wynosił 25 osób³⁰.

O. Planque, jako prowikariusz apostołski bez doświadczenia pracy misyjnej w Afryce i bez godności biskupa, musiał pokonać wiele przeszkód. Wydawało się, że niektórzy starsi współbracia traktować go jako „niekompetentnego i niezasługującego na zaufanie”. Od początku pierwsi misjonarze zgłaszali potrzebę siostr na misjach. Mimo wielu prób nawiązania współpracy z jakimś zgromadzeniem o. Planque zdecydował się sam na formację kandydatek na potrzeby konkretnej misji i w 1876 roku założył żeńską gałąź stowarzyszenia, misjonarki NMP Królowej Apostołów (Soeurs de Notre Dames des Apôtres – NDA), dla misji wśród Afrykanek. W maju 1876 roku generał otworzył pierwszy nowicjat siostr, które miały wspomagać dzieło misyjne SMA. Uważał siostry za nieodzowną pomoc w pracy misyjnej.

Teraz spoczął na nim zarząd nad dwoma zgromadzeniami. Codzienne troski trapiły przełożonego generalnego. Niezmordowany zabiegał o środki finansowe, zwłaszcza w Lyonie, na utrzymanie misjonarzy w formacji i dla pracujących w Afryce. Około 1870 roku przez Francję przewinęła się fala antyklerykalizmu, wprowadzono też prawo znoszące wszystkie zgromadzenia. Planque uratował swoje zgromadzenia, podkreślając cywilizacyjny charakter pracy misyjnej.

W 1876 roku jedność zgromadzenia została zagrożona. Współbracia z Nicei i Przylądka (Afryka Południowa) zorganizowali przeciw niemu kampanię, oskarżając go o brak kompetencji. Opozycja wysuwała następujące zarzuty: o. Planque sam zarządza zgromadzeniem bez konsultowania się z Radą Generalną, nie powierza najważniejszych spraw zwierzchnikom domu, ale zleca je osobom spoza zgromadzenia; liczba księży zgromadzenia wzrosła do pięćdziesięciu; odwleka zwołanie Zgromadzenia Generalnego; skupia zbyt wiele funkcji w swoich rękach, co powoduje, że w seminarium prawie brak kierownictwa; w seminarium brak nauczania teologicznego i wychowania; brak przezorności w wyborze osób na poszczególne funkcje; do seminarium przyjmuje się kandydatów usuniętych przez biskupów z innych placówek; przełożony generalny zbyt ingeruje w każdy szczegół działalności domów lub misji; traktuje przełożonych misji jak swoich delegatów³¹. Trzej

²⁹ Por. J. TODD, *African Mission*, dz. cyt., s. 168-169.

³⁰ Por. *Raport A. Planque, Przełożonego Zgromadzenia Misji Afrykańskich, do Sacra Congregatio de Propaganda Fide*, Rome 2 I 1868, s. 155, 156, 161, t. 4, AMA.

³¹ W kontrargumentach znajdujemy odpowiednie wyjaśnienia ojca Planque: sytuacja zgromadzenia (wysoka śmiertelność misjonarzy) nie pozwalała na wybranie Rady Generalnej

buntownicy z domu w Nicei, na czele z o. Devernaille³², chcieli wywołać prawdziwą rewolucję, pisząc kłamliwe listy do pozostałych dwóch misji, m.in. do wspólnoty w Beninie, aby również wysłała swojego delegata na Zgromadzenie Generalne. Buntownicy pociągnęli za sobą wielu współbraci. Proprefekt misji Przylądka Centralnego wystąpił na spotkaniu współbraci swojej misji przeciw kierownictwu zgromadzenia i zdecydował się zwołać Zgromadzenie Generalne SMA oraz wybrać delegata do Lyonu na to zgromadzenie bez wiedzy o. Planque. Również arcybiskup Lyonu zaczął wątpić w kompetencje przełożonego generalnego. Wydawało się czymś śmiesznym, by dwóch delegatów mogło odbyć Zgromadzenie Generalne i dokonać zmiany przełożonego generalnego. W konsekwencji o. Devernaille i o. Deniaud zrzekli się swoich funkcji i opuścili zgromadzenie³³. O. Planque został głęboko zraniony i myślał o rezygnacji. Ale wspierany i zachęcany przez swojego przyjaciela, biskupa Favę z Grenoble, pracował pomimo cierpień i trudności, aż ostatecznie sytuacja stała się możliwa do przyjęcia. Praktycznie przełożony generalny mógł liczyć na dwóch dojrzałych współpracowników: o. Papetarda i o. Arnala³⁴.

w drodze wyborów. Wielu współbraci było jeszcze zbyt młodych, cechowała ich niedyskrecja, a pewne sprawy można było powierzyć tylko ludziom dojrzałym (o. Papetard i o. Arnal). Obcymi byli tu prefekt SCPF oraz ordynariusze Lyonu i Nicei. Wśród 50 księży brak jednak było doświadczonych, wielu nowo wyświęconych, którzy potrzebują jeszcze czasu, aby mogli wejść do Rady. Buntownicy wykorzystali do mediacji pośrednictwo księżnej Karoliny Lubomirskiej z Paryża; w napisanym dla niej programie był postulat powrotu do zgromadzenia tych, którzy z jakichkolwiek powodów go opuścili, za ich przyjęcie księżna obiecywała pewną sumę pieniędzy. Nie było wcześniej prób zwołanie Zgromadzenia Generalnego, a buntownikom nie chodziło o dobrą organizację i rozwój zgromadzenia, ale o pozbycie się o. Planque. W seminarium na teologii przebywało średnio 15 seminarzystów, których obsługiwało trzech księży (dyrektorzy i profesorzy), natomiast wykształcenie teologiczne w niczym nie różniło się poziomem od innych seminariów francuskich (o. Ollagnierowi brakło zdolności i nie przygotowywał się do lekcji). Zdarzały się pomyłki przy wyborze kandydatów, ale u wielu osób prawdziwy charakter odkrywało się dopiero po święceniach. Nie przyjęto nigdy kandydata usuniętego przez biskupa. O. Planque jest odpowiedzialny za całe zgromadzenie, ostatni zaś zarzut traktowania przełożonych misji jak delegatów okazał się zwykłą przezornością, bo gdyby tak nie było, zgromadzenie rozpadłoby się w następstwie buntu współbraci w 1876 r. Por. *Raport dla Mons. Favę, bp. Grenoble, o Stowarzyszeniu Misji Afrykańskich*, 1878, s. 1-13 (Aneks 10 X 1878), t. 8, AMA.

³² Sam wyznał w jednym z listów, że jest już protestantem: nie odmawia brewiarza, nie korzysta ze spowiedzi i przestał wierzyć we Mszę św. Sam dał się wybrać na delegata na Zgromadzenie Generalne. Por. *Raport biskupa Grenoble Mons. Favę w sprawie ankiety przeprowadzonej przez Sacra Congregatio de Propaganda Fide w sprawie SMA*, 1878, AMA.

³³ List o. Planque do Prefekta SCPF, kard. Franchi, Rzym 7 V 1877, AMA.

³⁴ O. Adophe Papetard, ur. 1808, syn pułkownika, przeszedł szkolenie wojskowe w St Cyr i został kapitanem w 1837 roku. Brał udział w oblężeniu Konstantynopola, unikając szczęśliwie śmierci. Został wojsko i wstąpił do seminarium, przyjmując święcenia w 1845 r. Jako doktor teologii Kolegium Rzymskiego wstąpił w 1857 roku do misjonarzy z Lyonu w następstwie spotkania z ojcem de Marion- Brésillac. Został mianowany jego wikariuszem generalnym. Od 1858 r. pracował w Hiszpanii. Jego śmierć 12 VI 1873 r. była wielką stratą. Natomiast o. Arnal przez 30

Ks. Augustyn Planque obawiał się wysłania wszystkich swoich misjonarzy do malarycznej Zatoki Gwinejskiej, aby nie spowodować nowej katastrofy na wzór Freetown. Konieczne było znalezienie terytorium misyjnego, gdzie klimat byłby łagodniejszy dla Europejczyków. W latach 1871-1874 kilku misjonarzy SMA na prośbę biskupa Algieru wyjechało do Afryki Północnej, ale misja ta nie trwała długo. W 1873 roku ks. Planque wysłał ośmiu misjonarzy do Afryki Południowej na prośbę biskupa Grimleya, wikariusza apostolskiego Przylądka Dobrej Nadziei. Misjonarze SMA pozostali tam przez dziewięć lat, aż do przekazania tej misji księżom oblatom św. Franciszka Salezego w 1882 roku.

Po czterdziestu latach od fundacji zgromadzenie obejmowało ogromny obszar, zarządzało prawie siedmioma diecezjami, założyło ponad sto parafii, oprócz szkół, warsztatów, wzorowych ferm, szpitali, leprozoriów. W miarę rozwoju stowarzyszenia Stolica Apostolska powiała mu wciąż nowe misje, głównie w krajach zachodniej Afryki. W sumie w trakcie kadencji Augusta Planque (1859-1907) zgromadzenie przyjęło następujące terytoria misyjne: Dahomej (Benin – 1861), Nigeria (1863), Algieria (1865), Egipt (1874), Afryka Południowa (1874), Ghana (1879), Liberia (1906), Wybrzeże Kości Słoniowej (1895)³⁵, a w 1906 roku parafie dla czarnych w Georgii w USA. Amerykańska gałąź SMA sięgała korzeniami ostatnich lat XIX wieku. W tym czasie o. Ignacy Lissner z Alzacji, młody misjonarz Dahomeju, przybył do Ameryki Północnej i Kanady, aby zbierać fundusze wśród katolików amerykańskich i kanadyjskich na potrzeby zgromadzenia. Jednak Amerykanie sami stanowili terytorium o charakterze misyjnym i potrzebowali wsparcia finansowego. Misjonarze z Lyonu byli świadomi panowania jeszcze gorszych warunków życia czarnych Amerykanów, głównie na Południu. Bieda, rasizm i zapewnienie opieki duszpasterskiej to znaczące wyzwania dla Kościoła. Z o. Lissnerem do Ameryki pojechali jego bliscy towarzysze i w latach 1907-1914 zaczęli ustanawiać parafie w Georgii. Planowali również tworzenie szkół dla czarnych na ubogich terenach rolniczych. Potem o. Lissner otworzył również seminarium w Tenafly w New Jersey w 1921 roku, aby kształcić czarnych kandydatów do kapłaństwa.

Planque dzielił przekonanie założyciela, że misjonarze powinni się uczyć miejscowych języków i rozumieć zwyczaje miejscowej ludności afrykańskiej. Co prawda, o. Planque bezpośrednio nie pisał w korespondencji o idei

lat był przełożonym Niższego Seminarium Duchownego w Carcassonne. Brésillac był jego uczniem. Został przyjacielem zgromadzenia i 20 I 1863 r. po rezygnacji z probostwa wstąpił do SMA. Został mianowany dyrektorem studiów. Przez ostatnie 12 lat życia służył zgromadzeniu misjonarzy z Lyonu (zm. 1873).

³⁵ Z powodu strat w ludziach i ciężkiego klimatu dwa zgromadzenia misyjne (misjonarzy Ducha Świętego i montfortanów) musiały się wycofać z Liberii sąsiadującej z Wybrzeżem Kości Słoniowej. Kongregacja Rozkrzewiania Wiary poprosiła ks. Planque, aby SMA przejęło opuszczone misje. W 1906 r. ks. Planque wysłał do Liberii kilku misjonarzy.

zbawienia Afryki przez Afrykę, to jednak cała jego działalność zmierzała do tworzenia nowych placówek misyjnych, które miały sprzyjać udziałowi rodzimych mieszkańców w dziele ewangelizacji. Misjonarze mieli stać się jednymi z nich, stwarzając możliwość spotkania z ludnością rodzimą przez przyjęcie postawy życzliwości i szacunku. Podobnie jak Brésillac, o. Planque obstawał przy formowaniu rodzin afrykańskich w ramach wiosek chrześcijańskich. Otwarcie na chrześcijaństwo miało dokonywać się przez otwieranie szkół i szpitali. Uważał, że należy wspierać przede wszystkim ludność miejscową, aby przejęła odpowiedzialność za swój kraj. Ojca Planque nigdy nie opuściło poczucie proporcji, kontynuował doktrynę ojca de marion-Brésillac przez formowanie afrykańskich chrześcijan. W Afryce trudno było zacząć, gdyż wszystkie kościoły były europejskie, panował zaś katolicyzm łaćniński, trydencki i wysoce legalistyczny. Odbiór dziewiętnastowiecznego katolicyzmu nie był łatwy dla Afrykanów.

Cicha i prowadzona w duchu wierności założycielowi³⁶ działalność o. Planque nie ograniczała się tylko do Czarnego Łądu. Przełożony generalny dobrze wiedział, że powodzenie pracy misyjnej SMA w Afryce zależy przede wszystkim od zaplecza w Europie. Dlatego stowarzyszenie zaczęło otwierać się również na inne kraje europejskie: Portugalię, Hiszpanię, Belgię, Irlandię, Holandię³⁷. Wzrost liczebny zgromadzenia był bardzo powolny, co wynikało z dużej śmiertelności. Największym problemem było znalezienie nowych powołań misyjnych. W przededniu wojny francusko-niemieckiej w 1870 roku zgromadzenie z Lyonu liczyło zaledwie 21 księży na misjach, 10 w Europie i 35 kandydatów. Dopiero założenie niższych seminariów wpłynęło na powolną zmianę sytuacji. Pierwsze z nich powstały w Clermont-Ferrand (Francja – 1877), w Cork (Irlandia – 1878)³⁸, w Pont-Rousseau (Francja – 1890) oraz w Keer-les-Maastricht (Holandia – 1891).

³⁶ J. TODD, *African Mission*, dz. cyt., s. 114. Augustyn Planque był lubiany w Lyonie, w trosce o życie duchowe pozostał wierny modlitwie brewiarzowej, drodze krzyżowej, którą odprawiał wieczorem. W każdy piątek udawał się do Notre-Dame de Fourvière. Szczególnie cenił sobie modlitwę *Ojcie nasz*, nie był uczuciowy, stąd niewiele wiemy o jego wnętrzu. Za jego czasów świeccy historycy nie wykazywali wielkiego zainteresowania jego osobą, choć dawne brytyjskie i francuskie terytoria Afryki Zachodniej bezpośrednio wiele zawdzięczają jego statecznej, niepretensjonalnej i inteligentnej pracy charytatywnej.

³⁷ R.F. GUILCHER, *La Société des Missions Africaines*, dz. cyt., s. 67.

³⁸ O. Planque od chwili założenia misji w Lagos był świadom istniejącej potrzeby posłania misjonarzy anglojęzycznych do Afryki Zachodniej. Trudności przy założeniu domu i przyjmowaniu Irlandczyków polegały na różnicy temperamentu Francuzów i Irlandczyków i ich stylu życia. Trudności te trwały do utworzenia prowincji irlandzkiej w 1912 r. Między 1880 i 1910 r. ponad 200 studentów wstąpiło do domów misyjnych w Irlandii w Blackrock i Wilton; co najmniej 42 udało się do Lyonu. W 1912 r., w chwili otwarcia prowincji, było 20 ojców irlandzkich; 12 zmarło (3 przed zostaniem księżmi). Łącznikiem był o. O'Haire, który nigdy nie wstąpił do SMA (1876). Najpierw został o. Devoucoux, potem 28 lat o. Zimmermann ze Szwajcarii (ur. 1849) pracował z wielką determinacją, dzięki czemu duża grupa Irlandczyków pojechała do Nigerii i na Złote Wybrzeże. Zarówno o. Planque, jak o. Pellet byli sceptycznie

W ostatniej dekadzie XIX wieku zaczął powiewać w zgromadzeniu wiatr demokratyzacji. Przełożeni misyjni domagali się zwołania Zgromadzenia Ogólnego zgodnie z wymogiem konstytucji. Próba zwołania Zgromadzenia Generalnego przez przełożonych misji w 1876 roku spotkała się z odmową o. Planque, który był zdania, że w tym czasie nie ma to sensu. W następnych latach jednak wciąż powracało żądanie zwołania zgromadzenia, związane z wyborem Rady Generalnej. Planque twierdził, że taki sposób byłby niepraktyczny i szukał innych dróg uformowania Rady Generalnej. *Articles fondamentaux* bp. de Marion-Brésillac przewidywały zwołane zgromadzenia co dziesięć lat, natomiast według konstytucji o. Planque z 1864 roku zgromadzenie miało się odbywać co sześć lat. Zaaprobowane konstytucje z 1890 roku nie przewidywały regularnie zwoływanych zgromadzeń, a jedynie z okazji rezygnacji lub śmierci przełożonego generalnego, wybranego zresztą dożywotnio. Choć istniała inna jeszcze możliwość: na życzenie większości przełożonych skierowane do Kongregacji Rozkrzewiania Wiary ta mogła zobowiązać przełożonego generalnego do zwołania Zgromadzenia Ogólnego. Tak też się stało, mimo prób opóźnienia zwołania zgromadzenia przez o. Planque³⁹. Głównym zwolennikiem zmian był wikariusz apostoelski Wybrzeża Beninu, o. Chausse, który stał w ostrej opozycji do przełożonego generalnego⁴⁰. Kolejne zgromadzenia odbyły się w latach 1901 i 1907 (28 uczestników).

Próby wchłonięcia zgromadzenia przez kard. Lavigerie nie powiodły się. Początkowo Lavigerie zaproponował SMA przejęcie kierownictwa nowicjatu, jednak brak odpowiednich ludzi spowodował odmowę o. Planque, który jednakże zgodził się na przejęcie kierownictwa Niższego Seminarium dla Afrykanów i opieki duszpasterskiej nad Berberami. Dlatego posłał mu czterech

nastawieni do Irlandczyków. Zimmermann starał się ich przekonać. Uważano, że studenci irlandzcy są źle przygotowani do trudnej pracy misyjnej, dlatego o. Pellet chciał bardziej podporządkować domy irlandzkie Lyonowi, prowadząc je na wzór domów francuskich. Centralizacja i lepsza dyscyplina miały zmienić sytuację. Kościół musi wyrastać z rodzimego krzewu, co ignorował. W 1909 r. Rzym zgodził się stworzyć Wyższe Seminarium SMA w Irlandii, w 1910 o. Pellet wysłał nowego przełożonego, o. Kyne, w 1911 roku Zimmermann wyjechał do USA i tam zmarł w 1921 r. Por. J. TODD, *African Mission*, dz. cyt., s. 145. Por. także: *List o. Planque do Prefekta SCPF*, Lyon 5 I 1906, AMA.

³⁹ P. GANTLY, *Mission to West Africa...*, t. 2, dz. cyt., s. 71-73, 85. W I Zgromadzeniu Ogólnym (20 XI – 8 XII 1893) wzięło udział 21 delegatów: przełożony generalny, trzech członków Rady Generalnej: o. Brun, o. Desribes i o. Sironi, 5 przełożonych misyjnych: o. Chausse (Benin), o. Lecron (Dahomej), o. Duret (Delta Nilu), o. Pellet (Złote Wybrzeże), o. Poirier (Górny Niger), 7 przełożonych lokalnych i 5 delegatów z misji. Prefekt SCPF stawiał za główny temat obrad zachowanie konstytucji. Z 34 zmian, których dokonano w konstytucjach przed ich ostateczną aprobatą w 1900 r., aż 31 zostało zaproponowanych na Zgromadzeniu Ogólnym w 1893 r. Zaproponowano m.in. osobny dom dla dwuletniej probacji dla kandydatów. Przełożony generalny miał być wybierany na 6 lat z możliwością ciągłej reelekcji. Por. M. O'SHEA, *Mission or Martyrdom?...*, dz. cyt., s. 126.

⁴⁰ *List o. Planque do Prefekta SCPF*, Lyon 2 II 1893, AMA.

współbraci⁴¹. Jednak kaprysy arcybiskupa spowodowały ostatecznie, że wszyscy ojcowie wrócili do Lyonu. W 1886 roku misjonarze z Lyonu posiadali: jeden wikariat apostolski Beninu z pięcioma stacjami misyjnymi, w których pracowało osiemnastu misjonarzy, oraz cztery prefektury apostolskie: Dahomeju z trzema stacjami i ośmioma misjonarzami, Złotego Wybrzeża z dwoma stacjami i pięcioma misjonarzami, Nigru z dwoma stacjami i pięcioma misjonarzami i Deltę Egiptu z czterema stacjami i dwudziestu jeden misjonarzami⁴². Również w 1898 roku zgromadzenie posiadało pięć misji w Afryce z trzydziestoma stacjami misyjnymi, w których pracował jeden biskup, osiemdziesięciu księży i kilku braci⁴³. Przy misjach SMA było czternaście stacji, w których pracowały sześćdziesiąt trzy siostry. Kolejne dane z 1903 roku mówią zgromadzenie posiadało 168 misjonarzy, w tym trzech biskupów⁴⁴.

August Planque zmarł w wieku 81 lat, 21 sierpnia 1907 roku, trzy tygodnie przed trzecim Zgromadzeniem Generalnym, na którym prawie jednogłośnie na przełożonego generalnego wybrano o. Pelleta, którego wielu współbraci uważało za najbardziej świętego z przełożonych generalnych. W roku 1907 zgromadzenie, mimo znacznych strat personalnych (5 biskupów, 157 księży i 12 braci), liczyło 296 członków, w tym 205 było na misjach, a w seminarium w Lyonie przygotowywało się do wyjazdu na misje pięćdziesięciu kleryków. W tym czasie stowarzyszenie tworzyło siedem następujących okręgów misyjnych w Afryce: Dahomej, Benin, Złote Wybrzeże, Wybrzeże Kości Słoniowej, Nigeria, Liberia, Egipt oraz terytorium misyjne w Stanach Zjednoczonych, wśród ludności pochodzenia afrykańskiego⁴⁵.

IV. RZĄDY O. PELLETA (1907-1914)

O. Paul Pellet przed wyborem na przełożonego generalnego był wicegenerałem⁴⁶. Do Seminarium Stowarzyszenia Misji Afrykańskich wstąpił

⁴¹ Lavigerie pisał 28 IX 1871 r.: „Oczekiwałem małej kolonii księży zdolnych kierować seminarium rodzimym z przełożonym dysponującym jakimś doświadczeniem, a zobaczyłem, że przyjechała czwórka dzieci”. Por. *List o. Planque do kard. Barnabò*, Lyon 29 I 1872. Kiedy na prośbę Lavigerie przyjechała kolejna grupa misjonarzy SMA z o. Moreau, spotkał ich nowy afront. Lavigerie zarzucił im, że są niedoświadczeni i mają złe manieri, zamiast księży przyjechały urwisy.

⁴² *List o. Planque*, Lyon 21 VI 1886, AMA.

⁴³ *List o. Planque do Dyrektora Działu Antyniewolniczego*, Lyon 13 VII 1898, AMA.

⁴⁴ Misjonarze w Afryce pracowali wśród 29 tys. katolików i przygotowywali kilka tysięcy katechumenów; prowadzili 71 szkół z 50 856 uczniami, 7 szpitali, 32 przychodnie, 31 sierocińców z 868 sierotami, 9 domów opieki dla starców, 1 żłobek i 2 leprozoria. Dane zawarte w *Liście o. Planque do senatora*, Lyon 10 I 1903, AMA.

⁴⁵ R.F. GUILCHER, *La Société des Missions Africaines*, dz. cyt., s. 68.

⁴⁶ O. Paul Pellet urodził się w Sainte-Anne d'Estrablin, w diecezji Grenoble, 14 XI 1859 r., czyli w roku śmierci założyciela, którego został drugim następcą generalnym. W rodzinie miał

w Lyonie w 1880 roku. Święcenia otrzymał 19 maja 1883 roku. Potem wyjechał na naukę języka angielskiego do Cork w Irlandii. Po roku, w lipcu 1884 roku, wyruszył na misje do wikariatu apostolskiego Wybrzeża Beninu. Rozpoczął swoją pracę w Lagos, gdzie biskup Chausse wyznaczył go szybko na inspektora szkół, prokuratora wikariatu i swojego wikariusza generalnego. Po dziesięcioletniej pracy został odwołany do Francji na dyrektora Niższego Seminarium w Sassenage. W 1895 roku został wyświęcony na biskupa i mianowany wikariuszem apostolskim Wybrzeża Beninu z siedzibą w Lagos. We wrześniu 1901 roku II Kapituła Generalna wybrała go na wicegenerała o. Planque, a zarazem od 9 stycznia 1902 roku został rektorem Wyższego Seminarium w Lyonie⁴⁷. Jako rektor wprowadził kierownictwo duchowe dla każdego kłeryka. Od grudnia 1904 roku do sierpnia 1905 roku odbył podróż wizytacyjną po wszystkich misjach stowarzyszenia, a następnie na III Kapitule Generalnej 9 września 1907 roku został wybrany drugim przełożonym generalnym.

Był człowiekiem niezwykle pracowitym. Pierwszym, który wykonał duży wysiłek, aby sformułować duchowość dla zgromadzenia. O. Planque nie dysponował już energią, aby rozwijać i pogłębiać duchowo zgromadzenie i jego korzenie. Osiągnięcia o. Pelleta miały charakter duchowy i organizacyjny. Umocnił nauczanie ojca Brésillac, używając swojego doświadczenia misyjnego, aby nadać mu większe znaczenie. Podniósł poziom edukacji i zewnętrznej dyscypliny, tak w domu formacyjnym, jak i na misjach⁴⁸. Zasłużył się szczególnie na polu pogłębienia duchowości: zostało po nim używane do 1968 roku pierwsze dyrektorium zgromadzenia, którego przygotowanie zaleciło Zgromadzenie Generalne w 1901 roku, i dziewiętnaście

siostrę i brata Stefana, który wstąpił do SMA, wyświęcony w 1884 r., zmarł w 1899 jako misjonarz na Wybrzeżu Kości Słoniowej. Ojciec mason nie był w stanie zapłacić za studia synów w seminarium. Paul uczęszczał do szkoły średniej w Lyonie, gdzie szczęśliwie spędził kilka lat w Prado (1874-1877) pod opieką bł. Antoniego Chevrier, który miał duży wpływ na jego życie. Stamtąd zacerpnął umiłowanie posłuszeństwa oraz codzienne nabożeństwo drogi krzyżowej, a także surowe praktyki pokutne (pił tylko wodę) oraz umartwienia (wokół swoich bioder nosił łańcuch). W trakcie obiadów w refektarzu czytano żywot św. Teofana Venarda (1829-1861), który jako członek paryskiego Towarzystwa Misji Zagranicznych został męczennikiem w Tonkinie (Wietnam). Był jednym z 8 seminarzystów (Kamil Bel, Józef Pellat, Józef Fugier, Piotr Piolat, Stefan i Paweł Pellet i Benedykt Venessy), którzy pod wpływem porywającego kazania wygłoszonego przejazdem w 1879 r. przez misjonarza z Dahomeju, o. Franciszka Devoux, wstąpili z Grenoble do misjonarzy z Lyonu. Również biskup Grenoble Mons. Fava był przyjacielem o. Planque i zapalonym orędownikiem SMA w Rzymie. Por. J. TODD, *African Mission*, dz. cyt., s. 133-148.

⁴⁷ Miał w sobie coś lodowatego; jego postawa wobec innych i powierzchowność nie były zachęcające. Ukształtował się na typ ascety i nie był łatwy dla uczniów. Brakowało mu daru ojcostwa. Miał poczucie dyscypliny. Jego wysoko postawiony ideał może dziś przerażać. Za Pelleta akcentowana jakoś złożyła ofiarę z ilości. Liczba 266 członków (księży zgromadzenia) w 1907 roku wzrosła do 1914 roku tylko do 284, natomiast liczba 25 braci wcale nie uległa zmianie. Por. tamże, s. 133-34.

⁴⁸ Tamże.

okólników wysłanych do współbraci, zebranych w tomie *L'Ecole apostolique* (Lyon 1913). Za pomocą dyrektorium i *L'Ecole apostolique* o. Pellet usiłował nadać zgromadzeniu konieczną spójność w celu owocnej pracy w Afryce⁴⁹. Zgromadzenie zawdzięcza wiele o. Pelletowi. Wypracował pierwszy w zgromadzeniu intelektualny i duchowy program formacji. W 1907 roku zdecydował, że dom w Chanly w Belgii ma zostać pierwszym nowicjatem, drugi nowicjat powstał w 1910 roku. Najlepsi studenci byli wysyłani na uniwersytet w Lyonie. W latach 1910-1912 powierzył kierownictwo nowicjatu jezuitcie o. Clerkowi, pozostawiając mu czas, aby przygotował sobie następcę. W celu zachowania jedności zgromadzenia Pellet zgodził się (na życzenie Rzymu) utworzyć w 1912 roku pierwszą prowincję w Irlandii. Był to początek tworzenia kolejnych prowincji. W czasie IV Zgromadzenia Generalnego w 1913 roku, mimo oporu, został wybrany przełożonym generalnym na kolejną kadencję. Za jego rządów utworzono trzy następujące prefektury apostolskie: Liberia (1906), Stany Zjednoczone (Georgia – 1907), Nigeria Wschodnia (1911). Ciągłe akcentował potrzebę kształcenia rodzimego kleru w Afryce i w 1908 roku stworzył pierwsze seminarium w Ibadanie⁵⁰.

Pellet podkreślał potrzebę świętości w szeregach zgromadzenia oraz dobrych wzorców do naśladowania⁵¹. Pisał, że zgromadzeniu potrzebny jest święty, który byłby wzorcem dla wszystkich współbraci. Zwracał uwagę na formację prawdziwych uczniów Chrystusa, których wyróżniają cnoty męskie. Bazował na nauczaniu duchowym św. Jana od Krzyża, utożsamiał również misjonarza z ofiarą Jezusa. Powołanie apostolskie domaga się wyrzeczenia – zwłaszcza w okresach, kiedy coś sprzeciwia się wypełnieniu pracy misyjnej. Wyrzeczenie się jest warunkiem szczęścia, ale wymaga rezygnacji z rodziny, kraju, lukratywnych stanowisk, wygodnego i spokojnego życia, niezależnej egzystencji, a w wielu przypadkach zdrowia i życia⁵². Zalecał współbraciom dostosowanie swojego życia do wymogu posługi misyjnej. Współbracia narzekali, że jego nauczanie jest zbyt surowe. Mimo wymogu respektu i posłuszeństwa potrafił być wyrozumiały. Był zdania, że prawdziwa ekonomia wymaga, aby nie oszczędzać na jedzeniu. O. Pellet naciskał na bezwzględne przestrzeganie reguł. Podobnie jak u ojców misjonarzy Ducha Świętego, w SMA doszło do niezwyklej centralizacji zgromadzenia, spowodowanej dużą umieralnością misjonarzy w Afryce Zachodniej. Negatywne strony tego

⁴⁹ N. DOUAU, *Societa delle Missioni Africane*, art. cyt., kol. 1653.

⁵⁰ J. TODD, *African Mission*, dz. cyt., s. 138-42.

⁵¹ P. PELLET, *École apostolique*, Lyon 1923², s. 112-113.

⁵² O. Pellet w pierwszym wydanym okólniku pisał do współbraci: „Studiuj Jezusa Chrystusa, aby stać się prawdziwym uczniem. Aby naśladować Jezusa (światło, mądrość, fundament, centrum, początek i koniec, drogę, prawdę, życie, wzór, króla, przyjaciela, mistrza), trzeba nieść swój krzyż. Można naśladować Go w Jego kapłaństwie, a nawet na Jego drodze złożenia ofiary z siebie, Jego łagodność, Jego pokorę, Jego ubóstwo, Jego posłuszeństwo, Jego miłość i Jego modlitwę, Jego nauczanie i Jego pracę, Jego cierpienie i Jego śmierć”. Główną wadą o. Pelleta była jego tendencja otrącania ludzi swoim surowym wyglądem.

zjawiska wyszły na jaw pod koniec XIX wieku. Okazało się, że zgromadzenie nie może pozostać francuskie, pracując w koloniach angielskich. O. Paul Pellet zmarł w wieku 54 lat, wypalony przez pracę i chorobę wątroby⁵³.

Począwszy od 1912 roku SMA uległo decentralizacji w wyniku utworzenia prowincji: Irlandii (1912), Holandii (1923), Lyonu i Strasburga (1927), Stanów Zjednoczonych (1941), Anglii (1968) i Włoch (1982). Utworzono także dystrykty w Kanadzie i Hiszpanii (1968). W 1931 roku zgromadzenie zapuściło korzenie również w Polsce. Przed drugą wojną światową stowarzyszenie posiadało dom misyjny (Małe Seminarium Misji Afrykańskich) w Wielkopolsce, w miejscowości Ninino (60 km na północ od Poznania). W chwili wybuchu wojny w zgromadzeniu było dwóch księży, sześciu braci i dwudziestu jeden kleryków z Polski. Po wkroczeniu do Polski Niemcy zajęli budynek seminarium, a misjonarzy wysiedlili. Po wojnie, pomimo starań ks. Bolesława Szmani, nie udało się otworzyć ponownie Małego Seminarium z powodu wrogiego stosunku władz lokalnych. Władze państwowe skonfiskowały 29 marca 1950 roku budynki klasztorne w Nininie na mocy ustawy martwej ręki, a z czasem przestały uznawać zgromadzenie w Polsce. Pomimo braku uznania prawnego niektórzy księża stowarzyszenia kontynuowali przez wiele lat pracę duszpasterską i naukową w Polsce (ks. Franciszek Kapuściak na ATK, ks. Bolesław Szmania i ks. Czesław Świerkowski w archidiecezji poznańskiej)⁵⁴. W szczytowym okresie swego rozwoju (1962-1967) Stowarzyszenie Misji Afrykańskich liczyło ponad 1800 członków, z których około 1000 pracowało stale na misji w Afryce⁵⁵.

⁵³ Od śmierci o. Paula Pelleta (1907-1914) na czele zgromadzenia stali kolejno: Agostino Duret (1914-1919), Giovanni Maria Chabert (1919-1933), Maurizio Slattery (1937-1947), Stefano Harrington (1947-1958). Od 1958, wybrany ponownie w 1968, przełożonym był Enrico Monde, Holender, wcześniej misjonarz w Ghanie. Po nim przełożonym został Francuz Joseph Hardy (1973-1983), potem Irlandczyk o. Patrizio Harrington (1983-1995), Francuz o. Daniele Cardot (1995-2001), Irlandczyk o. Kieran O'Reilly (2001-2007).

⁵⁴ Na początku lat 80. XX w., kiedy sytuacja polityczna w Polsce zaczęła się zmieniać, władze generalne SMA podjęły decyzję o ponownym otwarciu seminarium misyjnego i wysłały w tym celu do Polski w 1985 roku dwóch księży: Daniela Burke'a z Irlandii i Guya Kraemera z Francji. W wyniku ich działalności już w 1988 roku rozpoczęło naukę w seminarium diecezjalnym w Kielcach trzech kleryków: Robert Gucwa z Tarnowa (został zamordowany w Bimbo koło Bangi w Republice Środkowoafrykańskiej 15 XI 1994 r.), Wacław Krzempek z Chybia, Wojciech Lula z Przemyśla. W 1990 r. stowarzyszenie zakupiło i adaptowało dla swoich potrzeb dom misyjny w Borzęcinie Dużym k. Warszawy oraz wybudowało w 2003 r. dom rekolekcyjny im. kleryka Roberta Gucwy w Piwnicznej-Zdroju. Klerycy SMA mieszkają w Seminarium Misji Afrykańskich w Borzęcinie Dużym k. Warszawy, a na wykłady uczęszczają do Wyższego Seminarium Duchownego Księży Pallotynów w Ołtarzewie. Integralną częścią okresu nauki jest pobyt i studia w Afryce. Por. *Stowarzyszenie Misji Afrykańskich*, http://pl.wikipedia.org/wiki/Stowarzyszenie_Misji_Afryka%C5%84skich (2009); Por. także: M. SZATKOWSKI, *Instalacja SMA w Polsce (1931-1990)*, <http://www.sma.pl/afryka/5/smapol.html> (2009).

⁵⁵ Potem nastąpił spadek liczby członków. W 1985 r. wspólnota SMA liczyła 1300 członków, głównie Francuzów, Irlandczyków, Holendrów, Anglików, Amerykanów, Kanadyjczyków,

V. KONSTITUCJE ZGROMADZENIA

Na początku 1856 roku o. Marion-Brésillac sformułował swoje *Articles fondamentaux* z myślą o przyszłej misji w Afryce. W opracowaniu artykułów bazował głównie na regułach Towarzystwa Misji Zagranicznych z Paryża. Dokument złożony z trzynastu krótkich artykułów miał stać się podstawową regułą zgromadzenia. Dwa lata później, w czerwcu 1858 roku, ojciec założyciel w drodze powrotnej z Rzymu zabrał się do zarysowania znacznie dłuższej wersji konstytucji zgromadzenia, które było stowarzyszeniem księży świeckich, oddanych misjom afrykańskim. Sadził, że konstytucje zgromadzenia powinny zostać sformułowane na podstawie *Articles fondamentaux* i w tym samym duchu. Było to konieczne dla tych, którzy wyjeżdżali do Afryki, aby mieli punkt odniesienia. Pierwsze prowizoryczne reguły były pisane przez trzy osoby: o. Borghero (przyjęty do SMA 27 VI 1858), który występował chyba jako sekretarz o. Brésillac (od niego pochodzi zakończenie i uroczyste przyrzeczenie), oraz o. Planque. Założyciel i dwóch braci 24 lipca 1858 roku złożyli przyrzeczenie, które od roku 1863 obowiązywało wszystkich współbraci⁵⁶. W tych pierwszych konstytucjach znalazł wyraz prawie że ekscentryczny entuzjazm i wolność w duchu nauki chrystologicznej poprzez całkowite zawierzenie woli Bożej, wyrażonej w wyraźnym posłuszeństwie Stolicy Apostolskiej i w ofierze z siebie⁵⁷.

Zasadniczo druga edycja *Articles fondamentaux* z 24 lipca 1858 roku powieliła to, co znajdowało się już w pierwszym wydaniu z 1856 roku, dodając kilka wskazówek i norm o charakterze jurysdykcyjnym i administracyjnym, m.in. przyjmowanie kandydatów wszystkich narodowości⁵⁸. Oto zasadnicze treści tego dokumentu: SMA za swój podstawowy cel uważa ewangelizację

Włochów i Hiszpanów. Rok później było ich 1239 (z których 1105 to księża, wśród nich było 10 biskupów). Po 10 latach nastąpiła tylko nieznaczna zmiana: 1230 członków. Obecnie misjonarze SMA pracują w 16 krajach i w 68 diecezjach Afryki. W swych szeregach skupiają mężczyzn pochodzących z Europy (głównie Belgia, Francja, Hiszpania, Holandia, Irlandia, Polska, Wielka Brytania, Włochy), Ameryki (Argentyna, Kanada, Stany Zjednoczone), Azji (Indie, Filipiny) i wielu krajów Afryki. Organizacyjnie dzielą się na świecie na dystrykty, prowincje i fundacje oraz według danych z 26 IV 2006 r. zrzeszają 925 członków.

⁵⁶ „Zobowiązuję się do zachowania reguły, a kiedy znajdę się na misjach, nie będę szukał powrotu do Europy bez zezwolenia lub nakazu mojego przełożonego, z wyjątkiem przypadków, kiedy reguła daje mi do tego prawo. Całkowicie podporządkuję się decyzjom Świętej Kongregacji Rozkrzewiania Wiary, którą będę zawsze uważał za organ Ojca Świętego do spraw misyjnych. Tu i teraz ofiaruję moje życie Bogu, przyjmując z wyprzedzeniem i radością, dla Jego większej chwały, zbawienia mojej duszy i dusz mi powierzonych, cierpienia, niedostatki, niedogodności klimatu, nędzę prześladowań, a nawet męczeństwo. Chcę, aby Bóg uznał mnie za godnego świadectwa wiary przez moją śmierć”, J. TODD, *African Mission*, dz. cyt., s. 29.

⁵⁷ Por. tamże, s. 30. Uroczyste przyrzeczenie wytrwania w zgromadzeniu aż do końca swoich dni, uważając za swoją największą zasługę umrzeć w trakcie pracy misyjnej.

⁵⁸ B. SEMPLICIO, *Dall'India all'Africa...*, art. cyt., s. 37.

krajów Afryki, które najbardziej potrzebują misjonarzy; SMA oddaje się pod protekcję Kongregacji Rozkrzewiania Wiary i stara się odpowiedzieć na potrzeby dowolnego miejsca w Afryce, jakkolwiek trudna i niewdzięczna byłaby misja; SMA jest zgromadzeniem świeckim, w którym nie ma zwyczajnych ślubów zakonnych. Według aktualnego prawa Kościoła odpowiada ono zgromadzeniu życia apostołskiego. Jest założone z księży i braci świeckich, którzy prowadzą życie wspólne; istotą zgromadzenia jest zgoda w doskonałej miłości⁵⁹.

Kiedy następca założyciela przystąpił do układania pierwszych konstytucji, kierował się przede wszystkim nagłymi potrzebami rozwijających się misji. Źródłem do zredagowania konstytucji w 1864 roku⁶⁰ były przede wszystkim *Articles fondamentaux* o. Marion-Brésillac i reguły marystów z 1857 roku⁶¹. O. Planque dostrzegł szybko trudności w zastosowaniu reguł założyciela w praktyce. W pierwszych latach funkcjonowania zgromadzenia nie można było zastosować dwóch punktów co do wyboru Rady Generalnej i zwołania Zgromadzenia Generalnego⁶². O. Planque był bardzo zatroskany o wierne zachowanie wyłącznie misyjnego charakteru zgromadzenia i utrzymanie ukierunkowania na Afrykę. Jednak doprowadził do zmiany struktury zgromadzenia i jego charakteru w porównaniu z Paryskim Seminarium Misyjnym. „Później zobaczyłem, że zaproponowany przez o. Brésillac sposób wyboru członków Rady Generalnej spośród zasłużonych misjonarzy, którzy wrócili z misji do Europy po wyczerpanej pracy, był niepraktyczny. Zaproponowałem, aby ich wybierać spośród misjonarzy”⁶³. Największym problemem był zakres autorytetu przełożonych misyjnych⁶⁴.

⁵⁹ Por. tamże, s. 33.

⁶⁰ O. Planque w liście do Prefekta SCPF pisał: „O. Brésillac, nasz Założyciel, zostawił mi dość obszernie notatki, które starał się rozwinąć w naszych rozmowach. W 1864 r. udałem się do Rzymu, aby przedstawić całość kard. Barnabò. Kardynał pokazał mi punkt po punkcie, co należy zrobić. W czasie 21 dni pracowałem nad tymi wskazaniem i każdego wieczora na wskazaną godzinę udawałem się do niego, aby mu przedłożyć to, co zrobiłem w ciągu dnia. Prawie każdego dnia widziałem się też z konsultorem Kongregacji ds. Biskupów i Zakonów, który osobiście znał o. Brésillac i chciał mi pomóc. Po zakończonej pracy wróciłem do Lyonu, przedłożyłem dokument kard. Bonaldowi, naszemu Ordynariuszowi. Następnie przekazałem reguły z aprobatą arcybiskupa (z 23 XII 1864 r.) Kongregacji Rozkrzewiania Wiary, która listownie nakazała nam wiernie przestrzegać reguł aż do ich zatwierdzenia”, *List o. Planque do Prefekta SCPF*, Lyon 8 VII 1886, AMA.

⁶¹ M. O'SHEA, *Mission or Martyrdom?...*, dz. cyt., s. 111.

⁶² A. PLANQUE, *Preambula do Konstytucji 1888-1889*, AMA, Atti comm. Revisione Regole, t. 8: 1890, P.2a, fol. 620, Archivio di Propaganda Fide.

⁶³ *List o. Planque od Prefekta SCPF*, Lyon 8 VII 1886, AMA.

⁶⁴ Według konstytucji w zgromadzeniu istnieją trzy rodzaje przełożonych. Przełożony generalny, który ma do dyspozycji wikariusza generalnego i jest wspomagany przez Radę Generalną, posiada pełną władzę nad członkami zgromadzenia w Europie i na misjach, gdzie nie ma przełożonego wyższego. Przełożony generalny może zatrzymać część ofiar z Europy przeznaczonych na misje. Przełożeni misyjni (wyżsi) to wikariusze i prefekci apostołscy, którzy w odróżnieniu od przełożonych lokalnych nie zdają osobiście sprawozdania przełożonemu

O. Borghero, odwołując się do *Articles fondamentaux*, uważał, że może sprawować swoją władzę w misji Dahomeju bez potrzeby konsultowania się z przełożonym generalnym. O. Borghero wprowadził i tolerował pewne praktyki na misjach, które zdaniem o. Planque były przeciwne woli założyciela, a uzasadniał je artykułem pochodzącym z nieostatecznej wersji *Articles fondamentaux*, który o. Brésillac zamierzał zmienić. Przełożony generalny twierdził również, że siedmiu z dziewięciu misjonarzy o. Borghero nie zachowuje reguły założyciela o życiu wspólnym⁶⁵. W preambule zapisano: „Kiedy zgromadzenie pracuje zasadniczo jako podstawowe duchowieństwo na misjach, jest podporządkowane jurysdykcji Stolicy Apostolskiej, delegowanej na przełożonego zgromadzenia, misja powinna zostać ograniczona do zgromadzenia. To zgromadzenie jest zatem obecne na misjach. Misja staje się jednym z jego dystryktów, administrowanym przez jednego z jego członków, wybranego przez zgromadzenie i obdarzonego autorytetem przez Stolicę Apostolską”⁶⁶. Planque chętnie zgodził się na taką formułę, która kończyła zamieszanie i wzmacniała władzę przełożonego generalnego, który utrzymywał całą faktyczną władzę w swoich rękach. W jego opinii odpowiadało to zamysłowi założyciela. W rozwiązaniu kwestii przełożonych misyjnych Planque wzorował się na marystach, którzy przeżywali napięcie między przełożonymi we Francji a wikariuszem apostolskim Oceanii Zachodniej. Ich reguła z 1857 roku orzekała, że zgromadzenie to znajduje się na misji i konkretna misja powinna być traktowana jako prowincja zgromadzenia.

Według zmian w konstytucjach z 1879 roku postanowienia Zgromadzenia Generalnego miały moc wiążącą po zatwierdzeniu przez przełożonego generalnego. Zgromadzenie Generalne ustalało liczbę członków Rady Generalnej. Było ich czterech: po jednym dla Beninu, dla Przylądka Centralnego, dla Europy (Egipt) i dla reprezentowania braci misyjnych. Przynajmniej połowa radców miała wywodzić się z misji. Ich wybór dokonywał się przez prezentację przełożonego generalnego i przyjęcie przez przełożonych misji; jeśli przełożeni misyjni odrzucili kandydata, generał proponował nową kandydaturę. Tymczasowo członkowie Rady Generalnej byli mianowani na całe

generalnemu. Przełożeni mają zadbać o potrzeby swoich współbraci. Każdemu kapłanowi zostawia się miesięcznie 10-12 wolnych intencji mszalnych, wszystko, co nabywają współbracia, mają składać do wspólnej kasy. Oprócz tego istnieją także prokuratorzy domowi i prokuratorzy misyjni, ci ostatni rezydują w Domu Macierzystym. Są mianowani przez wyższych przełożonych misyjnych i ich Rady na 10 lat. Co roku zdają sprawozdanie przełożonemu generalnemu i wyższym przełożonym misyjnym ze swojej działalności. Kwestie finansowe zajmowały w działalności o. Planque dominujące miejsce, jak sam twierdził: „dobra nie można czynić bez pieniędzy”. Z tej też racji prosi o modlitwę za o. Papetarda, który wyjechał 10 XII 1861 r. kwestować na Kubę. Por. *List o. Planque do współbraci*, Lyon 19 XI 1861, s. 71-72.

⁶⁵ M. O'SHEA, *Mission or Martyrdom?...*, dz. cyt., s. 112.

⁶⁶ Za: P. GANTLY, *Mission to West Africa...*, t. 1, dz. cyt., s. 122-123.

życie⁶⁷, ale z chwilą gdy zgromadzenie będzie liczniejsze, ich kadencja miała trwać pięć lat. Gdyby członek Rady działał na szkodę zgromadzenia, mógł zostać odwołany przez generała większością głosów przelożonych misji i powinien wrócić do misji.

Ojciec Planque pracował także nad konstytucjami, które wymagały długich dyskusji ze Świętą Kongregacją Rozkrzewiania Wiary. Pierwszego listopada 1890 otrzymał oficjalne zatwierdzenie konstytucji przez Stolicę Apostolską w *decretum laudis*⁶⁸. Konstytucje dotarły do misji na wiosnę 1891 roku i wywołały protest, ponieważ podniosły się opinie, że noszą posmak despotyzmu i tyranii. O. Planque został uznany winnym opóźnienia i oskarżony o zdradę ducha założyciela. Ostatecznie konstytucje zostały zatwierdzone 28 sierpnia 1900 roku. Całkowitej korekty reguły dokonano w 1952 roku. Natomiast konstytucje sióstr zostały zatwierdzone 27 czerwca 1904 roku.

VI. ROZWÓJ MISJI W AFRYCE

Planque atakował zawsze tych, którzy chcieli podczas ewangelizowania europeizować Afrykę. Dużą nadzieję pokładał w farmach, szkołach zawodowych, które miały służyć zakorzenianiu Afrykanów w ich własnym społeczeństwie. Pellet podkreślał, że między Europejczykami i Afrykanami nie ma różnicy i należy respektować ich seminarium w Ibadanie. Tak Planque, jak i Pellet nie mieli czasu ani środków, aby zainicjować głębszą i wnikliwą refleksję nad problematyką misyjną. Byli pochłonięci zawrotnym wyścigiem z europejskimi politykami i kupcami, a także protestantami i muzułmanami o dusze tych Afrykańczyków, których dałoby się uwolnić od dotychczasowych więzi.

Według słów założyciela zgromadzenie otrzymało jako cel ewangelizację „najbardziej opuszczonych krajów” Afryki⁶⁹. W czasie długiego generalatu

⁶⁷ Według raportu biskupa Grenoble zgromadzenie w 1878 liczyło 47 księży (2 z innych zgromadzeń). W tej liczbie aż 15 nie miało więcej niż 3 lata kapłaństwa (bez głosu biernego i czynnego). Oprócz tego w niższym seminarium w Clermont Ferrand było 38 uczniów, 13 braci nowicjuszy; 24 kleryków w Wyższym Seminarium w Lyonie oraz 24 aspirantów. Por. *Raport dla Mons. Favy, biskupa Grenoble, o Stowarzyszeniu Misji Afrykańskich*, 1878, s. 1-13. (Aneks 10 X 1878), t. 8, AMA.

⁶⁸ J. TODD, *African Mission*, dz. cyt., s. 10-11. W 1890 r. zatwierdzono w Rzymie konstytucje zgromadzenia, według których przełożeni misyjni byli wyznaczani przez Kongregację Rozkrzewiania Wiary po uprzedniej konsultacji z przełożonym generalnym. Konstytucje z 1890 r. zostały zatwierdzone prowizorycznie na 5 lat. Dotychczas wszelkie ustalenia były regulowane zgodnie z regułami zgromadzenia z roku 1864. Konstytucje zatwierdzone przez kongregację ustalały, że poszczególni przełożeni mogli zostać wyznaczeni przez nią dla określonych misji, podlegając kardynałowi prefektowi. Przełożeni misyjni pozostawali nadal członkami zgromadzenia i w określonych sprawach podlegali przełożonemu generalnemu. Pierwszy według tego porządku został wyswięcony biskup Chausse z Lagos.

⁶⁹ *List o. de Marion-Brésillac do kard. Prefekta SCPF w Rzymie*, 12-18 XI 1856, w: DMF, s. 180.

Augusta Planque (1859-1907) zrodziło się prawdziwe zgromadzenie, mimo ciężkich trudności spowodowanych przez ekstremalnie niezdrowy klimat wybrzeża Afryki Zachodniej. Większość misjonarzy nie była świadoma odpowiedzialności, jaka na nich spoczywała. Nie mieli wyboru metod, które stosowali. Nie mieli wcześniejszych doświadczeń. Byli wysyłani na wybrzeże, gdzie już wcześniej przybyli kolonizatorzy. Początkowo musieli robić wszystko sami, przy czym byli lekceważeni. Raporty i listy tego okresu wskazują wyraźnie, że gubernator więcej niż raz przyjmował katolickich misjonarzy w zwykłej nadziei, że dzięki nim ulegnie poprawie moralność w społeczności, którą starali się ewangelizować. Oto krótki rys rozwoju głównych misji zgromadzenia w Afryce do pierwszej wojny światowej.

1. Sierra Leone (1858-1859)

Podczas gdy o. Marion-Brésillac odwiedzał różne diecezje w całej Francji, utrzymywał także kontakty z Sacra Congregatio de Propaganda Fide. Pilnie zabiegał o to, aby kongregacja powierzyła zgromadzeniu misję w Afryce. Było to warunkiem otrzymania uznania prawnego i trwałej pomocy materialnej ze strony Dzieła Rozkrzewiania Wiary, które miało swoją siedzibę w Paryżu i Lyonie. W Rzymie pisał o wielkich postępach swojego dzieła we Francji i prosił o jak najszybsze podjęcie decyzji w sprawie terytorium misyjnego.

Założyciel proponował przejęcie misji w Dahomeju, dlatego pogłębiał swoją wiedzę na temat tego kraju⁷⁰. Jednak Rzym był mniej entuzjastyczny. Traktował zaproszenie króla Gezo⁷¹ dla ojca Brésillac jako zaproszenie czysto polityczne. Kongregacja 12 września 1857 roku informowała, że obecnie nie ma możliwości, aby ustanowić misję w Dahomeju⁷². Tymczasem dla SMA

⁷⁰ O Dahomeju pisano: „Stan tego kraju można przedstawić w kilku słowach. Szatan posiada tu wszechwładzę, o cywilizacji jakiegokolwiek nie ma mowy, w kulcie straszliwym bóstw nie świeci żaden promień prawdy. Wężę, piorun, szkaradne zwierzęta, jak również wyciosane bałwany są dla Dahomejów bogami. Ceremonie religijną stanowi ofiara z ludzi. Krew płynąć musi, aby żniwa się udały”, *Lyońskie Stowarzyszenie Misji*, EzA 4(1896) 10, s. 86.

⁷¹ Za panowania Gezo (1818-1858), wskutek wprowadzenia przez Europejczyków zakazu handlu niewolnikami, zmianom uległy podstawy gospodarki Dahomeju: niewolnicy zostali zatrudnieni na plantacjach władcy, a głównym produktem eksportowym stał się olej palmowy, co spowodowało zmniejszenie znaczenia handlu i ekonomiczny upadek państwa.

⁷² Kongregacja negocjowała również z ojcami Ducha Świętego przejęcie misji w Dahomeju, jednak ci z braku ludzi i niezdrowego klimatu odrzucili pracę w Dahomeju. Biskup Kobès ze Zgromadzenia Ducha Świętego przekonał jednak o. Brésillac do pracy na terenie Sierra Leone, w kraju mniej niebezpiecznym, skąd dochodziło naglące wołanie o księży. Decyzja rzymska była spowodowana zwłaszcza informacjami, że Dahomej jest zbyt niebezpieczny. W Sierra Leone sytuacja była lepsza i trzeba było wysłać misjonarzy katolickich, aby równoważyli masową obecność protestantów. Jednak Mons. de Brésillac, już ekspert w sprawach Indii, mówił jasno, że i na tym terytorium znajdzie również wszystkie nieszczęścia kolonii europejskich, a szczególnie angielskich. Por. J. BAUR, *2000 Years of Christianity in Africa: An African History, 62-1992*, Nairobi 1994, s. 141.

nadeszła oferta z Sierra Leone, która obejmowała przejęcie misji na obszernym terytorium obecnej Liberii i Sierra Leone.

O. Melchior de Marion-Brésillac zgodził się na nową misję, zadowolony, że otrzymał w końcu miejsce pracy misyjnej, ale rozczarowany faktem, że musi zamienić dziewiczą ziemię dzikich ludów na kolonię ograbioną już przez Europejczyków. Dla założyciela była to gorzka niespodzianka, która nie korespondowała z jego pragnieniami i nabytą wiedzą. Dahomej był uważany za miejsce dzikie i dotąd lekceważone, ale dzięki temu dla założyciela było to miejsce umiłowane do założenia misji. Jednak o. Brésillac kochał posłuszeństwo. Życzenia Stolicy Apostolskiej były dla niego rozkazami i chciał, aby nowa wspólnota rozpoczęła swoją drogę w Afryce od aktu posłuszeństwa. De Marion-Brésillac wyjechał do Sierra Leone jako wikariusz apostolski, jednak jego misja zakończyła się tragicznie w ciągu sześciu tygodni.

2. Misja zgromadzenia w Dahomeju (1861)

Za jego następcy, ojca Planque, pierwszą misją zgromadzenia został Dahomej. Wikariat apostolski Dahomeju ustanowiono 28 sierpnia 1860 roku i powierzono zgromadzeniu misjonarzy z Lyonu cały obszar rozciągający się od rzeki Wolty do ujścia rzeki Niger. Trzecia międzynarodowa grupa misjonarzy z Lyonu udała się w 1861 roku do Quidah na wybrzeżu Dahomeju, gdzie w kwietniu tego roku otwarto pierwszą stację misyjną⁷³, na której osiedli: Francuz o. Edde, Hiszpan o. Fernández i Włoch o. Borghero. Pierwszy z nich zmarł w Freetown (Sierra Leone) w czasie podróży i został pochowany w grobie obok założyciela. Drugi z nich zmarł po dwóch latach z powodu klimatu. Natomiast o. Borghero odwiedził króla Dahomeju Glélé oraz przebadał wybrzeże Dahomeju, Togo i Nigerii, podczas gdy misjonarze, którzy przybyli dla wzmocnienia z Lyonu, tworzyli w Quidah przychodnię lekarską i szkołę⁷⁴.

Pierwsze trudności misji SMA w Dahomeju polegały przede wszystkim na trudnościach w dostosowaniu się do Afryki (*vita communis, maxima poenitentia*) i w zмирzaniu się z problemami społeczności afrykańskiej.

⁷³ Początki Dahomeju sięgają przełomu XVI i XVII w. Państwo to rozwinęło się z państwa Abomej (nazwa dawniej używana dla określenia całości Dahomeju), którego dynastia według tradycji pochodziła z Allady. Pod koniec XVI w. Holendrzy nawiązali z Dahomejem stosunki handlowe, dzięki czemu państwo to stało się głównym partnerem Europejczyków nad zatoką Benin. W drugiej połowie XVII w. Dahomej stał się ważną siłą w zachodniej części Wybrzeża Niewolniczego. W drugiej połowie XVII w. na wybrzeżu pojawił się konkurent Allady w postaci państwa Ouidah (Wida lub Fida), a w głębi lądu powstał Dahomej. Położenie geograficzne Dahomeju sprzyjało kontroli handlu, z którego państwo czerpało dochody. Dahomej, w przeciwieństwie do Beninu, czynił z handlu niewolnikami wręcz podstawę egzystencji państwa. Od połowy XIX w. Dahomej znalazł się w strefie francuskiej ekspansji kolonialnej (traktat z 1890 r. oddawał pod protektorat Francji części Dahomeju: Porto-Novo i Cotonou). Ostatni władca Dahomeju, Behanzin, próbował bezskutecznie przeciwstawić się dalszej penetracji; ekspedycja wojskowa płk. A. Dodda przekształciła kraj w 1894 r. we francuską kolonię.

⁷⁴ N. DOUAU, *Società delle Missioni Africane*, art. cyt., kol. 1653.

Przybyli misjonarze byli Francuzami i Hiszpanami. Pochodzili z różnych stron i nie odbyli solidnego przygotowania. Różne było też podejście do sposobu pracy misyjnej wśród misjonarzy. Borghero uważał, że należy zacząć od dzieci; Fernández chciał poświęcić się nauce języka lokalnego. Przeważała wizja Borghero i w ten sposób rosła z czasem liczba szkół. W lutym 1863 roku czterech nowych misjonarzy SMA przybyło do Dahomeju: o. Fialon (profesor z Lyonu), o. Sarra z Portoryko, który pojechał później do Europy z dwunastoma afrykańskimi sierotami, by mogły się kształcić w Hiszpanii; o. Verdelet i M. Brossard, jeszcze niewyświęcony. O. Brossard był niezadowolony i wrócił z sierotami do Europy.

W 1865 roku Borghero wpadł w depresję i mówiło się o opuszczeniu misji⁷⁵. W kwietniu w raporcie z misji znajdujemy informację o śmierci dwóch misjonarzy, M. Noche i B. Bébina, którzy stali się ofiarami udaru słonecznego. W sumie misja Dahomeju liczyła dziewięciu misjonarzy, dwie szkoły z 200 uczniami, dwie apteki⁷⁶. Warunki pracy były trudne, co wymagało wymiany misjonarzy co trzy – cztery lata. O. Borghero narzekał na stan zdrowia. Oprócz tego twierdził, że nie jest w porządku, aby on jako Włoch był przełożonym wśród Francuzów. Borghero był po prostu wypalony i proponował opuszczenie misji w Dahomeju. Jego zdania nie podzielał o. Planque, zwracając się do prefekta Kongregacji Rozkrzewiania Wiary o przydzielenie w Afryce innej misji dla dobra rozwoju zgromadzenia. Przełożony generalny miał problemy z o. Borghero, który – jak twierdził – swoim językiem jest w stanie zniszczyć misję i zgromadzenie⁷⁷.

Kard. Massaja wskazywał na możliwość przyjęcia misji na wyspie Sokorze, w grę wchodziły także inne tereny, jak np. Maroko, o znacznie łagodniejszym klimacie. Sacra Congregatio de Propaganda Fide przyjęła ostatecznie w maju 1867 roku jego rezygnację z funkcji przełożonego. Borghero nie był w stanie podjąć już pracy misyjnej. Przez resztę życia pracował we Włoszech jako kapelan, będąc eremitą. Jednak trzeba uznać go za założyciela misji w Afryce Zachodniej – także w sensie twórcy metody misyjnej⁷⁸.

Po odjeździe o. Borghero sytuacja w Dahomeju niespodziewanie się pogorszyła. Kapłani wudu odnieśli tam sukces, przekonując ludzi,

⁷⁵ J. TODD, *African Mission*, dz. cyt., s.

⁷⁶ *Raport o Wikariacie Apostolskim Dahomeju do Rady Centralnej Dzieła Rozkrzewiania Wiary*, Lyon 19 IV 1865, AMA.

⁷⁷ *List o. Planque do Prefekta SCPF*, Lyon 30 XII 1965, s. 119-122, AMA. O. Borghero od swojego przyjazdu na misję i bez powodu niszczył zasadę życia wspólnego, które dla założyciela było fundamentem. Jako przełożony misyjny podważał także władzę przełożonego generalnego nad misjonarzami w Afryce, mieszając jednostronnie zarząd zgromadzenia z jurysdykcją kościelną. Wielokrotnie o. Planque usiłował mu tę sprawę wyjaśnić, ale bez rezultatów. Borghero miał zostać biskupem, jednak nominację odwołano. Kongregacja Rozkrzewiania Wiary przyjęła 8 IV 1867 r. dymisję Borghero, a nowym prowikariuszem apostolskim został o. Planque. Por. *Raport A. Planque...*, dok. cyt., s. 150-161.

⁷⁸ J. TODD, *African Mission*, dz. cyt., s. 64.

że misjonarze są przyczyną nadzwyczaj długiej suszy i wobec grózb tłumu ojcowie musieli udać się w 1871 roku do Porto-Novo. Misja Quidah opustoszała na trzynaście lat, podczas gdy Porto-Novo powoli rozwinęło się w nowe ważne centrum. Jego sytuacja polepszyła się, kiedy przyjechały tam w 1878 roku siostry NMP Królowej Apostołów. Ustanowiona w 1883 roku prefektura apostolska Dahomeju liczyła w 1896 roku szesnastu księży i czternastu zakonników oraz posiadała dziesięć szkół, pięć szpitali-przychodni oraz dwie fermy⁷⁹. W 1893 roku oddziały francuskie zdobyły rezydencję królewską w Abomey i natychmiast ewangelizacja społeczeństwa plemiennego stała się możliwa, jakkolwiek nie była wcale popierana przez administrację kolonialną. Wudu, tradycyjna religia plemion Fon, pozostała jednak nienaruszona i chrześcijaństwo rozwinęło się raczej w miastach niż w wioskach.

Wielkim apostołem Dahomeju był jego pierwszy biskup, Francis Steinmetz, który służył krajowi przez pełne sześćdziesiąt lat, czyli od 1892 do 1954 roku. Podczas jego posługi biskupiej (1901-1930) położono grunt pod Kościół w tym kraju. W 1913 roku rozpoczęto przygotowanie kapłanów w Quidah, a w 1928 roku został wyświęcony pierwszy ksiądz Moulero. W 1930 roku zbudowano nowoczesne seminarium regionalne St. Gall, które stało się najbardziej kwitnącym seminarium między Senegalem a Nigrem. Powołania do sióstr zakonnych szły równolegle z powołaniami do kapłaństwa, choć nie były liczne⁸⁰.

3. Nigeria (1868)

W Nigerii prowadziły działalność dwie francuskie misje katolickie⁸¹. Byli to księża misjonarze z Lyonu, którzy pracowali głównie wśród ludów Joruba w zachodniej Nigerii i Igbos w zachodnim Igbolandzie⁸². Natomiast przedstawiciele drugiej misji, misjonarze Ducha Świętego, pracowali w południowej Nigerii. Jedni i drudzy zacięcie rywalizowali w nawracaniu

⁷⁹ *Notatki o. A. Planque na temat różnych misji SMA*, Lyon 6 II 1896, AP-f16892 (573-577)A 1896, t. 96, s. 574, AMA.

⁸⁰ Por. J. BAUR, *2000 Years of Christianity in Africa...*, dz. cyt., s. 145. W 1921 r. zostało kanonicznie ustanowione miejscowe Zgromadzenie Petites Servantes des Pauvres de Cotonou, lecz kształcenie kapłanów i kapłanek wudu również postępowało. Silne środowisko tradycyjnych religii nadało Kościołowi w Dahomeju specyficzny charakter.

⁸¹ W okresie wyścigu o Afrykę największą konkurentką Francji była Anglia. Katolicy francuscy współpracowali ze swoim rządem, by móc triumfować także poza granicami terytoriów, które zajęli. W trakcie konferencji berlińskiej brytyjskie pretensje do Nigerii znalazły poparcie w Europie. Francuzi pozwalali Anglikom na sprawowanie władzy w tym kraju, ale od razu podjęli działania ograniczające protestancką ekspansję. Niektórzy misjonarze z Francji, stacjonujący w kluczowych krajach kolonizacji francuskiej w Afryce: Senegalu, Dahomeju i Gabonie, zostali wysłani do rywalizacji z ich odpowiednikami protestanckimi, celem zaprowadzenia w kraju katolicyzmu.

⁸² Ibo, lud afrykański mieszkający we wschodniej Nigerii (ok. 22 mln w 1991). Por. E.E. OKAFOR, *Francophone Catholic Achievements in Igboland, 1883-1905*, *History in Africa* 32(2005), s. 307-319.

afrykańskich dusz z misjonarzami protestanckimi Kościelnego Towarzystwa Misyjnego dla Afryki i Wschodu (Church Mission Society – CMS), założonego w 1799 roku przez ewangelickie skrzydło Kościoła anglikańskiego. Było to najbardziej wpływowe towarzystwo w koloniach brytyjskich. W 1864 roku misjonarze z Lyonu otworzyli misję w Porto-Novo, a w 1868 roku w Lagos⁸³. Widzialnym znakiem powodzenia misji w Lagos było wzniesienie szacownej katedry, dokończonej w 1881 roku, chociaż jej inicjator, o. J.B. Chausse, musiał czekać ponad dziesięć lat, zanim został jej biskupem. Mimo że na nigeryjskim terytorium misji Dahomeju ustanowiono w 1883 roku wikariat apostolski Beninu, to Mons. Chausse był pierwszym biskupem Stowarzyszenia Misji Afrykańskich po ojcu de Marion-Brésillac. O. Chausse widział rozwój swojej misji głównie wzdłuż Nigru. Kościół katolicki Joruba był zagrożony z trzech stron: przez religie tradycyjne, islam i protestantyzm. Z trudem mógł urosnąć do rozmiarów dużego drzewa. Ławki katedry w Lagos były przez wiele lat wypełniane licznej przez imigrantów Igbo niż przez Joruba⁸⁴. Oprócz Lagosu najważniejsze fundacje misyjne mieściły się w Lokajo (1884), Abeokuta (1890) oraz w Ibadanie (1895). Misja Abeokuta była popularna przede wszystkim jako centrum medyczne, natomiast w Ibadanie założono w 1905 roku seminarium, które wydało w 1929 roku pierwszych księży Joruba.

4. Egipt (1877)

W 1876 roku, w trakcie pobytu w Rzymie, ks. Planque otrzymał propozycję otwarcia misji w Egipcie. Co prawda, ojcowie franciszkanie byli tam już obecni od wieków, ale zważywszy na ogromny obszar ewangelizacyjny (Egipt, Arabia, Sudan), potrzebowali pomocy innych zgromadzeń. Trzynastego listopada 1877 roku pierwsi misjonarze SMA, księża Duret i Galen, przybyli do Egiptu. Osiedlili się w Zagazig, gdzie było 375 katolików. Rok później doszło do założenia misji w Tanta, gdzie było 100 katolików łańskich i 300 prawosławnych. W 1881 przybyły siostry NMP Królowej Apostołów. W 1886 roku utworzono prefekturę Deltę Nilu, którą w 1909 roku podniesiono do rangi wikariatu apostolskiego⁸⁵. Prefektem został o. Augustyn Duret,

⁸³ Tymczasem Planque dla misjonarzy, którzy nie mogli znieść klimatu tropikalnego, przeznaczył misje w Algierii (1871-1874), na Przylądku Dobrej Nadziei w Afryce Południowej (1873-1882) i w Egipcie (1877).

⁸⁴ W Lagos misjonarze rozwinęli w ciągu 10 lat farmę, w której znajdowało się 10 tys. drzew kokosowych, 60 cieląt i wielka plantacja kasawy. Wykształcenie zawodowe otrzymywało 167 uczniów. Siostry zajmowały się dziewczętami wykupionymi z niewoli. Por. J. TODD, *African Mission*, dz. cyt., s. 101.

⁸⁵ Por. K. PARYŁA, *Ks. Augustin Planque...*, art. cyt. W 1879 r. do Egiptu wrócili jezuita z poleceniem rozwoju edukacji. Ojcowie z Lyonu narzekali na ograniczone środki w porównaniu z protestantami. Z misji egipskiej wywodzili się dwaj dalsi przełożeni generalni: o. Chabert (1919-1933) i o. Slattery (1937-1947). Misjonarze w swoim podejściu podkreślali, że chrześcijaństwo jest prawdziwą religią Egiptu (historyczna natura rytu koptyjskiego). Por.

z siedzibą w Heliopolis. Pozostał tam do 1914 roku, aż do wyboru na generała zgromadzenia. Misjonarze odnotowali duże zainteresowanie językiem francuskim. W misjach Tanta, Zagazig i Zifta misjonarze prowadzili szkoły dla chłopców i dziewcząt oraz przychodnie lekarskie. Kongregacja Rozkrzewiania Wiary była pełna uznania dla ich pracy apostołskiej. Celem działalności SMA był ewangelizacja muzułmanów i popieranie jedności wśród prawosławnych. Prawo wojskowe (aby uniknąć poboru do wojska) zmusiło zgromadzenie do wysłania części kleryków z Francji do Choubrah w Egipcie, gdzie mieszkało 1200 katolików łacińskich. Jednak podział seminarium na dwie sekcje (Lyon – 85 alumnów, Choubrah – 30 alumnów) był dużym obciążeniem ze względu na potrzebę utrzymania dwóch domów i podwójnego personelu⁸⁶.

5. Złote Wybrzeże (1880)

W międzyczasie ks. Planque wystąpił również z prośbą do Stolicy Apostolskiej o powierzenie SMA misji na Złotym Wybrzeżu. Jednak wspomnienia tragedii z Sierra Leone przeszkadzały początkowo w akceptacji tego projektu przez Rzym. Dopiero relacja jednego z księży pracującego w Dahomeju, który udał się na miejsce, by zbadać sytuację, skłoniła Stolicę Apostolską do utworzenia 28 września 1879 roku prefektury apostołskiej Złotego Wybrzeża (włącznie z Wybrzeżem Kości Słoniowej)⁸⁷. Osiemnastego maja 1880 roku ojcowie Moreau i Murat założyli misję w Elmina, na Złotym Wybrzeżu (Ghana)⁸⁸. Wkrótce, tego samego roku, po trzech miesiącach zmarł o. Eugene Murat, ale przybycie nowych misjonarzy pozwoliło na postępy w pracy apostołskiej. O. Planque zanotował: „Mamy dziewiętnaście szkół, licząc te utrzymywane przez katechetów w wioskach, gdzie nie ma misjonarzy”⁸⁹. Został o. Auguste Moreau (1847-1886)⁹⁰ ze swoim

J. TODD, *African Mission*, dz. cyt., s. 95-96.; C.P. GROVES, *The Planting of Christianity in Africa*, t. 3: *1878-1914*, London 1955, s. 166.

⁸⁶ *Notatki o. A. Planque na temat różnych misji SMA*, dok. cyt., s. 575-576.

⁸⁷ J. TODD, *African Mission*, dz. cyt., s. 102-103.

⁸⁸ Katolik sir James Marshall, sędzia najwyższy na Złotym Wybrzeżu i w Lagos, zachęcił zgromadzenie, aby postarało się o pozwolenie Rzymu na otwarcie misji. Anglicy osiedlili się tu w 1821 r. Złote Wybrzeże i Wybrzeże Kości Słoniowej było do 1879 r. pod jurysdykcją misjonarzy Ducha Świętego. O. Schwindenhammer wysłał w 1878 r. na inspekcję o. Louisa Sommengingera, który wybrał ośmiodniową marszrutę również do Kumasi. Wynikiem sprawozdania była wielkoduszność osiadłych tu misjonarzy, którzy odstąpili terytorium Stowarzyszeniu Misji z Lyonu, ponieważ SMA będzie mogło łatwiej ewangelizować te ziemie ze swoich baz z Dahomeju i Nigerii.

⁸⁹ *Notatki o. A. Planque na temat różnych misji SMA*, dok. cyt., s. 575. Warto odnotować, że w rządzie ghańskim w 1859 r. wśród 11 ministrów znajdowało się 4 katolików.

⁹⁰ Auguste Moreau urodził się w Combres, w diecezji Lyonu. Najpierw studiował w seminarium diecezjalnym, a w 1869 roku wstąpił do SMA w Lyonie, gdzie w następnym roku złożył przysięgę. W wyniku rewolucyjnych wydarzeń Komuny Paryskiej seminarium w Lyonie zostało zamknięte. Dwunastu alumnów zostało wysłanych z Lyonu do seminarium św. Józefa Mill Hill w Anglii, gdzie zostali przyjęci przez o. Vaughana. Moreau został wyświęcony w Anglii

pomocnikiem, chłopcem z ludu Fante, który uciekł z niewoli Ashanti i był wykształcony przez Jamesa Marshalla. Był pierwszym katolikiem z Ghany w czasach nowożytnych i długoletnim nauczycielem w Elmina. O. Moreau odwiedził w 1882 roku Kumasi i został przyjęty z wielką gościnnością u Ashanti, jednak z otwarciem stacji trzeba było poczekać do 1908 roku⁹¹. O. Moreau opanował miejscowy język, stworzył też pierwszą katolicką literaturę w języku fante: lekcjonarz, hymnał i katechizm. Studium języka stanowiło klucz do poznania umysłu afrykańskiego. Moreau na bazie doświadczenia pisał: „Lepiej zostawić stację misyjną na dwa lata i dać misjonarzowi rzeczywiście czas na studiowanie języka miejscowego, niż potępić go za to, że przez całe swoje życie był miernym misjonarzem”⁹². W następnym, 1883 roku, 13 stycznia o. Moreau udzielił w Elmina pierwszego chrztu młodzieńcowi, który był skazany na śmierć za morderstwo. Chłopiec prosił o chrzest, a żałując za grzechy, wyznał: „teraz mogę umrzeć”, i powiedział, że nie jest winny morderstwa⁹³.

Podobnie jak Lagos Elmina miała długą historię, związaną z kopalniami złota (już w 1864 r. byli tam Portugalczycy). Misjonarzom Ducha Świętego ewangelizacja się tu nie powiodła. O. Planque przekonywał, że SMA potrzebuje czegoś w rodzaju sanatorium dla misjonarzy na terytorium o zdrowszym klimacie. Misja w Dahomeju zabrała życie dwudziestu misjonarzom w ciągu dwunastu lat. Drugiego października 1895 roku, na zaproszenie gubernatora francuskiego Wybrzeża Kości Słoniowej, kapitana Bingera, który był protestantem, o. Hamard otworzył szkołę w Bassam⁹⁴. Po dwudziestu latach ewangelizacji Złote Wybrzeże stało się grobem dla dwudziestu siedmiu misjonarzy i ośmiu siostr zakonnych. Pod koniec kwietnia 1899 roku wybuchła epidemia żółtej febry, która dokonała spustoszenia wśród pracujących tam misjonarzy. W ciągu dwunastu dni zmarł prefekt apostolski, czterech księży i jedna siostra zakonna. W ciągu następnych lat przybywali nowi misjonarze, ale żółta febra wciąż zbierała swoje żniwo. W ciągu trzech lat (1899-1902)

(11 VIII 1871). Najpierw z Nicei został wysłany do Aumale w Algierii na prośbę arcybiskupa Lavigerie. Potem w 1874 r. z o. Muratem udali się na wyspę św. Heleny, która była częścią misji Przylądka Centralnego w Afryce Południowej. W 1880 r. został pierwszym przełożonym misji Złotego Wybrzeża i prawdziwym pionierem tej misji. Odwiedzał lokalne władze, pieszo pokonywał duże odległości (Kumasi, Accra, Axim), sporządził plany budowy kościoła i domu misyjnego, robił meble dla szkoły, uczył angielskiego i tłumaczył na język fanti, Uczył w szkole, udzielał katechez katechumenom, uczył pieśni religijnych. Był duszpasterzem. Wymowny i emocjonalny, co nie zawsze ułatwiało relacje ze współbraćmi i przełożonymi, ale pozostał wierny aż do końca. Zmarł 21 III 1886 r., w czasie podróży, między Axim a Grand-Bassam, w wieku zaledwie 39 lat. Por. J. TODD, *African Mission*, dz. cyt., s. 103-111.

⁹¹ J. BAUR, *2000 Years of Christianity in Africa...*, dz. cyt., s. 146.

⁹² Tamże, s. 147.

⁹³ J. TODD, *African Mission*, dz. cyt., s. 109-111.

⁹⁴ Dwaj pierwsi misjonarze SMA przybyli na jego zaproszenie 28 X 1895 r. i osiedlili się w Grand-Bassam. W 1899 r. działały już 4 misje SMA wśród 5 różnych plemion. Dzięki prowadzonym przez misjonarzy szkołom przybywało coraz więcej katechumenów.

zmarło piętnastu misjonarzy. Ci, którzy przeżyli, byli w większości chorzy. Nowy prefekt apostolski, ks. Hamard, przyczynił się do znacznego wzmocnienia istniejących już misji w kolonii. Niestety, pod wpływem polityki antyklerykalnej we Francji nowy rząd kolonialny zerwał konwencję edukacyjną zawartą z misjonarzami SMA w 1900 roku. Zamknięto siedem szkół prowadzonych przez misjonarzy. Ich ofiara nie poszła jednak na marne i 25 maja 1901 roku został utworzony wikariat apostolski Złotej Wybrzeża.

6. Górny Niger (1884)

W 1880 roku zaledwie kilku kupców angielskich i francuskich dotarło do wnętrza kontynentu wzdłuż rzeki Niger. W 1883 roku doszło do spotkania dyrektora Stowarzyszenia Kupców Francuskich w Nigrze z ojcem Planque w Paryżu. Dyrektor zaproponował mu wysłanie kilku misjonarzy do górnej Nigerii, gdzie znajdowało się już kilka misji protestanckich. Tego samego roku Planque wysłał dwóch misjonarzy z Beninu z zadaniem zbadania tego terytorium. Okazało się, że mimo oporu kilku plemion islam był tam już silnie zakorzeniony. Drugiego maja 1884 roku kongregacja watykańska ustanowiła prefekturę apostolską Górnego Nigru, stawiając na jej czele najpierw o. Jules'a Poiriera, a potem o. Carla Zappę, który dał jej silny impuls i znakomitą organizację. O. Zappa⁹⁵, jako człowiek inteligentny, gorliwy i pełen zapału, budował kościoły, stacje misyjne, szkoły i szpitale. Bardzo uważnie śledził lokalną rzeczywistość kulturową. Nauczał w języku lokalnym, tłumaczył katechizm, Ewangelie, teksty liturgiczne i był autorem słownika francusko-ibo. Wysyłał obszerne relacje na temat zwyczajów lokalnych do periodyków misyjnych zgromadzenia i Kongregacji Rozkrzewiania Wiary. Zorganizował pierwsze stopnie katechumenatu i pierwsze centra formacji katechetów, których uważał za nieodzownych współpracowników ewangelizacji. Przekonany o konieczności wychowania miejscowego kleru, zgodnie z synodem Asaba ze stycznia 1908 roku czynił wszystko, aby zgromadzić młodzieńców, którzy pragnęliby zostać księżmi. To z tego kręgu wyszedł pierwszy rodzimy kapłan, Paul Emecete, wyświęcony w 1920 roku przez następcę Zappy, biskupa Brodericka. Praca misjonarzy nie była łatwa, spotkali się z bardzo nieprzychylnym nastawieniem muzułmanów. Misjonarzy nie omijały również tornada, pożary, ataki na misje i walki polityczne. Dopiero pacyfikacja tych

⁹⁵ Carlo Zappa urodził się w Mediolanie, w rodzinie robotniczej, 23 XII 1861 r. Był czwartym z piętki dzieci Dominika i Teresy z d. Fontana. Jedna z jego dwóch siostr wstąpiła do sióstr NDA (OLA). W 1879 roku Karol wstąpił do seminarium SMA w Lyonie, a w 1884 przyjął święcenia. W czasie lat formacji był nauczycielem w niższym seminarium w Clermont-Ferrand i profesorem filozofii w seminarium wyższym (1883-1885). Jego czarujący i otwarty duch pozwolił mu nabyć w czasie formacji szeroką wiedzę naukową w zakresie geografii i astronomii. Pracę naukową kontynuował również w Afryce, kreśląc mapy i wyznaczając bieg niektórych rzek. Przeznaczony do pracy w Nigrze (1885) został mianowany w 1896 roku prefektem apostolskim Górnego Nigru. Zmarł w Asaba 30 I 1917 r. Por. J. TODD, *African Mission*, dz. cyt., s. 120-131; P. GANTLY, *Mission to West Africa...*, t. 2, dz. cyt., s. 235n.

obszarów przez Anglików w latach 1898-1905 sprawiła, że praca ewangelizacyjna mogła rozwijać się bez większych trudności.

Misjonarze z Lyonu podjęli pracę wśród ludu Igbo po zachodniej stronie Nigru, natomiast misjonarze Ducha Świętego – po wschodniej. Ci pierwsi ograniczyli swoją pracę misyjną do terenów zdominowanych przez ludy mówiące językiem joruba: kolonii Lagos, Egbalandu, Ijebu Ode, Iban, Oyo i Oshogbo. Niektórzy z nich: o. Pierre Piolat (zm. 1886), o. Filip Fiorentini, o. Jules Poirier i o. Carlo Zappa, założyli misje w Lokajo w 1884 jako bazę do ewangelizowania muzułmanów centralnej i północnej Nigerii. Mała liczba księży SMA pod kierownictwem Zappy przeszła i pracowała w obszarze Asaba w zachodnim Igbolandzie. Ich liczba szybko wzrosła, lecz po kilku latach 180 misjonarzy zmarło, nie osiągnąwszy wieku trzydziestu lat.

IL RIASSUNTO

Lo sviluppo della Società delle Missioni Africane (1856-1914)

L'8 dicembre 1856 mons. De Brésillac fonda la Società delle Missioni Africane (SMA) a Lione. La Santa Sede affida alla SMA la missione della Sierra Leone e Mons. de Brésillac viene nominato Vicario Apostolico. Entro un mese (giugno 1859) muoiono padri Riocreux, Bresson, Reymond e fratello Monnoyeur. Anche mons. de Brésillac muore il 25 giugno, all'età di 46 anni. Il sacrificio dei primi missionari della SMA e del loro fondatore non è stato inutile. A Lione p. Agostino Planque raccoglie l'eredità di Mons. de Brésillac e aiuta l'istituto a crescere e ad organizzarsi per continuare la missione in Africa Occidentale. Riscattano degli schiavi, fondano delle scuole, aprono dei dispensari, iniziano fattorie modello e piantagioni. Fin dagli inizi chiamano attorno a sé e formano dei laici, scelti tra i primi convertiti, perché partecipino al lavoro d'evangelizzazione. Missionari SMA aprono nuove missioni.

thum. ks. Andrzej Miotk SVD

Słowa kluczowe / key words:

Stowarzyszenie Misji Afrykańskich, Melchior de Marion-Brésillac, historia misji
Society of African Missions, Melchior de Marion-Brésillac, history of missions

KS. HENRYK SZAREYKO

ROBERT SCHUMAN JEDEN Z «OJCÓW» ZJEDNOCZONEJ EUROPY

Robert Schuman (1886-1963) urodzony jako człowiek pogranicza francusko – niemieckiego, był wybitnym francuskim mężem stanu – długoletnim deputowanym do Zgromadzenia Narodowego z Lotaryngii, w okresie powojennej IV Republiki Francuskiej kilkakrotnie ministrem, głównie spraw zagranicznych, premierem w latach 1947-1948. Należał do czołowych działaczy partii chrześcijańsko-demokratycznych we Francji. Do najnowszej historii przeszedł jednak przede wszystkim jako jeden z głównych twórców zjednoczonej Europy. Przygotował i ogłosił 9 maja 1950 r. tzw. *Plan Schumana*, który stał się kluczową datą w procesie jedności europejskiej, a został urzeczywistniony przez powstanie Europejskiej Wspólnoty Węgla i Stali – pierwszej międzypaństwowej organizacji na drodze do pełnej integracji europejskiej. Konsekwentny orędownik federacyjnej wizji ogólnoeuropejskiej, a jednocześnie wielki obrońca chrześcijańskich korzeni zjednoczonej Europy. Propagator idei zbliżenia i pojednania francusko-niemieckiego. Pierwszy przewodniczący Parlamentu Europejskiego. Przez całe życie głęboko wierzący i praktykujący katolik, pełen ducha kultury, a nawet mistyki chrześcijańskiej. Dawał świadectwo wierności religijnym wartościom w powiązaniu z wielkim zaangażowaniem w działalność polityczną na arenie międzynarodowej. Zmarł w opinii świętości. W 1990 roku rozpoczął się jego proces beatyfikacyjny.

I. SYLWETKA DUCHOWA

Ten wybitny, europejski mąż stanu, który przeszedł do najnowszej historii z zaszczytnym mianem Ojca Europy, urodził się 29 czerwca 1886 r. w niewielkiej miejscowości Clausem, położonej w dolinie Alzette, niedaleko centrum Luk-

semburga. Z tym miastem-państwem, ale także z Lotarynią, związani byli jego rodzice. Był ich jedynym dzieckiem, wychowanym przez matkę Eugenię, młodszą od męża o 27 lat, w atmosferze głęboko katolickiej. Podstawę utrzymania rodziny Schumanów stanowiły dochody z rodzinnego gospodarstwa rolnego w pobliskim lotaryndzkim Evrange. Robert od wczesnego dzieciństwa przejawiał zamiłowanie do książek i to głównie religijnych, zaszczerpione mu przez matkę. Do jego lektur należały dzieła wielkich świętych: Tomasza z Akwinu, Jana od Krzyża i Alojzego Gonzagi. W wieku 17 lat, jako jeden z prymusów, ukończył gimnazjum „Athenaum” w Luksemburgu. Był już wówczas ukształtowanym „człowiekiem pogranicza”. W szkole, podobnie jak w domu, mówił Mozelo-frankońskim językiem luksemburczyków, zwanym „letzebuergesch”. Posługiwał się nim do końca życia, nazywając go językiem ojczystym, chociaż przyswojony w szkole język francuski, określał jako swój język narodowy. Z gimnazjum wyniósł też doskonałą znajomość języka niemieckiego. W 1900 r. stracił ojca.

Przez 1903 r. Robert Schuman uczył się w cesarskim gimnazjum w Metz zdając tam egzamin maturalny. W maju 1904 r. rozpoczął studia prawnicze w Bonn, które kontynuował następnie w Monachium i w Berlinie, a ukończył w Strasburgu. W 1909 r. odbył wraz z matką pielgrzymkę do Rzymu, z okazji beatyfikacji Joanny d’Arc. Dnia 26 lutego 1910 r. uzyskał tytuł doktora praw, a w 1912 r. wstąpił do lotaryndzkiej Izby Adwokackiej i otworzył w Metz kancelarię adwokacką.

II. ZAANGAŻOWANIE SPOŁECZNE

Już w Bonn wstąpił do katolickiej korporacji studenckiej „Unitas-Salia”, której członkiem pozostał aż do śmierci w 1963 r. Zdecydowało o tym wielkie zaangażowanie „Unitas” w ruch liturgiczny, a także dewiza organizacji: „In necessariis unitas, in dubio libertas, in omnibus caritas”. Społecznie stowarzyszenie pozostawało zbliżone do niemieckiej partii Centrum. Schuman w tym czasie zaczął zwracać na siebie uwagę swoim zaangażowaniem społecznym oraz żywą religijnością maryjną i eucharystyczną. W grudniu 1912 r. uczestniczył w Kręgu Liturgicznym w słynnym opactwie benedyktyńskim w Maria Laach. Rok później zostaje przewodniczącym katolickich organizacji młodzieżowych w diecezji Metz. Charakteryzowało go też w tym okresie studenckim szerokie zainteresowanie innymi dziedzinami naukowymi, takimi jak teologia i ekonomia polityczna.

Po tragicznej śmierci, 30 sierpnia 1911 r., zaledwie 47-letniej matki, przynębiony Schuman zastanawiał się czy nie wstąpić do stanu duchownego. Ostatecznie posłuchał rady swego przyjaciela Henri Eschbacha, który napisał mu: „W naszym społeczeństwie pilną koniecznością staje się apostolat świeckich. Nie potrafię wyobrazić sobie lepszego apostoła od Ciebie. Pozostaniesz w stanie świeckim. W ten sposób skuteczniej będziesz mógł szerzyć dobro, a to przecież jest Twoją jedyną troską. Mam wrażenie, że święci przyszłych czasów

będą świętymi w cywilnym garniturze”¹. W rezultacie Robert Schuman staje się coraz bardziej znaną postacią w katolickich środowiskach Lotaryngii, dzięki swemu ideowemu i organizacyjnemu zaangażowaniu.

W okresie I wojny światowej, uznany za niezdolnego do pełnienia służby frontowej, początkowo pracował w administracji wojskowej w twierdzy Metz, ale większość czasu wojennego spędził w lotaryńskiej miejscowości Boulay, zajmując się przede wszystkim opieką społeczną. Wspomni później, że to dzięki wojnie w sposób wyjątkowo bliski zetknął się z problemami prostego człowieka.

Bezpośrednio po zakończeniu wojny, w wyniku której tereny Alzacji i Lotaryngii powróciły do Francji, działania Roberta Schumana skoncentrowały się na wzmożonej działalności adwokackiej w Metz, na pracy wśród młodzieży w ramach „Stowarzyszenia Katolickiej Młodzieży Francuskiej” oraz na początkach aktywności ściśle politycznej.

III. POCZĄTKI ZAANGAŻOWANIA POLITYCZNEGO

Podczas pierwszych po I wojnie światowej wyborów komunalnych, wraz z kilkoma innymi zaprzyjaźnionymi działaczami katolickimi został wybrany do Rady Miejskiej Metz, gdzie zajął się sprawami szkolnictwa i reorganizacji administracji. Dnia 13 marca 1919 r. wstąpił do Unii Republikańsko-Lotaryńskiej (URL), która po przejściu programowej ewolucji stała się ostatecznie typową centrową partią ludową. Już 16 listopada 1919 r., po wyborach do Zgromadzenia Narodowego w Paryżu, został deputowanym. Zdobył drugie miejsce pod względem ilości głosów spośród ośmiu deputowanych z listy URL. 8 grudnia po raz pierwszy zasiadł w ławach Zgromadzenia Narodowego.

W swojej pracy parlamentarnej skupia się początkowo na reprezentowaniu interesów lotaryńdzkich na forum ogólnokrajowym, przy uchwalaniu ustaw dostosowawczych i przejściowych. Jest kolejno sekretarzem, wiceprzewodniczącym zaś od 1929 r. przewodniczącym Komisji do spraw Alzacji i Lotaryngii.

Już wówczas opowiadał się za takimi strukturami politycznymi, które później legną u fundamentów integracji europejskiej. Od strony ideowej była to zarysowująca się coraz wyraźniej chrześcijańsko-demokratyczna i personalistyczna wizja świata. Odwołując się do nauki społecznej Kościoła, stał na gruncie ograniczonego interwencjonizmu państwowego, opowiadając się jednak za silną pozycją stowarzyszeń i związków zawodowych. Wyrazem tego były jego ściśle kontakty zarówno z duchowieństwem katolickim, jak i górniczymi związkami zawodowymi Lotaryngii. Jeśli chodzi o przynależność partyjną, to konsekwentnie był związany z ugrupowaniami o profilu chrześcijańsko-demokratycznym, tak w okresie międzywojennym jak i po II wojnie światowej, kiedy to należał do bardzo silnej wówczas we Francji partii chrześcijańsko-demokratycznych republikańców (MRP).

¹ J. WALH, *Robert Schuman – Ojciec Europy*, Wyd. Wokół nas, Gliwice, brw., s. 10.

IV. DOŚWIADCZENIE DRUGIEJ WOJNY ŚWIATOWEJ

Pacyfistycznie nastawiony Schuman głęboko przeżył wybuch II wojny światowej. Pełen troski o los dotkniętych wojenną zawieruchą, zostaje w marcu 1940 r. podsekretarzem stanu do spraw uchodźców w rządzie Paula Reynauda. Gdy jednak władzę obejmuje kolaborujący z Niemcami marszałek F. Petain, podaje się do dymisji i wraca do Lotaryngii, swojej – jak mówi – małej ojczyzny, o której los przez całe życie był żywo zatroskany.

Dnia 14 września 1940 r. zostaje aresztowany przez hitlerowców i trafia do więzienia w Metz. Więzienie to od 13 kwietnia 1941 r. zostaje zamienione na areszt hotelowy w Neustadt, z możliwością podróżowania pod nadzorem policyjnym. Nazistowski gauleiter Lotaryngii, Berkel bezskutecznie zabiega o współpracę Schumana z Niemcami hitlerowskimi. 1 sierpnia 1942 r. Schuman ucieka z internowania w Neustadt. Pomocy i schronienia udzielają mu przyjaciele, członkowie francuskiego Ruchu Oporu, a także mnisi benedyktyńscy w swoich klasztorach. Między jesienią 1942 r., a wyzwoleniem spod okupacji niemieckiej w sierpniu 1944 r., dwanaście razy zmieniał miejsce swego pobytu. Już wtedy, w środku wojny i obcej okupacji, wobec swoich opiekunów, ku ich zdumieniu, snuł jak uważano niemalże utopijne wizje i plany integracji europejskiej w imię pokoju i postępu gospodarczego. Twierdził, że po wojnie będzie potrzebna przyjazna, francusko-niemiecka unia jako kamień węgielny zjednoczonej Europy, poprzez pojednanie dwóch dotąd zwaśnionych wielkich sąsiadów. We wrześniu 1944 r. współpracuje politycznie z gen. Jeannem de Littre de Tassigny w sprawach dotyczących Alzacji i Lotaryngii. Dnia 21 listopada 1944 r. po wojennej tułaczce wraca wreszcie do swojego domu w Metz. Jeszcze wcześniej, bo wiosną 1944 r., reprezentanci różnych europejskich grup Ruchu Oporu opracowali w konspiracji „Deklarację o europejskiej współpracy”. Później okazało się, że wśród autorów był i Robert Schuman, obok Konrada Adenauera i Alcide de Gasperiego.

V. PARLAMENTARNA DZIAŁALNOŚĆ POWOJENNA

Po wojennej przerwie, 21 października 1945 r. Schuman znowu został wybrany do francuskiego Zgromadzenia Narodowego, z ramienia Republikańskiego Ruchu Ludowego (MRP), partii o wyraźnie chadeckim obliczu. W parlamencie obejmuje funkcję przewodniczącego Komisji Finansów, wchodzi też do Komisji Konstytucyjnej. Następnie, 24 czerwca 1946 r., zostaje powołany w skład rządu Bidaulta na stanowisko ministra finansów, które zajmuje do 27 listopada tego roku. Ponownie obejmuje tę funkcję ministra finansów w rządzie Ramadiera i kolejny raz próbuje uzdrowić finanse publiczne Francji. IV Republika znajduje się w bardzo trudnej sytuacji społeczno-gospodarczej a także politycz-

nej. Dnia 24 listopada 1947 r. socjalistyczny prezydent Vincent Auriol mianuje chadeka Roberta Schumana premierem nowego rządu francuskiego. Parę dni później, 27 listopada wybuchają strajki generalne. Schuman na czele swego gabinetu podejmuje natychmiastowe, trafne i zdecydowane działania. Jeden z jego współpracowników w rządzie, Pierre Abelin stwierdził: „Sposób, w jaki w roku 1947 jako premier przezwyciężył niebezpieczny kryzys polityczny i społeczny, otworzył oczy tym wszystkim, którzy go wprawdzie szanowali, ale nie podziwiali”. Sam zaś premier Schuman powiedział dnia 18 kwietnia 1948 r.: „Nie ustąpiliśmy. Francja znowu się ustabilizowała. Cel, jakim było uratowanie Republiki, został osiągnięty bez przemocy. Nie została naruszona żadna z wolności demokratycznych”².

Jednak mimo niewątpliwych sukcesów – także na arenie europejskiej, jakim był z jednej strony brukselski układ o wzajemnej pomocy między Francją, Wielką Brytanią, a krajami Beneluksu z 17 marca 1948 r., a z drugiej strony powołaniem 16 kwietnia 1948 r. Organizacji Europejskiej Współpracy Gospodarczej – dnia 19 lipca 1948 r. gabinet Schumana upada, w konsekwencji daleko posuniętych podziałów politycznych w Zgromadzeniu Narodowym. Sam Schuman 26 lipca 1948 r. zostaje ministrem spraw zagranicznych w nowym rządzie Marie’a i pozostaje nim w ośmiu kolejnych rządach IV Republiki Francuskiej, aż do 8 stycznia 1953 r.

PLAN SCHUMANA

Znajdując się w centrum polityki międzynarodowej jako wieloletni szef francuskiej dyplomacji, Robert Schuman podjął długofalowe wysiłki o charakterze strategicznym, zarówno na rzecz pojednania i zbliżenia francusko-niemieckiego zwróconego ku przyszłości, jak również ściśle z tym związanego zjednoczenia powojennej Europy, przynajmniej w wymiarze ówczesnego powojennego świata³. Służyły temu wielorakie zabiegi dyplomatyczne i polityczne, często o charakterze dyskretnym i poufnym, głównie z europejskimi politykami chadeckimi, szczególnie z Konradem Adenauerem.

Powoli rozwijał się i dochodził do głosu, mimo wewnętrznej rozbieżności, europejski ruch zjednoczeniowy. Sygnatariusze wspomnianego paktu brukselskiego z 17 marca 1948 r. byli zdecydowani dążyć do coraz intensywniejszej współpracy na rzecz integracji europejskiej na płaszczyźnie politycznej, gospodarczej i kulturalnej. W tym celu w styczniu 1949 r. w Londynie Schuman przedstawił projekt statutu „unii europejskiej”. Ostatecznie zmodyfikowany statut Rady Europy został podpisany w Londynie 5 maja 1949 r.

² Tamże, s. 28.

³ J. RUSZKOWSKI I INNI, *Leksykon integracji europejskiej*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 371.

Powołano tym samym Radę Europy, której członkami-założycielami było 10 państw europejskich, wśród nich Francja. W jej imieniu podpis pod statutem złożył Robert Schuman. Rada Europy miała służyć idei jedności europejskiej przez rozwój współpracy między państwowej w dziedzinie politycznej, ekonomicznej i kulturalnej oraz ochrony praw człowieka i obywatela⁴. Dla Schumana Rada Europy nie była rozwiązaniem definitywnym, uważa bowiem ten luźny związek państw tylko za pewien etap do ściślejszego współdziałania w ponad narodowej wspólnoty europejskiej.

Niewątpliwie zwrotnym punktem całej działalności Roberta Schumana na rzecz wielkiego i długofalowego procesu integracji europejskiej, było przedstawienie 9 maja 1950 r. szerokiej opinii publicznej dokumentu opracowanego we współpracy z Jeanem Monnetem, proponującego sektorową metodę integracji europejskiej, który przeszedł do historii współczesnej Europy pod nazwą Planu Schumana. W tym historycznym oświadczeniu, nazywanym także deklaracją Schumana, od której się wszystko zaczęło co było praktyczną realizacją idei zjednoczonej Europy, Robert Schuman przedstawił w imieniu rządu francuskiego, propozycję koordynacji produkcji węgla i stali we Francji i Republice Federalnej Niemiec, z otwartą współpracą dla innych państwa europejskich⁵. Wspólna produkcja węgla i stali miała dać szybkie podstawy rozwoju gospodarczego państw zniszczonych w czasie drugiej wojny światowej, uniemożliwiając wykorzystanie przemysłu ciężkiego: wydobywczego i stalowego do wyścigu zbrojeń.

Ścisłe powiązania ekonomiczne Francji i Niemiec i osiągnięta jedność produkcyjna, sprawiłyby zdaniem Schumana, że nowa wojna między Francją i Niemcami byłaby nie do pomyślenia. Celem Planu Schumana było także podniesienie stopy życiowej obywateli, łatwiejszy eksport, pomoc krajom afrykańskim oraz utworzenie wspólnoty gospodarczej ze strony tych państw, które w przeszłości często walczyły ze sobą.

Deklaracja Schumana opierała się na trzech zasadach: 1) Europa powinna być budowana na gruncie praktycznych osiągnięć, które wykreują rzeczywistą integrację i solidarność; 2) dawna wrogość między Francją a Niemcami musi być wyeliminowana; 3) połączenie interesów gospodarczych powinno pomóc w poprawie poziomu życia ludności oraz ustanowieniu rzeczywistej wspólnoty europejskiej.

EUROPEJSKA WSPÓLNOTA WĘGLA I STALI

W krótkim czasie po ogłoszeniu Planu Schumana, okazało się, że gotowość podjęcia tej idei współpracy zgłosiły, obok Francji i Niemiec, także Włochy oraz kraje Beneluxu. Dnia 29 czerwca 1950 r., podczas zwołanej do Paryża konferencji pod przewodnictwem J. Monneta, rozpoczęły się międzyrządowe

⁴ Tamże, s. 339.

⁵ I. KIELER, *Leksykon Unii Europejskiej*, Wyd. Świat Książki, Warszawa 2003, s. 193; J. RUSZKOWSKI I INNI, *Leksykon...dz. cyt.*, s. 275.

negocjacje, pomyślnie zakończone 18 kwietnia 1951 r. podpisaniem traktatu o ustanowieniu Europejskiej Wspólnoty Węgla i Stali (EWWS). Po okresie ratyfikacyjnym, traktat ten podpisany na okres 50 lat i zaliczany do traktatów założycielskich Wspólnot Europejskich – obok Traktatu o ustanowieniu Europejskiej Wspólnoty Gospodarczej i Traktatu o ustanowieniu Europejskiej Wspólnoty Energii Atomowej – wszedł w życie 23 lipca 1952 r.

W ten sposób został urzeczywistniony pionierski Plan Schumana z 9 maja 1950 roku⁶. Równocześnie wciąż aktualne były iście prorocze słowa R. Schumana z jego majowej deklaracji: „Europa nie powstanie od razu ani w całości. Będzie powstawała przez konkretne działania, tworząc rzeczywistą solidarność”⁷. Toteż instytucje europejskie rozwijały się stopniowo, z biegiem czasu zwiększając swoje uprawnienia.

EWWS powstała na fundamencie federalistycznej koncepcji Schumana, którą chciał on dalej pogłębiać i umacniać. Popierali go w tym przede wszystkim europejscy chadecy. W federacji państw europejskich widział jedyne rozwiązanie, które mogło zapewnić pokój i dobrobyt. Temu miała służyć konstytucja europejska jak również europejski parlament. Podstawą prawną federacji mogłaby być według Schumana konwencja praw człowieka w rozumieniu chrześcijańskim, jako niezależna od jakiegokolwiek władzy państwowej. Byłaby ona pomostem między ponadnarodową a narodową suwerennością.

KATOLIK ZAANGAŻOWANY W POLITYKĘ

Podkreślając chrześcijańską sylwetkę Roberta Schumana, warto zaznaczyć, że w tym czasie, 1 listopada 1950 r., uczestniczył on w Rzymie w uroczystości ogłoszenia dogmatu o Wniebowzięciu Najświętszej Maryi Panny przez papieża Piusa XII, którego od lat darzył wielkim szacunkiem, uważając za jednego z najwybitniejszych papieży⁸. W latach pięćdziesiątych odbył także szereg innych podróży zagranicznych o charakterze służbowym, propagując swoją federacyjną koncepcję jednoczonej stopniowo Europy, łącząc konsekwentnie pragmatyczną politykę z niezmiennym, bez cienia wątpliwości chrześcijańskim systemem wartości. Podkreślał przy tym, że usiłuje w życiu politycznym realizować własne przekonania, jakie dyktuje mu sumienie, nie zaprzeczając przy tym, że nauczanie Kościoła katolickiego, ze swoją szczególną wrażliwością na idee jedności europejskiej, w istotny sposób przyczyniło się do uformowania jego sumienia.

Uważał, że chrześcijanie mogą i powinni wnieść decydujący wkład w dzieło budowy zjednoczonej, pokojowej Europy. Osobiście, nie tylko przyczynił się do dzieła integracji europejskiej ale również wywierał ogromny wpływ na

⁶ J. RUSZKOWSKI I INNI, *Leksykon...* dz. cyt., s. 96-97, 420-421.

⁷ J. PINDER, S. USHERWOOD, *Unia Europejska*, PWE, Warszawa 2009, s. 22.

⁸ G. AUDISIO, A. CHIARA, *Twórcy zjednoczonej Europy. Robert Schuman, Konrad Adenauer, Alcide de Gasperi*, IW PAX, Warszawa 2007, s. 74-75.

kształt samoświadomości laikatu w Kościele. Stawał się tym, kim miał być: świeckim apostołem i to apostołem-politykiem w cywilnym garniturze.

Dnia 23 lutego 1955 r. znowu wszedł w skład rządu francuskiego, obejmując tekę ministra sprawiedliwości w gabinecie premiera E. Faure'a. Urząd ten będzie pełnił aż do dymisji 1 lutego 1956 r., pozostając nadal deputowanym do Zgromadzenia Narodowego. Wszedł też do nowego parlamentu wybranego 23 i 30 listopada 1958 r. na mocy nowej konstytucji i nowej ordynacji wyborczej V Republiki z prezydenturą gen. Charles de Gaulle'a.

PIERWSZY PRZEWODNICZĄCY PARLAMENTU EUROPEJSKIEGO

W tym czasie w Strasburgu, 19 marca 1958 r., ukonstytuował się po raz pierwszy parlament europejski nazywany wówczas Europejskim Zgromadzeniem Parlamentarnym. Jednym z deputowanych był Robert Schuman, który jako jedyny kandydat został przez aklamację wybrany pierwszym przewodniczącym parlamentu europejskiego. Deputowani nadali mu też tytuł „Ojca Europy”. Gdy zaś w 1960 r. ustępował z powierzonego mu stanowiska, z powodu złego stanu zdrowia, parlamentarzyści europejscy obdarzyli go godnością honorowego przewodniczącego parlamentu. Wcześniej, w 1958 r. otrzymał zaszczytną, międzynarodową nagrodę im. Karola Wielkiego miasta Akwizgran, a w 1959 r. nagrodę im. Erazma z Rotterdamu w dziedzinie kultury. Został też kawalerem najwyższych odznaczeń wielu państw europejskich oraz USA i Japonii. W październiku 1959 r. złożył kolejną wizytę w Watykanie, gdzie został tym razem przyjęty na audiencji przez dobrze sobie znanego byłego nuncjusza apostolskiego w Paryżu – papieża Jana XXIII.

W latach 1959-1963, w okresach poprawy stanu zdrowia, a cierpiał na niedokrwienie mózgu, redagował z licznych swoich artykułów, opracowań i przemówień, rozdział po rozdziale, książkę-testament pt. „Za Europą”, wydaną drukiem jeszcze za jego życia. Można ją określić jako „Ewangelię dla Europy”. W istotnym, kluczowym rozdziale, autor jednoznacznie przypomina wkład chrześcijaństwa w kulturę i cywilizację europejską. Komentując swoją słynną, fundamentalną dla integracji europejskiej, deklarację z 9 maja 1950 r. stwierdził: „Ułożyłem ją, bo wierzę w chrześcijańskie fundamenty Europy”⁹.

W 1962 r. złożył mandat deputowanego do francuskiego Zgromadzenia Narodowego piastowany z ukochanej Lotaryngii przez 38 lat. W drugiej połowie 1963 r. stan jego zdrowia uległ dalszemu pogorszeniu. Jakiś czas przed śmiercią Roberta Schumana, biskup Metz, Paul Joseph Schmitt udzielił mu sakramentu namaszczenia chorych oraz odczytał mu telegram z wyrazami pamięci od nowego papieża, Pawła VI.

⁹ G.AUDISIO, A.CHIARA, *Twórcy zjednoczonej Europy...* dz. cyt. s. 84.

Pogodzony z wolą Bożą Schuman zmarł rankiem 4 września 1963 r. w swoim domu Scy-Chazelles, niedaleko Metz, na ścianie którego znajduje się dzisiaj tablica z następującym napisem: „W tym cichym zakątku Lotaryngii Robert Schuman położył podwaliny pod zjednoczoną Europę, rozumianą jako gwarant dobrobytu i pokoju na świecie”. Odszedł do wieczności w opinii świętości. Wielki Europejczyk, pierwszy niestrudzony orędownik idei integracji europejskiej, a zarazem wielki chrześcijanin. Człowiek niezwykle skromny, wielkiego formatu duchowego i intelektualnego, wielce przyjazny ludziom, zwłaszcza prostym. Dnia 9 czerwca 1990 r. biskup Metz, Pierre Raffin uroczystie otworzył proces beatyfikacyjny Roberta Schumana, który umiał w swoim życiu, godzić wierność wartościom religijnym i moralnym zasadom chrześcijańskim z działalnością polityczną, traktowaną jako prawdziwa, roztropna troska o dobro wspólne na szerokiej płaszczyźnie ogólnoeuropejskiej.

RÉSUMÉE

Robert Schuman - l'un des pères de la construction européenne

Robert Schuman est issu d'une famille mosellane de la frontière franco-germano-luxembourgeoise. Trilingue dès l'enfance, héritier d'une double culture franco-allemande, son engagement européen semble inscrit dans ses origines transfrontalières. Il fait ses études à Luxembourg, Bonn, Munich, Berlin et Strasbourg. Militant catholique, il adhère au mouvement *Unitas*. En tant que ministre des Affaires étrangères (1948-1952) il prend une dimension européenne. Pour la construction européenne, le plan Schuman est une première pierre qui engage l'avenir et définit une méthode selon laquelle «l'Europe ne se fera pas d'un coup, ni dans une construction d'ensemble mais «par des réalisations concrètes, créant d'abord une solidarité de fait». La première session de l'Assemblée parlementaire européenne s'ouvre à Strasbourg le 19 mars 1958. Robert Schuman en est élu président. Autour de Robert Schuman, dans son engagement européen, on trouve aussi Konrad Adenauer (1876-1967), l'Italien Alcide De Gasperi (1881-1954) et le Luxembourgeois Joseph Bech (1887-1975). Ces hommes sont tous imprégnés de culture catholique.

Thum. o. Kazimierz Lubowicki OMI

Słowa kluczowe / key words:

Robert Schuman, Unia Europejska, apostołstwo świeckich
Robert Schuman, European Union, lay faithful



Posąg św. Teresy Benedykty od Krzyża na fasadzie Bazyliki Św. Piotra

KS. ANTONI KIELBASA SDS

POSAĞ ŚW. EDYTY STEIN W BAZYLICE ŚW. PIOTRA W RZYMIE

Jedenastego października 2006 roku papież Benedykt XVI dokonał odsłonięcia i poświęcenia statuy św. Teresy Benedykty od Krzyża – Edyty Stein, Współpatronki Europy. Posąg umieszczono w zachodniej fasadzie Bazyliki św. Piotra w Rzymie.

I. WYMOWA POSAĞÓW ŚWIĘTYCH NA PLACU ŚW. PIOTRA

Cesarz Konstantyn Wielki (306-337), spełniając życzenie papieża Sylwestra I (314-335), polecił zbudować nad grobem św. Piotra olbrzymią bazylikę, której poświęcenie odbyło się 18 listopada 326 roku. W XV wieku dostojna świątynia na wzgórzu watykańskim zaczęła popadać w ruinę. Papież Mikołaj V (1447-1455) myślał o jej restauracji lub o budowie nowej bazyliki. Budowę podjął papież Juliusz II (1503-1513). Architektami byli najznakomitsi twórcy okresu renesansu: Donato Bramante, Rafaelo Santi, Giuliano Sangallo i brat dominikanin Giocondo. Przy dalszych etapach powstawania nowej świątyni pracowali Baldassarre Peruzzi, Antonio Songallo Młodszy i wreszcie Michał Anioł. Do twórców tego wielkiego dzieła należą też Giacomo Barozzi, Giacomo della Porta i Carlo Maderna.

Prace związane z bazyliką trwały 120 lat, w ciągu tego czasu zasiadało na Stolicy Piotrowej dwudziestu papieży. Konsekracji nowej bazyliki dokonał papież Urban VIII 18 listopada 1626 roku, dokładnie 1300 lat po poświęceniu bazyliki konstantyńskiej.

W czasie pontyfikatu papieża Aleksandra VII (1655-1667) zlecono Gian Lorenzemu Berniniemu budowę placu św. Piotra, który może dziś pomieścić około

300 tysięcy osób. Plac powstał w latach 1657-1666. Przestrzeń owalną placu Bernini otoczył imponującym poczwórnym portykiem, zwanym popularnie kolumnadą. To kolosalne dzieło składa się z 284 kolumn tokańskich i 88 pilastrów wykonanych z trawertynu (porowata skała wapienna występująca w okolicach Rzymu). Każda z kolumn ma 13 metrów wysokości.

Na balustradzie od strony wewnętrznej stoi 96 posągów świętych. Każdy z nich liczy ponad 3 metry wysokości. W skrzydle północnym umieszczono podobizny obrońców wiary (wyznawców i męczenników oraz założycieli niektórych zakonów). Natomiast w południowym – obrońców prymatu Rzymu: papieży, biskupów, doktorów Kościoła, a także reformatorów i kilku zakonników, między innymi św. Jacka Odrowąża, polskiego dominikanina, kanonizowanego w 1594 roku.

Proste ramiona kolumnady, sąsiadujące z bazyliką, zdobią ustawione parami 44 figury męczenników, cudotwórców oraz świętych z okresu reformacji. Rzeźby zostały wykonane za pontyfikatu papieża Klemensa XI (1700-1721). Nad placem św. Piotra w sumie znajduje się 140 postaci świętych Kościoła powszechnego z różnych wieków. Tworzą jakby cały dwór niebiański zastylły w kamieniu. Większość tych figur jest dziełem Berniniego i jego współpracowników. Każda ze stojących nad kolumnadą postaci nosi swoje imię i jest podpisana nazwiskiem wykonawcy.

Należy zwrócić uwagę na znaczenie symboliczno-religijne dzieła Berniniego. Wyciągnięte ramiona kolumnady stanowią przedłużenie Kościoła, który niczym dobra Matka przygarnia wszystkich przychodzących. Gest wyciągniętych ramion jest równocześnie serdecznym zaproszeniem skierowanym do pielgrzymów i turystów przybywających do Rzymu, by udali się do świątyni i nawiedzili grób św. Piotra.

II. WIZERUNKI ŚWIĘTYCH I SYMBOLE CNÓT CHRZEŚCIJAŃSKICH

Według koncepcji Bramantego, a potem Michała Anioła wewnątrz bazyliki miało pozostać surowe, bez żadnych dekoracji. Chciano w ten sposób lepiej uwiocznąć formy architektoniczne świątyni, jednakże gusty artystyczne gospodarzy miejsca wpłynęły na wiele zmian wewnętrznego wystroju Bazyliki św. Piotra. W pierwszej połowie XVII wieku, zgodnie z duchem baroku, zlecono Berniniemu zaprojektowanie i wykonanie bogatego wystroju. Trzeba przyznać, że ogromne przestrzenie bazyliki byłyby puste i zimne, gdyby nie twórczy wysiłek wielu artystów minionych pokoleń. W dekoracji wnętrza daje się zauważyć różnorodność stylów i szkół artystycznych. Znajdujące się w świątyni figury założycieli zakonów, wizerunki świętych papieży oraz papieży niekanonizowanych, personifikacje cnót i symbole chrześcijańskie – oprócz oczywistych walorów artystycznych

stanowią jeszcze osobliwą formę katechezy Kościoła. Jest to pewna forma katechezy obrazkowej, zawsze aktualnej w nauczaniu.

III. ZAKONODAWCY W FILARACH NAW BAZYLIKI

Święci fundatorzy zakonów i zgromadzeń zakonnych pokazali ludziom różne możliwości czynienia dobra poprzez braterstwo, społeczne zaangażowanie i bezinteresowną posługę bliźnim. Dzieła, które stworzyli, dają początek licznym wspólnotom zakonnym, przetrwały próby czasu i wyzwanie historii. Symboliczna obecność wybitnych zakonników i zakonnice w Bazylice św. Piotra przypomina zwiedzającym o królestwie Bożym i o wartościach, które nie przemijają. Umieszczenie założycieli wspólnot zakonnych w niszach filarów – są to miejsca zarezerwowane jedynie dla nich – oznaczają teologiczną i historyczną rzeczywistość obecności zakonów w Kościele powszechnym. Zakony, zgromadzenia zakonne i świeckie instytuty apostołskie wyrosły na glebie Kościoła, zyskały jego aprobatę i rozwijają się w łonie Kościoła. Nie ma wspólnoty zakonnej poza Kościołem. Są one darem Ducha Świętego dla społeczności wiernych i jedynie w Kościele mogą w pełni realizować swój charyzmat. Widok tak wielu zakonodawców wspólnot żeńskich i męskich w niszach filarów centralnej świątyni chrześcijaństwa najmocniej wyraża prawdę o aktywnej obecności zakonnic i zakonników w Kościele powszechnym.

Filary nawy głównej bazyliki zdobią podwójne pilastry o szerokości 2,76 metra i wysokości około 25 metrów. Podobne pilastry jako element dekoracyjny spotykamy również w prezbiterium i transepcie. W przestrzeń między jednym pilastrem a drugim wkomponowano po dwie nisze. Dolne liczą 4,50 metra wysokości, górne 5,75 metra. Od początku XVIII wieku aż do połowy XX wieku umieszczono w nich 39 figur fundatorów i fundatorek największych zakonów w chrześcijaństwie. Dwie najstarsze rzeźby znajdują się w prezbiterium bazyliki. Są to św. Dominik i św. Franciszek z Asyżu. Najmłodsza figura, przedstawiająca św. Ludwikę de Marillac, stoi u góry, w lewym skrzydle transeptu (1954).

W nawie głównej umieszczono piętnaście figur zakonodawców, w skrzydłach transeptu – szesnaście, w filarach głównych od strony katedry i w części prezbiterialnej – osiem. Z lewej strony nawy centralnej, patrząc od dołu, widzimy św. Piotra z Alkantary, w niszy górnej św. Łucję Filippini. Następnie stoją kolejno: św. Kamil de Lellis i św. Ludwik Maria Grignon de Montfort, św. Ignacy Loyola i św. Antoni Maria Zaccaria oraz św. Franciszek di Paola i św. Piotr Fourier. Po prawej stronie nawy znajdują się św. Teresa z Ávila, św. Magdalena Zofia Barat, św. Wincenty à Paulo i św. Jan Eudes, następnie św. Filip Neri, św. Jan Chrzyciel de la Salle oraz św. Jan Bosko. Figury innych zakonodawców ustawiono w dalszych częściach bazyliki.

IV. ŚW. TERESA BENEDYKTA OD KRZYŻA – EDYTA STEIN W NISZY BAZYLIKI

Jej beatyfikacja odbyła się na Müngersdorfer Stadion w Kolonii 1 maja 1987 roku. Dokonał jej papież Jan Paweł II, który już w czasie ceremonii powitania powiedział o niej, jako o tej, która „solidaryzując się z umęczonym ludem żydowskim, pełna chrześcijańskiej nadziei poszła na śmierć drogą swego narodu jako Żydówka i katolicka zakonnica”. Natomiast w czasie Mszy św. beatyfikacyjnej podkreślił, że „Edyta Stein zginęła w obozie zagłady w Auschwitz jako córka swego udręczonego narodu”. Kanonizacja Edyty Stein odbyła się w Rzymie 11 października 1998 roku.

Sługa Boży Jan Paweł II życzył sobie, aby w pustych niszach zachodniej części Bazyliki św. Piotra umieścić wielkich świętych, do których przede wszystkim zaliczał patronów Europy. Ojciec Święty starał się tchnąć nowego ducha w Europę. Droga świętości była dla niego sposobem, by podkreślić duchową jedność i wspólne korzenie. W przeddzień Wielkiego Jubileuszu chrześcijaństwa w motu proprio z 1 października 1999 roku Jan Paweł II ogłosił trzy święte kobiety Współpatronkami Europy: św. Katarzynę Sieneńską, św. Brygidę Szwedzką i św. Teresę Benedyktę od Krzyża (Edytę Stein). Napisał w swoim dokumencie: „[...] konkretny powód, dla którego wybrałem te właśnie postacie, kryje się w samym ich życiu. Ich świętość bowiem urzeczywistniła się w określonych kontekstach historycznych i geograficznych, które sprawiają, że są to postacie szczególnie ważne dla kontynentu europejskiego. Św. Teresa Benedykta od Krzyża, mistyczka i męczenniczka, przerzuciła jak gdyby most między swoim żydowskim pochodzeniem a wiarą w Chrystusa, prowadząc z niezawodną intuicją dialog ze współczesną myślą filozoficzną, a na koniec stając się przez męczeństwo – w obliczu straszliwej hańby Shoah – rzeczniką racji Boga i człowieka. Stała się w ten sposób symbolem przemian dokonujących się w człowieku, w kulturze i religii, w których kryje się sam zarodek tragedii i nadziei kontynentu europejskiego”¹. Jan Paweł II symbolicznym gestem wybrał trzy święte kobiety dla wspólnego domu europejskiego, żeby podkreślić jedność duchową i geograficzną Europy, lecz także by wskazać na konieczność przewyciężenia podziałów i odbudowania mostów pomiędzy kulturą chrześcijańską a żydowską, które wspólnie tworzą Europę.

Jedenastego października 2006 roku, z inicjatywy JEm księdza kardynała Joachima Meisnera, arcybiskupa i metropolity kolońskiego, pochodzącego z Wrocławia, doznała szczególnego wyróżnienia i uhonorowania również uro-

¹ Por. E. GUERRIERO, M. IMPAGLIAZZO (red.), *Najnowsza historia Kościoła. Katolicy i Kościoły chrześcijańskie w czasie pontyfikatu Jana Pawła II (1978-2005)*, Kraków 2006, s. 51-52.

dzona we Wrocławiu Edyta Stein, w zakonie siostra Teresa Benedykta od Krzyża.

Archidiecezja kolońska postanowiła zająć się przygotowaniem odpowiedniej statuy św. Teresy Benedykty od Krzyża, którą planowano ustawić w niszy bazyliki watykańskiej. Figurę ufundowało małżeństwo pochodzące ze śląska – Aneta i Wolfgang Hirsch. Nie był to dla nich jedyny motyw tak kosztownej decyzji. Dla państwa Hirsch osoba świętej Współpatronki Europy ma moc kształtowania człowieka i uczy odpowiedzialności za przyszłość narodów w Europie.

Wykonania rzeźby podjął się urodzony w Kolonii w 1925 roku Paul Nagel. Studiował rzeźbiarstwo, malarstwo i architekturę, w swoim zawodzie pracował od 1955 roku. Za swoje osiągnięcia w dziedzinie sztuki religijnej otrzymał liczne wyróżnienia i nagrody. Drugim artystą, któremu konkurencyjnie zaproponowano współpracę, był prof. Elmar Hillebrand. Każdy z nich przygotował model dopasowany do miejsca ustawienia figury. Pośrednikiem między kard. Joachimem Meisnerem a wspomnianymi artystami był biskup pomocniczy archidiecezji kolońskiej, Friedhelm Hofmann, od 2004 roku biskup ordynariusz w Würzburgu. Po załatwieniu wszystkich formalności rozpoczęły się prace nad figurą św. Teresy Benedykty od Krzyża, która miała stać w zachodnim chórze patriarchalnej Bazyliki św. Piotra w Rzymie. Termin wykonania przez artystów modelu i przedstawienia go w Kolonii wyznaczono na 1 września 2003 roku. Po zapoznaniu się księdza biskupa Hofmanna i kardynała Meisnera z przedstawionymi im modelami ustalono, że projekt musi zyskać aprobatę komisji rzymskiej Fabrica di San Pietro, którą kieruje kard. Francesco Marchisano. Ósmego grudnia 2003 roku Paweł Nagel otrzymał wiadomość, że jego projekt został w Rzymie zaakceptowany. Tak więc doszło do podpisania umowy między archidiecezją kolońską, małżeństwem Hirsch a rzeźbiarzem. Rozpoczęły się starania o zdobycie odpowiedniego bloku kararyjskiego marmuru w wymiarach 220×240×560 cm. Dalszym etapem prac było wykonanie we Francji modelu gipsowego, który przedstawia Edytę Stein w habicie karmelitanki, trzymającą w jednej ręce żydowską Torę, a w drugiej krzyż opleciony w koronę cierniową.

Artysta zdawał sobie sprawę, że stoi przed wielkim i odpowiedzialnym zadaniem. O Edycie Stein dowiedział się od swojej cioci, nauczycielki, w 1949 roku. Zapamiętał nazwę miejscowości: Auschwitz, w której została zagazowana. Kiedy w latach siedemdziesiątych uczestniczył w pracach nad nowym wystrojem kościoła Sióstr Karmelitanek w Würzburgu, znów pojawiła się w jego warsztacie osoba Edyty Stein. Dla kaplicy poświęconej męczennicze namalował w 1997 roku postać, wkomponowaną w obraz na ścianie o tematyce Wniebowzięcia NMP. Już wcześniej zlecono Paulowi Nagelowi wykonanie wystroju kaplicy Edyty Stein w Akademii Tomasza Morusa w Bensbergu oraz rzeźbę Edyty Stein dla wieży ratusza w Kolonii, co niewątpliwie stanowiło dobre przygotowanie do większych i bardziej odpowiedzialnych zadań. W latach 1993-1997 uczestniczył w pracach nad nowym wystrojem kościoła w Bad Bergzabern, w którym w 1922 roku Edyta Stein przyjęła chrzest święty. Artysta

miał świadomość, że dla Edyty Stein nie wypracowano jeszcze tradycji ikonograficznej. Tak więc podejmując się wciąż nowych zadań, musiał szukać także nowych rozwiązań. Pamiętał o słowach Jana Pawła II wypowiedzianych w Mo-guncji w czasie spotkania z żydowskimi rabinami: „Żydzi i chrześcijanie, jako synowie Abrahama, wspólnie są wezwani, by być błogosławieństwem dla świata”. Edyta Stein została jako Żydówka zamordowana, ogłoszona zaś świętą jako chrześcijanka i karmelitanka. W czasie aresztowania w klasztorze Echt przez niemieckie gestapo, opuszczając dom, przy furcie klasztornej powiedziała do swojej siostry Róży: „Chodź, idziemy umrzeć za nasz naród”. Edyta Stein nie pozostała przy judaizmie. W Chrystusie znalazła swojego Oblubieńca i Zbawiciela. Jego krzyż stał się dla niej intelektualnym i duchowym celem. W 1941 roku napisała w jednym z listów: „Poznanie Krzyża można osiągnąć tylko wtedy, kiedy się odczuje ciężar Krzyża. O tym byłam od początku przekonana i z całego serca powiedziałam: *Ave Crux, spes unica*” („Witaj Krzyżu, moja nadziejo”). Przez kilkuletni pobyt w Karmelu, dzięki modlitwie i medytacji coraz lepiej rozumiała Boga i tajemnicę krzyża. Między Starym i Nowym Przymierzem równocześnie w rękach trzymała krzyż i Torę. Aż do swojej śmierci uczestniczyła realnie w powołaniu i losie swojego narodu.

Warto jeszcze podkreślić, że marmurowy biały blok z którego wykonano statuę, pochodził z Carrary, z firmy Cave Michaelangelo, z której korzystało wielu rzeźbiarzy, wykonując figury ustawione w bazylice watykańskiej, a nawet – jak podaje tradycja – z tego samego źródła pobierał kamienne bloki Michał Anioł.

Uroczystego odsłonięcia i poświęcenia statuy Współpatronki Europy, przy udziale wielu przedstawicieli hierarchii Kościelnej, Paula Nagela – rzeźbiarza, sponsorów – państwa Hirsch, oraz reprezentantów różnych szczebli władzy świeckiej i licznych pielgrzymów, głównie z Niemiec, dokonał papież Benedykt XVI. Nieco wcześniej swoje honorowe miejsca w niszach zachodniej fasady bazyliki watykańskiej znalazły Współpatronki Europy: św. Brygida Szwedzka i św. Katarzyna Sieneńska².

ZUSAMMENFASSUNG

Statue der hl. Theresia Benedikta in Basilika von St. Peter in Rom

Die alte Basilika von St. Peter in Rom wurde von Kaiser Konstantin dem Grossen im Jahre 319 begonnen, und wurde feierlich durch Papst Silvester I. im Jahre 326 eingeweiht. Papst Nicolaus V. leitete dann die ersten Umbauten ein. Papst Julius II. konnte sich entschliessen, die alte Basilika abschnittsweise abzureissen, und an ihrer Stelle einen monumentalen Neubau aufzuführen. Als leitenden Architekten berief er den Bramante. Der

² Por. J. MEISNER (red.), *Edith Stein – Teresia Benedicta a Cruce. Jüdische Christin und christliche Jüdin*, Kvelaer 2006, s. 112.

nächste war Raffael, dann Michelangelo, und nach ihm Maderna. Die Basilika von innen zeigt uns, in den Nischen der Säulen, die Statuen der hl. Ordensgründern.

Der Petersplatz in Rom, der vordere Teil, erscheint wie ein riesiger Kreis, der von den weit geöffneten Armen der Kolonnaden umfassen wird. Die Kolonnaden bestechen aus 284 toskanischen Säulen und 88 Pfeilern. Die Kolonnadenarme sind aus 3 Gängen gebildet. Auf dem mit einer Balustrade versehenen Gebälk der Gänge stehen 140 Heiligenstatuen von über 3 m Höhe.

Papst Johannes Paul II., liess die noch leeren Nischen, außerhalb der Kirchen, an der Westfassade der Petersbasilika, von Figürlichen Darstellungen der grossen Heiligen, namentlich der europäischen Patrone, besiedeln.

Am 11. Oktober 2006 hat die hl. Edith Stein, Schwester Theresia Benedikta, ihren Einzug gehalten. Ein Ehepaar Annette und Wolfgang Hirsch aus der Erzdiözese Köln erklärte die Finanzierung dieses Vorhabens zu übernehmen. Paul Nagel, Künstler aus Köln, war der Schöpfer der Edith-Stein-Statue. In Carrara wählte man aus dem reichen Angebot den Steinbruch der Firma Cave Michelangelo aus. Die Heilige wird als aktive Ordensfrau, im Ordensgewand mit Thora-Rolle und Kreuz dargestellt.

Słowa kluczowe / key words:

Edyta Stein, Bazylika Św. Piotra, historia sztuki
Edith Stein, St. Peter's Basilica, history of art

MAGDALENA RAGANIEWICZ

OBOJĘTNOŚĆ RELIGIJNA ŚW. EDYTY STEIN

„Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8,32)

„Utraciłam swą dziecięcą wiarę i całkiem świadomie i dobrowolnie przestałam się modlić”¹ – oto słowa wyrażające stanowisko Edyty Stein wobec religii i wiary żydowskiej, wypowiedziane w piętnastym roku życia. Trudno orzec z całą pewnością, czy to hamburskie stwierdzenie, połączone z procesem „przepoczwarczenia się”², doprowadziło ją wprost do ateizmu, czy też nie. Niewątpliwie w pełni świadomie i dobrowolnie Edyta odeszła wtedy od modlitwy i innych praktyk żydowskich. Czy z tym wiązała się u niej również świadoma negacja Boga? Wydaje się, że można mieć co do tego pewne wątpliwości.

Jakkolwiek wielu komentatorów oceniających postawę religijną Edyty Stein sprzed chrztu charakteryzuje ją jako ateistyczną i choć sama Edyta w rozmowie z Philomene Steiger nazywa siebie ateistką³, to jednak określenie to wydaje się raczej pewnym skrótem myślowym, wyrażającym postawę braku zaangażowania religijnego, aniżeli właściwym dla ateizmu odrzuceniem Boga i zaniegowaniem Jego istnienia.

Wiara jest rzeczywistością dynamiczną i złożoną. Składa się na nią akt wiary i postawa. Cechy konstytutywne dla aktu wiary to rozum i wola – nie wystarczy jednak, by działały samoczynnie, lecz muszą być nieustannie ożywiane, kierowane i podtrzymywane przez Bożą łaskę. Dużą rolę odgrywają tutaj także emocje, które mogą bądź pobudzać wolę i rozum do działania, bądź hamować ich dynamikę. Postawa wiary natomiast zawiera w sobie ufność i nadzieję i posłuszeństwo Bogu. Zakłócenie w funkcjonowaniu jakichkolwiek komponentów

¹ Por. E. STEIN, *Dzieje pewnej żydowskiej rodziny*, Kraków 2000, s. 119.

² Tamże.

³ Por. W. HERBSTRIETH, *Edyta Stein. Żydówka i chrześcijanka. Patronka Europy*, Kraków 2002, s. 62.

tów rzeczywistości wiary skutkuje różnymi zaburzeniami, mającymi zasadnicze znaczenie dla postawy osoby wierzącej.

Człowiek, aby był uznany za wierzącego, musi wykazywać akty wiary, tj. musi chcieć wierzyć, musi czynić wysiłki, by zrozumieć treść wiary i musi otwierać się na działanie Bożej łaski. Jeśli nie wykazuje aktów wiary, prezentuje postawę ateisty, który wszystkimi swymi władzami neguje istnienie Boga.

Niekiedy człowiek chce Boga poznać i angażuje wszystkie swe możliwości poznawcze, by to uczynić, jednak staje wobec pewnej tajemnicy, której jego rozum nie jest w stanie ogarnąć. Jeśli rozum przedkłada jakieś wątpliwości co do pełnej bądź częściowej możliwości poznania bytu absolutnego, to w efekcie może wytworzyć się w osobie wierzącej postawa agnostycyzmu. Wówczas człowiek twierdzi, że Boga poznać nie można, że nie sposób Go zrozumieć, a co za tym idzie, wierzyć w Niego.

Człowiek musi ponadto prezentować postawę wiary, ponieważ sam akt nie wystarczy. Potwierdza to św. Jakub, pisząc: „Tak też i wiara, jeśli nie byłaby połączona z uczynkami, martwa jest sama w sobie. Ale może kto powiedzieć: Ty masz wiarę, a ja spełniam uczynki. Pokaż mi wiarę swoją bez uczynków, to ja ci pokażę wiarę na podstawie moich uczynków. Wierzysz, że jest jeden Bóg? Słusznie czynisz – lecz także i złe duchy wierzą i drżą” (Jk 2,17-19). Potrzeba zatem uczynków, które wypływają z ufnej nadziei w pomoc i działanie Boga w świecie i w ludzkim życiu, oraz z posłuszeństwa, które jest niczym innym jak miłością do Boga – to jest „wiara, która działa przez miłość” (Ga 5,6). U tego, kto jedynie akceptuje istnienie Boga i temu nie przeczy, a nie wyraża postawy wiary, a więc nie uzewnętrznia swej wiary w czynach i miłości, u tego kształtuje się postawa niewiary.

Można jeszcze przyjąć istnienie innego stanowiska, mianowicie obojętnego na sprawy wiary. Mowa tu o postawie zwanej indyferentyzmem religijnym. Człowiek o takiej opcji nie wnika w treść wiary; nie neguje, ale też i nie akceptuje istnienia Boga; sfera wiary jest mu obojętna, jest nieistotna dla jego egzystencji.

W poprzednim artykule przedstawiłam powody wpływające na decyzję Edyty Stein o porzuceniu praktyk judaistycznych. Żaden z nich jednak nie wydaje się na tyle poważny, by mógł zachwiać jej wizję rzeczywistości przepełnionej Bożym działaniem i przekształcić ją w wizję świata bez Boga. Owszem, jest kilka powodów, które mogły zniechęcić ją do żydowskiej wiary, jednakże żaden z ich nie doprowadził jej do negacji istnienia Najwyższego.

Wiemy, że Edyta nie potrafiła uwierzyć w istnienie Boga nieosobowego, ale samemu istnieniu Boga nigdy nie przeczyła. Osłabienie jej wiary następowało powoli, stanowiło pewien proces, wyraźnie się zaś nasiliło przy okazji uczestnictwa w żydowskim pogrzebie jej krewnego. Fakt uwypuklenia doczesnego życia człowieka, przy bardzo niejasnym zaakcentowaniu jego pośmiertnych losów, poraziły Edytę i zniechęciły do wiary żydowskiej. Nie potrafiła przyjąć takiego rozumienia istoty Boga, które podkreśla duże Jego działanie w życiu doczesnym człowieka, milczy natomiast na temat ludzkiego bytowania i Boże-

go działania w życiu wiecznym. Jej rozum odrzucił koncepcję wiary, która nie dość jasno tłumaczył pośmiertne losy człowieka.

Spore znaczenie w tej kwestii miały również emocje, jakie bardzo aktywnie zadziały w chwilach trudnych, pełnych wątpliwości. Na pewno duży rozdzźwięk między teorią a praktyką żydowskiego życia przywołał gniew, oburzenie, niezadowolony, a nawet zniechęcenie. Podwójna moralność, jaką obserwowała wśród rodzin żydowskich, jak również pominięcie jej przy rozdawaniu nagród szkolnych ze względu na jej żydowskie pochodzenie na pewno rozbudziły wiele negatywnych uczuć, które przyczyniły się podjęcia decyzji o zaprzestaniu życia wiarą.

Rozumowe wątpliwości i wolitywne zahamowania, wzmocnione negatywnymi odczuciami i emocjami, znacznie osłabiły akt wiary Edyty, jednak nie doprowadziły do całkowitej negacji Stwórcy.

Edyta przestała się modlić i zrezygnowała z wypełniania praktyk religijnych, co mogłoby wskazywać na wytworzenie się w niej postawy niewiary. Ta jej postawa była spowodowana głównie przez rozczarowanie żydowskim rozumieniem istoty Boga oraz brakiem harmonii i jedności w żydowskiej teorii i praktyce. Może zatem być postrzegana jako postawa niewiary, jako że brak uczynków, modlitwy, postów i innych praktyk religijnych wskazuje na śmierć wiary.

Wydaje się jednak, że jej postawę najtrafniej można określić jako obojętność religijną. Po tym rozczarowaniu i zerwaniu z żydowską praktyką religijną sprawy religii przestały ją tak naprawdę zajmować. Wiara przestała być ważna i przydatna w jej życiu. Nie interesowała się żadnym wyznaniem i żadna religia nie była jej w życiu potrzebna do szczęścia. Rozczarowanie judaizmem, które nastąpiło w krytycznym dla młodych okresie buntu, spowodowało nie tylko odejście od wiary przodków, ale odejście od religijności w ogóle. Choć nie prezentowała stanowiska zaprzeczającego istnieniu Boga, to jednak wykazała postawę indyferentyzmu religijnego, charakteryzującą się obojętnością i niewrażliwością na jakąkolwiek religię.

I. UTRATA FUNDAMENTU ŻYCIOWEGO

Edyta jednak bardzo żywo odczuła brak wiary w swoim życiu. Po zerwaniu osobistego kontaktu z Bogiem, który dotąd wyznaczał jej rytm, kierunek i sens życia, pozbyła się pewnego fundamentu, definiującego jej egzystencję. Musiała zatem rozpocząć poszukiwanie jakiegoś innego elementu trwałego, na którym mogłaby skutecznie budować swoje życie. Musiała zapełnić pustkę, jaka powstała po wyeliminowaniu Boga ze swojego życia, i na nowo określić, jakby powtórnie zdefiniować swoje istnienie. Konieczne okazało się udzielenie odpowiedzi na pytanie o sens własnego życia, sens istnienia świata, rzeczy, stworzeń. Musiała znaleźć odpowiedź na pytanie, kim jest, dokąd zmierza, jaki jest sens i cel jej egzystencji. Od udzielenia odpowiedzi na te pytania zależało, jaki kierunek nada całemu swemu dalszemu życiu.

Poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o sens życia jest zawsze poszukiwaniem czegoś najgłębszego, czegoś, co stanowiłoby fundament ludzkiego istnienia oraz istnienia wszystkich rzeczy. Jest to zatem poszukiwanie jakiejś ostatecznej, najwyższej wartości, poza którą nie ma już i nie może być dalszych pytań, wątpliwości ani innych punktów odniesienia. Jest to poszukiwanie PRAWDY; prawdy, która daje pewność niepodważalną, prawdy, w której można trwale i skutecznie zakorzenić swoją egzystencję. Stąd zawsze żywe i pulsujące w sercu człowieka pozostaje pragnienie osiągnięcia niekwestionowanej prawdy, która ma wartość absolutną (*Fides et ratio*, 27).

Człowiek nie może funkcjonować bez oparcia się na czymś, często na czymś większym od niego. Jednocześnie nie może oprzeć swego życia na czymś nieokreślonym, na niepewności albo na kłamstwie, bo takie życie byłoby nieustannie nękane przez lęk i niepokój, ból i rozczarowanie, niepewność i pustkę. Można zatem określić człowieka, jako „tego, kto szuka prawdy” (FR 29). Pragnienie prawdy jest tak głęboko zakorzenione w sercu człowieka, że gdyby musiał się go wyrzec, prowadziłoby to do kryzysu egzystencjalnego (FR 29).

Człowiek zatem, szukając sensu życia, szuka prawdy, która mu ten sens ukazuje. Przy tym celem tego poszukiwania jest nie tylko poznanie prawd cząstkowych, ale jego poszukiwanie zmierza ku głębszej prawdzie – prawdzie, dzięki której ukaże mu się sens życia, jego wartość i kierunek (FR 33).

Poszukiwanie to stało się udziałem Edyty Stein, która to w młodości utraciła życiowy fundament i podjęła próbę odszukania prawdy, która wyjaśniłaby sens jej egzystencji i w której mogłaby owocnie zakorzenić swoje jestestwo.

II. POSZUKIWANIE PRAWDY W WIEDZY I W NAUCE

Przed decyzją o odejściu od praktyk judaistycznych jej życie duchowe w dużej mierze inspirowane było przeżyciami, jakich dostarczała jej wiara żydowska. Jej stan ducha był mocniej lub słabiej, ale regularnie podsycany doświadczeniami płynącymi z praktykowania religii judaistycznej. Potem tych impulsów siłą rzeczy zabrakło. Pozostała zatem pustka, którą należało czymś zapełnić, aby nie stracić równowagi psychicznej. Doskonale przydatna do tego celu okazała się szeroko rozumiana sztuka, na którą Edyta wręcz rzuciła się po powrocie z Hamburga.

1. Początkowe fascynacje literaturą i sztuką

Do zapełnienia powstajej duchowej pustki Edyta początkowo, niejako instynktownie, chciała wykorzystać te narzędzia dostępne w zasięgu ręki, które skutecznie mogłyby zastąpić wrażenia duchowe dostarczane dotąd przez religię. Za pomocą sztuki próbowała zatem zapełnić pustkę duchową, powstałą po wyrugowaniu religii ze sfery ducha. Sięgnęła więc po dzieła dramatyczne klasyków literatury pięknej, m.in. Hobbesa, Ibsena, Szekspira. Zainteresowała

się również Schopenhauerem, lecz starsze rodzeństwo szybko zabroniło jej tej lektury. Z radością uczęszczała także do teatru i opery; słuchała klasyków muzyki poważnej, głównie Wagnera oraz ulubionego Bacha.

W tym pierwszym okresie życia bez wiary literatura i muzyka miały dostarczyć jej głębokich przeżyć estetycznych i duchowych, a poniekąd zastąpić przeżycia, jakich doświadczała dotąd na drodze wiary, głównie podczas modlitwy. Na tym etapie muzyka i literatura zdawała się wystarczać jej do zaspokojenia wszelkich potrzeb duchowych: „Jeszcze większą radości od literatury sprawiało mi bywanie w teatrze. W tych latach każde ogłoszenie o wystawieniu dramatu klasycznego uważałam zawsze za osobiste zaproszenie. Sztuka teatralna, na którą się wybierałam, była jakby gwiazdą na moim niebie i liczyłam dzielące mnie od niej dni i godziny. Uszczęśliwiała mnie już samo zajęcie miejsca na widowni i oczekiwanie, aż się powoli uniesie żelazna kurtyna, zabrzmi głos dzwonka – i otworzy się wreszcie nowy, nieznaną świat. Żyłam wtedy zupełnie tym, co działo się na scenie, a szara rzeczywistość stawała się bardzo odległą. Nie mniej niż wielkie tragedie lubiłam operę klasyczną. [...] Miłością zupełnie szczególnie darzyłam Bacha. Jego czysty świat w ramach surowej prawidłowości pociągał mnie ku wnętrzu. Kiedy później poznałam chorał gregoriański, poczułam się od razu jak w domu i zrozumiałam, co mnie tak wzruszało u Bacha”⁴.

Literatura, teatr, opera stały się dla Edyty terenem niemałych doznań duchowych; były również jej sposobem dialogu ze światem. Szczególnym jej żywiołem okazała się również szkoła, do której powróciła po kilkumiesięcznej przerwie. Doświadczenia płynące z muzyki i literatury, później wysiłek twórczy i trud uczenia się przynosiły Edycie dużo radości i zadowolenia. Pobudzały ją duchowo i dostarczały wielu bodźców wewnętrznych – tak silnych, że wkrótce to właśnie nauka, radość przyswajania wiedzy i rozkosze doznawane podczas wyteżonej pracy twórczej zaczęły dominować w jej życiu. Nauka, a konkretnie zdobywana wiedza zaczęła się jej jawić jako droga do odnalezienia sensu. Przygoda intelektualna, naukowe dociekania wydawały się tym, co przybliży ją do odnalezienia prawdy, która ten sens ukaże.

Takie spojrzenie Edyty zdecydowało o wyborze kierunku studiów: literatura i filozofia⁵. Literatura miała zapewne utrzymywać jej podniosły stan ducha, filozofia zaś, będąca umiłowaniem mądrości, miała pomóc w odnalezieniu prawdy.

2. Pęd do wiedzy i radość studiowania

W kręgu jej bliskich zajmowanie się zagadnieniami filozoficznymi raczej nie było postrzegane jako zawód praktyczny, jako zajęcie obracające się w wymierne korzyści materialne i przynoszące dobre widoki na przyszłość. Stąd mimo konkretnych i sprecyzowanych zamiarów na przyszłość Edyta nie od razu

⁴ E. STEIN, *Dzieje pewnej żydowskiej rodziny*, dz. cyt., s. 129.

⁵ Tamże.

zdradziła rodzinie swe przyszłe życiowe plany. Przewidywała bowiem reakcję domowników na wieść o wyborze kierunku studiów. Nie zdziwiła się więc zbyt, gdy po ostatecznym ogłoszeniu jej decyzji rodzina zareagowała z ostrożnością i umiarkowaną radością: „Na te słowa twarz mojej siostry Fredy zaczęła się coraz bardziej wydłużać: czyżbym aż tak dalece zapomniała o życiu praktycznym? Z oblicza jej odczytałam przerażenie i uśmiechnęłam się w ciichości serca. Oczywiście daleka byłam od troski o chleb powszedni, jednak rozumiałam, że muszę się też liczyć z pragnieniami moich najbliższych. I jeśli mnie odtąd zapytywał ktoś o moje plany studiów, wymieniałam te dyscypliny, z których chciałam złożyć egzamin państwowy. Myślałam wszakże, że interesujące mnie przedmioty znajdę w zawodzie nauczycielskim”⁶.

Później zauważyła z ulgą, że filozofia podlega również sprawdzeniu egzaminacyjnemu, a zatem rokuje pewne możliwości praktyczne, i z wyraźnym zadowoleniem podjęła wykłady filozoficzne: „Z zarządzeń egzaminacyjnych wyczytałam jedną rzecz pocieszającą: należało zdać także propedeutykę filozofii. Naturalnie natychmiast postanowiłam obrać ten przedmiot. Miałam więc moralne pokrycie dla moich ukochanych studiów”⁷.

Tak więc głównie przez wzgląd na rodzinę nie ujawniała zbyt wcześnie swych sympatii filozoficznych i w pierwszych miesiącach studiowania swe wysiłki poznawcze skierowała na inne tory. W początkowym okresie większą uwagę otoczyła psychologią: „Wykład z psychologii był pierwszym, jakiego w ogóle słuchałam. Można to wziąć za wróżbę, gdyż w czterech semestrach moich studiów we Wrocławiu zajmowałam się przede wszystkim psychologią. [...] Była to wyborowa szkoła logicznego myślenia i wówczas wystarczało mi to do szczęścia”⁸.

Zwrócenie się ku psychologii wydaje się nieprzypadkowe. Zgłębianie tej dziedziny nauki miało na celu przybliżenie i wyjaśnienie psychiki człowieka: jego życia wewnętrznego, skłonności, popędów, pragnień i potrzeb duchowych. W przedmiocie zajmującym się duszą psychologia miała prowadzić do odnalezienia odpowiedzi na problemy i tajemnice życia.

Jednakże pierwotny zachwyty związany z przyswajaniem wiedzy z zakresu psychologii zbladł, gdy Edyta doszła do przekonania, że psychologia nie wyjaśnia wszystkiego, że jako nauka jest jeszcze słabo rozwinięta, ponieważ brak jej właściwego aparatu naukowego, to jest metody i narzędzi badawczych, które dopiero są wypracowywane, ale zdaniem Edyty nie rokują dużych widoków na przyszłość: „Całe moje studia psychologiczne doprowadziły mnie do przekonania, że ta nauka tkwi jeszcze w powijakach, że brak jej wciąż koniecznego fundamentu w postaci jasnych pojęć, i że sama nie jest w stanie tych pojęć sobie wypracować”⁹.

Ostatecznie, po zauroczeniu psychologią, zajęła się ukochaną filozofią i rozpoczęła studia uniwersyteckie, choć tak naprawdę nigdy nie zależało jej

⁶ Tamże.

⁷ Tamże, s. 142.

⁸ Tamże, s. 140-141.

⁹ Tamże, s. 172.

na zdawaniu egzaminów, zdobywaniu dyplomów czy uzyskiwaniu naukowych laurów. Pragnęła raczej posiadać jak najszerszy zakres wiedzy, która byłaby pomocna w wyjaśnianiu jej samej i świata. Była żądna wiedzy i prawdy. To sam proces studiowania był dla niej wówczas najistotniejszy: pogłębianie wiedzy, zdobywanie coraz to nowych naukowych doświadczeń. Jak sama się wyraziła: „Egzamin państwowy chciałam złożyć tylko przez wzgląd na rodzinę, mnie samej zależało głównie na wiedzy”¹⁰.

Pęd do wiedzy był głównym wyznacznikiem ówczesnych działań Edyty i głównym motorem napędzającym jej studenckie życie. Wiedza została wywindowana wysoko w górę i ustawiona na piedestale – na szczycie wszystkich wartości, a jej głód był niezaspokojony. Znakiem tego była choćby nieumiejętność wyboru jednego zasadniczego przedmiotu studiów. Gdyby to było fizycznie możliwe, Edyta studiowałaby wszystkie interesujące ją dziedziny. Na szczęście godziny wykładów pokrywały się w czasie i musiała zrezygnować z jednych na rzecz innych: „Dobrze, że pewne wykłady, brane przeze mnie pod uwagę, kolidowały ze sobą w czasie, zmuszając mnie do poczynienia wyboru. W przeciwnym razie doszłabym do 40-50 godzin tygodniowo”¹¹.

Jednak i tak jej plan zajęć był przeobfity: zawierał indogermański, starogermański, gramatykę niemiecką, historię niemieckiego dramatu, historię Prus w czasach Fryderyka Wielkiego, historię ustawodawstwa angielskiego, kurs greki dla początkujących, wprowadzenie do psychologii i wykłady z filozofii¹².

Wydaje się, że poszukując życiowego fundamentu, przynaglona pragnieniem odkrycia ostatecznej prawdy, Edyta starała się zdobyć wszystkie istotne elementy wiedzy uniwersalnej, które pozwoliłyby jej lepiej zrozumieć siebie i otaczający ją świat. Z czasem jednak pojęła, że nie można mieć wszystkiego i że trzeba posiadać trudną sztukę wyboru, między tym, co jest człowiekowi dane jako możliwość, a tym, co jest mu niezbędnie konieczne i co dla niego będzie wymiernie korzystne: „Z początku zatrzymałam też jeszcze te przedmioty, które sobie upatrzyłam. Jednak po kilku semestrach spostrzegłam, że równoczesne studiowanie czterech głównych przedmiotów jest zbyt rozprasające. [...] Zdecydowałam, nie bez żalu, studium łaciny poświęcić na rzecz filozofii”¹³.

To była dla niej trudna decyzja, wymagająca kompromisu i pewnej samodzielności, ani wśród bliskich bowiem, ani wśród znajomych nie znalazła nikogo, kto mógłby ją wspomóc w wyborze. Samotnie więc przedzierała się przez gąszcz trudnych i wymagających decyzji, przymuszających do dojrzałości i odpowiedzialności, gdyż od podjętych wówczas rozstrzygnięć zależało bardzo, jak potoczą się jej dalsze losy: „Nie miałam nikogo, kto by mi mógł tu dopomóc. Z całym więc spokojem szukałam swojej własnej drogi. [...] Dopiero

¹⁰ Tamże, s. 142.

¹¹ Tamże, s. 140.

¹² Tamże, s. 140-141.

¹³ Tamże, s. 142.

później, po wielu latach zrozumiałam fatalne następstwa – wywołane również u mnie – brakiem fachowego pokierowania studiami”¹⁴.

Jakkolwiek gorzko wybrzmiewają te ostatnie słowa, to jednak obiektywnie rzecz biorąc, aż tak fatalnych następstw jej studenckich wyborów się nie notuje. Wydaje się, że cechą dość powszechną u studentów jest ów początkowy brak rozeznania co do przedmiotów, które powinni wybrać, aby w pełni wykorzystać czas studiów. Zapewne Edyta wyciągnęła podobne wnioski, gdyż w innym miejscu pisała: „Są przecież osoby, które studiują dość długo, zanim sobie w pełni uświadomią, od czego właściwie powinni zacząć. Wielu zmienia przedmiot studiów, gdyż stwierdzają, że w szkole pomylili się co do swoich zdolności i zamiłowań. [...] Przy końcu studiów każdy na pewno dochodzi do przekonania, że dopiero teraz wiedziałby, jak ma je zacząć”¹⁵.

Niemniej mimo pewnych trudności i rozterek była osobą bardzo szczęśliwą, gdyż wiedza, którą niezłomnie zdobywała, w zupełności zaspokajała wtedy jej duchowe potrzeby oraz intelektualne aspiracje: „W żadnym jednak przypadku nie cierpiałam wówczas z powodu mej wolności. Czułam się dobrze z mym regulaminem dziennym pełnym po brzegi i opływałam w radości ducha jak ryba w kryształowej wodzie, przy ciepłych promieniach słońca”¹⁶.

Jednakże uczęszczanie na liczne zajęcia i wykłady nie wyczerpywało do końca głodu intelektualnego Edyty. Wciągnęła się także w działalność różnych grup studenckich funkcjonujących dynamicznie w środowisku akademickim. Jej aktywna działalność w ruchach studenckich jest prawdziwie imponująca.

3. Zaangażowanie w życie studenckie

Edyta Stein bardzo czynnie i ochoczo udzielała się w bogatym życiu akademickim, choć bogactwo tej aktywności miało nieco inny posmak i cokolwiek odmienny charakter od tego, który chyba najczęściej przychodzi na myśl studiującym obecnie. Edyta Stein włączyła się energicznie w życie studenckie, głównie przez udział i członkostwo w różnego rodzaju związkach i stowarzyszeniach zakowskich. Pruski Związek dla Prawa Głosu Kobiet, Grupa Pedagogiczna, Związek Reformy Szkolnictwa, Akademicki Związek Humboldta, Związek Studentek – oto kilka przykładów stowarzyszeń, do których Edyta Stein należała i w działalność których czynnie się włączała. Sama tę swoją aktywność skomentowała tak: „Kiedy pomyślę o tym wszystkim, czym zajmowałam się w moich pierwszych semestrach, zapytuję sama siebie, skąd brałam czas konieczny na moje studia”¹⁷.

Choć wszystkie te związki i stowarzyszenia wzbogaciły ją intelektualnie, to jednak decydujące znaczenie dla niej, jak się okazało, miała przynależność do Grupy Pedagogicznej. Grupa składała się głównie z uczniów i uczennic se-

¹⁴ Tamże, s. 142-143.

¹⁵ Tamże, s. 142.

¹⁶ Tamże, s. 143.

¹⁷ Tamże, s. 160.

minarium psychologicznego Williama Sterna, a na spotkania zbierano się raz w tygodniu między godziną 20.00 a 22.00. W tych ramach czasowych odbywały się dyskusje psychologiczne, panele pedagogiczne, polemiki naukowe i wykłady profesorskie: „W czasie tych wieczornych spotkań wykładano i omawiano różne kwestie pedagogiczne. Najchętniej słuchaliśmy rektorów albo nauczycieli najrozmaitszych szkół, którzy dzielili się z nami swoimi doświadczeniami. Często przychodzili także profesorowie uniwersytetu, raz w semestrze zapraszaliśmy Sterna. Gdy nie mogliśmy zdobyć nikogo, jeden z nas referował książkę lub problem, którym właśnie się zajmował”¹⁸.

Widzimy, w jak niezwykle syntetyczny sposób ówczesni rzetelni studenci usiłowali łączyć udział w zajęciach obowiązkowych z tym, co stanowi drugi, również niezbędny, wymiar intelektualnego wzrastania, tj. z zajęciami fakultatywnymi. Dla wszystkich solidnych studentów, jak również dla szanujących się uczelni jasne jest, że same wykłady prowadzone w ramach tygodniowego rozkładu zajęć są niewystarczające do odpowiednio głębokiej formacji intelektualnej młodzieży. Niezbędne w tej kwestii wydają się spotkania z ciekawymi ludźmi, przysłuchiwanie się ich wywodom, sposobowi formułowania myśli, prowadzenia dyskursu. To bowiem uczy odpowiednich postaw naukowych, daje podwaliny pod właściwe budowanie i artykułowanie myśli, opinii, komentarzy, nade wszystko jednak kształtuje sylwetki duchowe i moralne młodych oraz formuje ich charaktery.

Przebywając w środowisku naukowym, młodzi ludzie krzepną duchowo, nasiakają tymi walorami i wartościami, jakie prezentują i jakimi żyją ich mentory. Czerpiąc z przepastnego zaplecza wiedzy, umiejętności i talentów swych promotorów, obserwując ich postawę, sposób bycia i życia, młodzi ludzie przyswajają sobie o wiele więcej aniżeli tylko wiedzę. Sama wiedza bowiem, bez tej niezastąpionej oprawy, jaką jest kontakt z ludźmi nieprzeciętnymi, gwarantuje fach, daje możliwość pracy, ale nie rodzi i nie formuje elit.

Stąd tylko duże i prężnie działające ośrodki akademickie, zatrudniające osoby o wysokiej klasie naukowej i osobistej bądź utrzymujące ścisły kontakt z nimi, są w stanie przygotować kolejne pokolenia do tworzenia elit narodowych, tak niezbędnych, aby społeczeństwo mogło zdrowo funkcjonować.

Świadoma tego spora część młodzieży akademickiej czasów Edyty Stein zrzeszała się w różnego rodzaju klubach, związkach, stowarzyszeniach, do których zapraszano znakomitych gości, by mierzyć się z ich ideami, poglądami i wartościami oraz by wymienić poglądy naukowe. Stowarzyszenia te nie zawężyły jednak swej działalności do aktywności wyłącznie teoretycznej, ale prężnie poczyniły sobie również na polu praktycznym: „W każdym semestrze organizowano wiele inspekcji: zwiedzaliśmy pod fachowym okiem szkoły pomocnicze, zakłady dla głuchoniemych i niewidomych, wychowawcze zakłady opieki społecznej, dom dla słabo uzdolnionych i dla dzieci opuszczonych”¹⁹.

¹⁸ Tamże, s. 147.

¹⁹ Tamże.

Ścisła koherencja działań praktycznych z myślą naukową uczyła studentów rzetelnego, rzeczowego i pragmatycznego stosunku do uprawianej dziedziny naukowej. Praktyka życiowa bowiem szybko weryfikowała niespójne i oderwane od życia pomysły i teorie.

Grupa Pedagogiczna, działająca wielostronnie i wielopoziomowo, dawała zatem mocne podwaliny właściwej formacji osobowej jej członków. Stanowiła istotny czynnik w umysłowym rozwoju wielu ludzi, w tym również Edyty Stein, głównie z tego powodu, że uczyła łączenia teorii z praktyką, oraz dlatego, że zwierzała w swoich szeregach ludzi o niezwykle otwartych umysłach i szerokich horyzontach myślowych. William Stern, Hugo Hermsen, Herman Popp, Georg Moskiewicz – to nieprzeciętne postacie, które nie tylko stanowiły trzon grupy i silnie wpływały na jej kształt duchowy i intelektualny oraz formację innych członków, ale w późniejszym życiu utworzyły elitę intelektualną Niemiec.

Hugo Hermsen na przykład, który był założycielem i inspiratorem działań Grupy Pedagogicznej, po uzyskaniu we Wrocławiu doktoratu został powołany na wychowawcę jednego z książąt pruskich. W młodym życiu Edyty odegrał dużą rolę, gdyż swoją osobowością wywarł na niej niebagatelne wrażenie, zyskując u niej największy podziw i uznanie. Jego osoba długo wpływała na kształtowanie się jej umysłu i charakteru: „W czasie gdy zostałam wprowadzona do Grupy Pedagogicznej, Hermsen zdał właśnie komu innemu kierownictwo. Mimo to trzymał w niej zawsze prym. Kiedy był obecny, wszyscy mimowolnie zwracali się do niego i czekali na jego opinię, a jeśli go brakło, brakowało jednocześnie tego, co najlepsze. Sądzę, że nikt jak on, od czasów mej młodości, nie wywierał na mnie tak silnego wpływu”²⁰.

Herman Popp z kolei zapadł w pamięć Edyty jako człowiek mądry, konkretny, zdecydowany i przekonany do swoich racji: „Ceniliśmy go wszyscy jako człowieka o mocnym charakterze i prostego, a także jako samodzielnego i bystrego myśliciela”²¹.

Z nim to Edyta miała najczęstszy kontakt, ponieważ odprowadzał ją regularnie po spotkaniach grupy do domu. W drodze przedstawiał jej swoje przemyślenia, referował zajmujące go aktualnie zagadnienia, dzielił się swoimi spostrzeżeniami i opiniami. Na bieżąco informował o swoich postępach naukowych i szczegółowo wtajemniczał w swoje sprawy: „Gdy dochodziliśmy do domu, zazwyczaj był jeszcze w toku swoich wywodów i musiałam dość długo spacerować z nim przed parkanem naszego ogródka, zanim skończył swój wykład”²².

Również i on przyczynił się do duchowego wzrostu i naukowego dojrzewiania Edyty. Nie mogła pozostać obojętna na jego sprawy, skoro je tak detalicznie relacjonował. Podczas tych licznych spacerów nawiązywały się między nimi tak intensywne dyskusje i tak bardzo byli pochłonięci rozmową, że przez zewnętrz-

²⁰ Tamże, s. 149.

²¹ Tamże, s. 151.

²² Tamże, s. 152.

nych obserwatorów byli postrzegani nawet jako zakochana para, entuzjastycznie rozprawiająca na temat swoich osobistych relacji.

Przebywanie w towarzystwie ludzi wybitnych, mądrych i ambitnych formowało Edytę intelektualnie, wyrabiało jej charakter, modelowało osobowość. Pobudzało ją również do prowadzenia własnych aktywnych działań naukowych, uwalniając przy tym jej talenty, ujawniając zdolności i wydobywając z niej wiele niespożytych sił i energii. Miało to jednak także pewne skutki uboczne.

4. Poczucie wyższości i krytyczna postawa Edyty wobec innych

Bystrość umysłu, szybkość, trafność i precyzyjność w formułowaniu sądów powodowały, że postrzegano Edytę jako osobę mądrą, inteligentną i błyskotliwą. Często zasięgano u niej opinii, zapraszano do dyskusji na wysokim poziomie naukowym, przyspieszając tym samym przejście do grup bardziej zaawansowanych.

Taki szybszy przeskok na wyższy poziom może skutkować jednak późniejszymi brakami metodologicznymi, niedostatecznym poznaniem naukowych podstaw, a to z kolei może mieć wpływ na dalsze naukowe postępy. Pominiecie podstawowych pojęć i umiejętności, zaniedbanie spraw zasadniczych może doprowadzić w efekcie do regresu, do konieczności powrotu do podstaw, bez których nie można skutecznie pracować naukowo. Prawidłowy proces kształcenia wymaga przebycia wszystkich jego etapów po kolei, chronologicznie; pominiecie któregoś z nich może skutkować późniejszymi brakami, trudnościami, niedociągnięciami. Mając tego świadomość, Edyta Stein pisała: „Obcowanie z ludźmi starszymi, dojrzałymi i bardziej zaawansowanymi naukowo dodawało oczywiście bodźca młodej studentce i rozwijało ją, lecz miało także stronę mniej bezpieczną. Gdy studenci ze mną omawiali swoje prace doktorskie i przygotowania do egzaminu państwowego, dzięki mej łatwości pojmowania i niezwyklej zdolności wnikania w drugich rozumiałam ich natychmiast, a nawet pozwalałam sobie na uwagi krytyczne czy zachęcające. Sprawiało to pozór, że im dorównuję, i w ten sposób zwodziłam też samą siebie. Chodziłam na wykłady i seminaria dla zaawansowanych i przeskoczyłam wiele spraw podstawowych, których bardzo potrzebowałam”²³.

Niezwykła bystrość umysłu i wrodzona inteligencja pozwalała Edycie na zajmowanie stanowiska w kwestiach, o których często mogła mieć pojęcie tylko intuicyjne. Zdolność do wnikania w zamysły innych, błyskotliwość w wyrażaniu opinii i sądów oraz umiejętność trafnego i precyzyjnego formułowania myśli powodowała duże uznanie w środowisku akademickim. Skutkowała jednak także wygórowanym mniemaniem o sobie oraz przyczyniała się do stawiania innym zbyt wysokich wymagań. Powodowała również pewnego rodzaju pewność siebie oraz poczucie nieomylności: „W domu nikt nie śmiał mi się sprzeciwić. Moje koleżanki darzyły mnie miłością i podziwem. Trwałam

²³ Tamże, s. 153.

więc w naiwnym złudzeniu, że wszystko jest we mnie w porządku, co zdarza się często ludziom niewierzącym, wyznającym zasady idealizmu etycznego. Jeśli ktoś zachwyca się tym, co dobre, wierzy, że sam jest już dobry²⁴.

Postawienie wiedzy na samym szczycie hierarchii wartości, połączone z uświadomieniem sobie dużych zdolności intelektualnych, spowodowało wytworzenie się w postawie Edyty poczucia dominacji, zarozumiałości, a także wyższości, graniczącego z lekceważeniem, a nawet pogardą dla innych. Uzurpowała sobie prawo do wydawania autorytarnych sądów, miażdżącej krytyki, nie bacząc na odczucia i opinie innych: „Uważałam też, że mam prawo potępiać bezlitośnie wszystko, co wydawało mi się negatywne, a więc słabości, pomyłki i błędy innych ludzi, czasem nawet w sposób drwiący i ironiczny. Były osoby, które mnie nazywały „uroczo-złośliwą”²⁵.

W jej ówczesnej opinii o sobie możemy zauważyć samouwielbienie i samozachwyt oraz przekonanie o własnej wyjątkowości, niezwykłości i uprzywilejowaniu: „Stałe napięcie sił duchowych dawało mi uszczęśliwiające poczucie bardzo wzniosłego życia; zdawało mi się, że jestem kimś szczególnie bogato obdarzonym i uprzywilejowanym”²⁶.

Szybki rekonesans zdolności intelektualnych studentów dokonany w początkowej fazie studiów zaowocował pogardliwym i negatywnym stosunkiem do tych, którzy nie chcieli bądź nie umieli dorównać jej ideałom i wyobrażeniom. Skutek był taki, że do niektórych kolegów Edyta odnosiła się bardzo nieprzyjaźnie, a nawet wrogo: „Jeżeli spora liczba studentów dość tępo vegetowała (nazywałam ich pogardliwie «idiotami» i w sali wykładowej nawet na nich nie spojrzałam), to gdy idzie o moje ideały, nie byłam odosobniona i znalazłam wkrótce osoby o podobnych przekonaniach”²⁷.

Jednak nawet wobec osób o podobnych zdolnościach i przekonaniach musiała być bardzo pryncypialna i krytyczna, bo w pewnym momencie usłyszała bolesną uwagę ze strony osoby, którą niezwykle wysoko ceniła, a która zarzuciła jej stawianie innym zbyt wygórowanych wymagań. Choć uwagę tę przyjęła bardzo pokornie, mocno ją przeżyła, zwłaszcza że padła ona z ust szanowanego i cenionego przez nią Hermsena: „Życzę pani, aby spotkała w Getyndze ludzi, którzy by jej odpowiadali. Tutaj stała się pani za bardzo krytyczna». Słowa te bardzo mnie dotknęły. Nie byłam przyzwyczajona, aby mnie ktoś ganił. [...] Te poważne słowa pożegnania człowieka, którego ceniłam i kochałam, dotknęły mnie boleśnie. Jednakże nie wywołały u mnie gniewu, ani też nie odrzuciłam ich jako niesprawiedliwy zarzut. Stały się pierwszym sygnałem do przemyślenia tych spraw”²⁸.

²⁴ Tamże, s. 150.

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże, s. 165.

²⁷ Tamże, s. 146.

²⁸ Tamże, s. 150.

Przemyślenia wymagał nie tylko jej stosunek do innych, ale także osłabione relacje z rodziną. Czas, jaki poświęcała zdobywaniu wiedzy, mocno nadwreżył jej bliskie stosunki z rodziną. Nowe zajęcia przesunęły jej uwagę na inne tory i spowodowały rozluźnienie więzi z najbliższymi.

5. Życie w świecie nauki i zaniedbanie więzi rodzinnych

Pochłonięta intelektualnym doskonaleniem się, gnana do przodu głodem wiedzy, zapomniała o pielęgnowaniu więzi rodzinnych. Studia otworzyły przed nią pasjonujący świat myśli i ludzi, a przygoda intelektualna zafascynowała ją tak dalece, że właściwie zaniedbała rodzinę: „Jeżeli te wszystkie ogólnostudenckie sprawy i koleżeńskie względy nie przeszkadzały mej pracy, to jednak coś z tego powodu ucierpiał: nie miałam już czasu dla życia rodzinnego. Moi najbliżsi widywali mnie tylko przy posiłkach – i to nie zawsze. Usiadłszy do stołu, myślałam najczęściej o pracy i odzywałam się rzadko”²⁹.

Jakkolwiek uczestniczyła jeszcze w wielu uroczystościach rodzinnych, to jednak w duchu pochłonięta była innymi sprawami i członkowie rodziny odczuwali to dotkliwie: „Brałam też dalej udział w rodzinnych uroczystościach urodzinowych i innych i musiałam zawsze starać się o odpowiednie wiersze okolicznościowe. Nie zauważyłam jednak wcale, że poza tym bardzo się od rodziny oddaliłam i że wszyscy odczuli to boleśnie. Żyłam całkowicie pochłonięta w moich studiach i w celu, do których one mnie prowadziły. W nich widziałam swoje główne obowiązki i nie uświadamiałam sobie, że postępuję niewłaściwie”³⁰.

Bywały dni, kiedy Edyta w ogóle nie widywała swych najbliższych, mimo że mieszkała z nimi pod jednym dachem. Jej bogaty w wydarzenia plan zajęć nie pozwalał na częste bywanie w domu w ciągu dnia, powodował za to późne wieczorne powroty, kiedy życie rodzinne zamierało, bo bliscy udawali się na spoczynek: „Bywało też nierzadko, że matka nie widziała mnie przez cały dzień, a czasem nawet dwa dni. Wcześniej bowiem, zanim zeszłam na śniadanie, wychodziła do składnicy. [...] Kiedy wracałam do domu, wszyscy już spali; na stole w jadalni czekała na mnie z miłością przygotowana dla mnie przekąska i nadesłana właśnie poczta”³¹.

Pasjonujący świat myśli i ludzi zabsorbował ją tak dalece, że zapomniała o sprawach przyziemnych, mniej imponujących i pociągających, ale jakże ważnych. Pochłonięta bez reszty umiłowanymi studiami podążała coraz dalej i głębiej w swych naukowych dociekaniach.

6. Potrzeba odkrywania nowych źródeł wiedzy i wyjazd do Getyngi

Wiedza jawiła jej się nie tylko jako doskonała możliwość rozwoju intelektualnego i duchowego, ale także jako sposób dotarcia do poszukiwanej prawdy.

²⁹ Tamże, s. 164.

³⁰ Tamże, s. 165.

³¹ Tamże.

W zdobytej wiedzy widziała szansę na odnalezienie odpowiedzi na nurtujące ją pytania egzystencjalne, głównie pytania o sens życia. Ze swojej pracy naukowej czerpała tyle satysfakcji i zadowolenia, że wydawało się, iż w niej właśnie odnajdzie spokój i pokój serca. Potwierdzały to miłość i zachwyt, z jakimi wyrażała się o swoim uniwersytecie, i to nie tylko o studentach i profesorach, ale także o samej uniwersyteckiej budowlu: „Stary, szary budynek nad Odrą (niedawno przemalowany na żółto w stylu epoki) stał mi się wkrótce ukochany i bliski. W wolnych godzinach, znalazłszy pustą salę wykładową, lubiłam siedzieć na jednej z szerokich desek okiennych, wypełniających głębokie nisze w murze, i tam pracowałam. Z tej wysokości mogłam patrzeć na rzekę i most Uniwersytecki, na którym wrzało życie, i miałam wrażenie, że jestem księżniczką na zamku. Podobnie swojsko czułam się w przyległym, równie czcigodnym konwiktzie, gdzie odbywaliśmy psychologiczne i filozoficzne seminaria, a także w bibliotece uniwersyteckiej, dawnej fundacji kanonickiej przy Sandstrasse”³².

Patrzyła na Uniwersytet Wrocławski jako na prawdziwą Alma Mater³³ i tak głęboko wrosła w jej struktury i życie, że zdawało się, iż przed ukończeniem studiów z własnej woli jej nie opuści, a może nawet po ich ukończeniu zwiąże się z nią poprzez jakąś formę współpracy. Jednak po dwóch latach Edyta uznała, że potrzeba jej nowych, silniejszych bodźców, inspirujących jej dalszy intelektualny rozwój i że Uniwersytet Wrocławski, choć dotąd tak bardzo pomocny w jej duchowych poszukiwaniach, wyczerpał już swe możliwości i nie jest w stanie wspierać jej w niezłomnych poszukiwaniach prawdy; nie zaspokaja już jej duchowych pragnień i intelektualnych dążeń: „Przez cztery semestry studiowałam na Uniwersytecie Wrocławskim. W życiu tej Alma Mater brałam tak czynny udział, jak chyba mało kto, i mogłoby się wydawać, że do tego stopnia w nie wrosłam, iż z własnej woli stąd nie odejdę. Ale i teraz, i jeszcze w późniejszym życiu potrafiłam lekkim ruchem zerwać najsilniejsze więzy i ulecieć jak ptak, który wyrwał się z sidła. Myślałam zawsze o tym, by studiować kiedyś na innym uniwersytecie. [...] W mym czwartym semestrze odniosłam wrażenie, że Wrocław nie jest już w stanie dać mi czegoś więcej i że potrzebuję nowych impulsów”³⁴.

Chłonna i spragniona wiedzy zaspokoili swój pierwszy głód i teraz zapragnęła czegoś bardziej konkretnego, czegoś bardziej precyzyjnego i wykwintnego. Sądziła, że wykorzystwała wszystkie możliwości miejscowego uniwersytetu, lecz nie odnalazła tego, co spodziewała się znaleźć: odpowiedzi na pytanie o sens życia i prawdy, która ten sens ukazuje. Konsekwentnie podążała więc dalej. Jak później trzeźwo zauważy, osąd jej nie był słuszny, istniało jeszcze wiele możliwości, których nie wykorzystwała, a które mogły być pomocne w jej duchowych zmaganiach, jednak coś ją popychało do przodu, pobudzało

³² Tamże, s. 156.

³³ Por. tamże.

³⁴ Tamże, s. 167.

do zmiany środowiska i do ukonkretnienia swoich poszukiwań: „Obiektywnie słuszne to nie było, gdyż istniało tu jeszcze wiele możliwości, które mogłam wykorzystać i bardzo dużo się nauczyć. Lecz mnie coś popędzało”³⁵.

Pierwszy kontakt z nauką i wiedzą mocno rozradował Edytę, jednak w dłuższej perspektywie okazał się niewystarczający do odnalezienia pełnego poczucia szczęścia i stabilizacji. „Coś” ją popędzało, „coś” nie dawało spokoju i pobudzało do dalszych badań, nie pozwalając na zadowolenie się tymczasowymi, niepełnymi, niepełnowartościowymi rozwiązaniami. Niewątpliwie tym czymś była nieukożona tęsknota za odnalezieniem właściwej treści życia, jego właściwej podstawy i solidnego fundamentu.

Uczciwe poszukiwanie sensu życia jest zawsze procesem angażującym całego człowieka, całą jego osobę i wszystkie jego sfery poznawcze. Jeśli poszukuje się go rzetelnie, odpowiedzialnie i w prawdzie przed samym sobą, to nie można zatrzymać się na pewnym jego etapie, jakkolwiek byłby on atrakcyjny i bezpieczny. Człowiek uczciwie poszukujący życiowego fundamentu nie potrafi zadowolić się półprawdami i półśrodkami, ale podąża dalej, głębiej, ku jądro, ku właściwej istocie rzeczy. Wie bowiem intuicyjnie, że tylko wtedy osiągnie pokój serca i spokój sumienia, gdy dotrze do sedna, do źródła, do prawdy.

Ta właśnie uczciwość wytrwałego, rzetelnego poszukiwacza, umacniana głosem wewnętrznym, pchała Edytę do przodu, przynaglała do dalszych poszukiwań i nie pozwalała zatrzymać się w połowie drogi. Siłę tę mocno odczuwała w swym wnętrzu i choć długo pozostawała ona anonimowa i nienazwana, to jednak w przyszłości została rozpoznana, zdefiniowana i spersonifikowana. Więcej nawet, została pokochana i uwielbiona życiem i śmiercią. Na razie jednak popychała do zmiany miejsca i sprecyzowania kierunku studiów.

Edyta zawsze myślała o filozofii, lecz przez wzgląd na rodzinę porzuciła początkowo wnikliwe jej badanie. Teraz jednak powróciła do swej pierwotnej miłości i postanowiła skupić swe wysiłki poznawcze na studiach filozoficznych. W nich widziała szansę na odnalezienie spokoju duchowego.

Kiedy więc nadarzyła się sposobna chwila, podjęła decyzję o opuszczeniu Wrocławia. Ostatecznym bodźcem wiodącym do tej decyzji była lektura rewolucyjnego wówczas dzieła filozoficznego *Logische Untersuchungen* Edmunda Husserla. Przy okazji omawiania na seminarium problemów psychologii myślenia, za namową starszego kolegi sięgnęła po tę poważną objętościowo i merytorycznie pracę, a po jej przeczytaniu wiedziała już, że następnym krokiem będzie udanie się do Getyngi – do miejsca, gdzie działa jego twórca Edmund Husserl i które go inspiruje. Pochlebna opinia doktora Moskiewicza na temat atmosfery getyńskiej umocniła jej przekonanie i przyspieszyła decyzję o wyjeździe: „Mos znał Husserla osobiście. Studiował u niego przez jeden semestr w Getyndze i ciągle tęsknił,

³⁵ Tamże, s. 176.

aby tam powrócić. «W Getyndze tylko się filozofuje – dniem i nocą, przy jedzeniu, na ulicy, wszędzie. Mówi się wyłącznie o fenomenach»³⁶.

Była to informacja, która spowodowała, że bez zbędnych wahań i chyba bez większego żalu Edyta zdecydowała się opuścić Wrocław. Z początku nie myślała o wyjeździe dłuższym niż jeden semestr, dlatego dziwił ją nieco smutek matki z powodu rozłąki. Jednak jakoś podświadomie czuła, że wyjazd ten może być początkiem prawdziwego rozstania: „W głębi serca jednak – zarówno ja, jak i ona – miałyśmy tajemne przeczucie, że będzie to decydujące pożegnanie”³⁷.

Do Getyngi jechała jednak pełna nadziei i planów, przejęta możliwościami, jakie to miasto oferuje, „pełna oczekiwania tego, co miało się wydarzyć”³⁸.

III. PRÓBY ODNALEZIENIA PRAWDY W FILOZOFII

„Kochana Getynga! Myślę, że tylko ten, kto tam studiował w latach 1905-1914, w krótkim, złotym okresie rozkwitu getyńskiej szkoły fenomenologicznej, zrozumie, co oznaczała dla nas ta nazwa”³⁹. W latach studiów Edyty Stein, tj. od roku 1913 do 1915, Getynga była jedną z bardziej znanych uczelni. Wykładali tu i studiowali najwybitniejsi filozofowie, fizycy, matematycy, humaniści. Do Getyngi po naukę przyjeżdżali wówczas najzdolniejsi młodzi ludzie z całego świata. Przez sale wykładowe i laboratoria tej uczelni przeszli prawie wszyscy laureaci Nagrody Nobla z lat czterdziestych i pięćdziesiątych XX wieku, konstruktorzy bomby atomowej i wodorowej oraz ojcowie raket kosmicznych. Tu wykładały takie sławy filozoficzne, jak Edmund Husserl, Max Scheler, Martin Heidegger⁴⁰.

Musiało być zatem coś niepowtarzalnego w atmosferze tego miasta i jego uczelni, skoro przyciągało tak uzdolnionych młodych ludzi. Zapewne duże znaczenie miało to, że: „Centrum życia stanowił Uniwersytet i studenci, bo przecież było to «miasto uniwersyteckie», a nie – jak Wrocław – miasto, które między innymi miało również uniwersytet”⁴¹.

Tak jak dla Getyngi lata 1905-1913 były okresem najświetniejszym, tak lata 1913-1915 dla Edyty Stein należały do najradośniejszych w życiu. Nie tylko nowi znajomi, wybitni naukowcy, książki, wykłady, ale i praca nad poznawaniem nowych koncepcji filozoficznych oraz liczne egzaminy – oto treść stanowiąca wówczas istotę życia młodej studentki.

³⁶ Tamże, s. 168.

³⁷ Tamże, s. 171.

³⁸ E. STEIN, *Wybór pism duchowych. Światłość w ciemności*, t. 1: *Autobiografia*, Kraków 1977, s. 104.

³⁹ Tamże, *Dzieje pewnej żydowskiej rodziny*, dz. cyt., s. 188.

⁴⁰ S. NIESIOŁOWSKI, *Niemieccy przeciwnicy Hitlera*, Łódź 1995, s. 150.

⁴¹ E. STEIN, *Dzieje pewnej żydowskiej rodziny*, dz. cyt., s. 191.

Przyjechała tu dla filozofii i ona wyznaczała jej rytm dnia. Konkretnie zaś przyjechała tu do mistrza nowego kierunku filozoficznego, Edmunda Husserla, który zrewolucjonizował ówczesną myśl filozoficzną, dokonując odwrotu od kantowskiego sposobu myślenia, tworząc zręby fenomenologii.

1. Prawda w ujęciu fenomenologii Husserla

Charakterystyczny dla rozumienia procesu myślowego Kanta był sceptycyzm wykluczający możliwość poznania „rzeczy w sobie”, czyli obiektywnej istoty rzeczy. Według niego rzecz poznawalna jest tylko subiektywnie, jako „rzecz dla nas”, a poznanie jest rezultatem syntezy treści zmysłowych i nabytych form świadomości. Dla neokantystów XIX wieku teza ta oznaczała przesunięcie problematyki poznania na teren filozofii subiektywnej, a więc odcięcie się od możliwości rozpoznawania rzeczywistości obiektywnej⁴².

Husserl natomiast zaproponował radykalny odwrót od krytycznego idealizmu Kanta i neokantowskich wpływów. Jego *Idee* były rewolucyjne, gdyż „odwracały uwagę od podmiotu, a kierowały ją na przedmiot: poznanie zdało się być znowu *odbieraniem*, czerpiącym swe prawa z rzeczy, a nie jak w krytycyzmie *określaniem*, które swe prawo narzuca”⁴³.

Husserl dokonał równie rewolucyjnego, co i konserwatywnego kroku, mówiąc na powrót o rzeczywistości jako takiej i utrzymując, że jest poznawalna. Nie mógł nie respektować Kanta, ponieważ jego analizy i rezultaty nie podlegały dyskusji. Akceptował zatem to, co mówił Kant, że są prawa, którymi musimy się kierować, jeżeli chcemy odnaleźć prawdę. Z drugiej jednak strony twierdził, że myślenie może odkryć inne prawa, które nami kierują, tylko przez zwrot do świata zewnętrznego: to, co subiektywne, odnajduje się w tym, co obiektywne. Sposób, w jaki obiekt się narzuca, jest jego „ujawnieniem się” w postaci, w zjawisku, w *fenomenie*; analiza i opis tego fenomenu, tego, co jest dane bezpośrednio i naocznie, jest głównym zamierzeniem fenomenologii Husserla⁴⁴.

Leszek Kołakowski ocenia, że Husserl w swojej tezie filozoficznej usiłował ugruntować nadzieję filozofii rozumiejącej i bezwzględnie autonomicznej; filozofii, która absolutnie żadnych wyników naukowych nie przyjmuje za rzecz gotową i daną, ale abstrahując od całości istniejącej wiedzy naukowej i żadnych założeń z góry nie przyjmując, pragnie dotrzeć do źródeł ostatecznych naszej wiedzy, to znaczy do „rzeczy samych”. To należy do rdzenia fenomenologicznego programu: wydobyć ze zjawiska ogólną, koniecznie ważną i naukowo wartościową istotę rzeczy⁴⁵.

⁴² H. CONRAD-MARTIUS, *Moja przyjaciółka Edyta Stein*, w: P. TARANCZEWSKI, K. TARNOWSKI, H. WOŹNIAKOWSKI (red.), *Edyta Stein albo filozofia i krzyż*, Kraków 1989, s. 7.

⁴³ E. STEIN, *Dzieje pewnej żydowskiej rodziny*, dz. cyt., s. 198.

⁴⁴ H. CONRAD-MARTIUS, *Moja przyjaciółka Edyta Stein*, art. cyt., s. 7.

⁴⁵ L. KOŁAKOWSKI, *Husserl – filozofia doświadczenia naukowego*, w: B. BACZKO (red.), *Filozofia i socjologia XX wieku*, cz. 1, Warszawa 1965, s. 65.

Fenomenolog nie tworzy rzeczywistości, a tylko ją opisuje. Fenomenolog patrzy na to, co jest, i stara się uchwycić elementy, które są konstytutywne dla danej rzeczy. Zatem fenomenolog zainteresowany jest esencją rzeczy, tym, co stanowi o tym, że np. stół jest stołem. Fenomenologa interesuje istota, a nie istnienie czegoś.

Władysław Tatarkiewicz, charakteryzując poglądy Husserla, podkreślił, że jego zamierzenia „szły później w innym jeszcze kierunku: chciał wynaleźć taką metodę filozoficzną, która nie zakładając istnienia świata realnego, mogłaby poprzez analizę poznania rozstrzygnąć, czy świat jest i jaki jest. Tą podstawową metodą była tzw. transcendentálna redukcja czy redukcja fenomenologiczna, polegająca na wyłączeniu, na «braniu w nawias», jak się przenieśnিয়ে wyrażał, wszystkiego, czego istnienia nie gwarantuje sam przebieg poznania. Była to w zasadzie metoda identyczna z Kartezjańską metodą wątpienia i odrzucenia wszystkiego, co wątpliwe. Ale w końcu prowadziła gdzie indziej: do idealizmu”⁴⁶.

Tę późniejszą ewolucję myślową zauważyli wszyscy jego uczniowie, lecz nie wszyscy ją zaakceptowali. Jak napisała Edyta: „Wszyscy młodzi fenomenolodzy byli zdecydowanymi realistami. *Idee* natomiast zawierały pewne zwroty, które brzmiały, jakby mistrz chciał nawrócić do idealizmu. To, co nam ustnie wyjaśniał, nie potrafiło rozwiązać naszych wątpliwości. Był to początek owej ewolucji, która stopniowo doprowadziła Husserla do tego, że właściwy rdzeń swej filozofii widział w tym, co sam nazwał «transcendentálnym idealizmem» (idealizm ten nie pokrywał się z transcendentálnym idealizmem szkoły kantowskiej), i poświęcił całą swą energię, aby go udowodnić. Była to droga, po której jego starzy uczniowie z Getyngi – ku jego i swemu bólowi – nie mogli za nim podążyć”⁴⁷.

Pierwotna myśl fenomenologiczna jednak – ze wszystkimi swymi uwarunkowaniami odrzucającymi relatywizm, subiektywizm, sceptycyzm i dążąca w swoim poszukiwaniu do istoty rzeczy, do jej jądra, do najgłębszego źródła – była jakby refleksem odbijającym duchowe pragnienia Edyty Stein. Fenomenologia bowiem wyrażała to samo dążenie, jakiemu oddawała się Edyta, tj. przedzieranie się do tego, co ważne, niezmiennie, fundamentalne dla rzeczy, przebijanie się do właściwego ich sensu, wartości – do prawdy. Stanowiła więc dla Edyty nieocenioną pomoc, ponieważ nie tylko wytyczała kierunek poszukiwań, precyzowała ich cel, ale przede wszystkim oferowała metodę oraz grupę ludzi podobnie myślących i pracujących na rzecz tej samej idei.

2. Wspólnota fenomenologiczna

Rzeczywiście grupa skupiona wokół Husserla charakteryzowała się specyficznym duchowym pokrewieństwem. Wzajemny stosunek do siebie tych ludzi był czymś więcej niż sympatią czy przyjaźnią. Po pierwsze, była to wspólnota

⁴⁶ W. TATARKIEWICZ, *Historia filozofii*, t. 2, Warszawa 1978, s. 112.

⁴⁷ E. STEIN, *Dzieje pewnej żydowskiej rodziny*, dz. cyt., s. 198.

atmosfery filozoficznej, przy czym nie chodziło w niej jedynie o wspólny sposób metodycznego myślenia i badania czy o wspólny światopogląd. Niewątpliwie podzielany przez wszystkich członków kręgu fenomenologicznego sposób myślenia i działania łączył i stwarzał pewien związek, nie był on jednak nigdy wspólnym pod względem treści światopoglądem⁴⁸.

To, co stanowiło istotę wspólnoty fenomenologicznej, było czymś, co – jak się wyraził Peter Wust – „od samego początku musiało być w intencji owego nowego kierunku filozoficznego ukryte, coś całkiem tajemniczego, jakieś pragnienie powrotu do tego, co obiektywne, do świętości bycia, czystości i nieskalania rzeczy, do samych rzeczy. Chociaż bowiem ojcu tego nowego kierunku myślowego nie udało się całkowicie przezwyciężyć nowożytnego przekleństwa subiektywizmu, to jednak właściwa pierwotnej intencji tej szkoły otwartość na przedmiot kazała wielu jego uczniom zmierzać dalej ku rzeczom, ku stanom faktycznym, ku samemu byciu, a nawet ku temu, co stanowi habitus katolika, dla którego nic nie jest bardziej stosowne niż wieczne przymierzanie się poznającego umysłu do miar stanowiących rzeczy”⁴⁹.

Zatem pragnienie powrotu do tego, co obiektywne, czyste, święte, było właściwym spoiwem trwale łączącym poszczególne ogniwa związku fenomenologicznego. Grupa nie miała żadnego specjalistycznego języka, który mógłby stanowić o spójności i jedności związku; nie wypracowała także żadnego konkretnego systemu, który mógłby ją jednoczyć. Tym, co ściśle wiązało fenomenologów, było spojrzenie otwarte na obiektywną rzeczywistość, na same rzeczy, na stany rzeczy, na byt i prawdę o nim.

Otwartość ta wyrażała się nie tylko na płaszczyźnie rozumowej, ale i pragmatycznej. Założenia fenomenologii nie mogły być stosowane wyłącznie w procesie myślowym, ale miały również swoje przełożenie egzystencjalne. Postawa fenomenologiczna w żaden sposób nie mogła nie przeniknąć całego człowieka, nie mogła pozostać obojętna na ogólną formację osobową sympatyków nowego kierunku myślowego. Gdyby bowiem pozostała tylko w sferze myśli, byłaby właściwie bezzasadna. Przez to właśnie, że przenikała wszystkie warstwy osobowe człowieka, była wielka i skuteczna.

Fenomenologia wycisnęła zatem ogromne piętno na swoich zwolennikach, wpływając na ich myślenie, ale także na ich działanie i sposób życia. Zainicjowała jakiś duchowy przewrót, który owocował nową wizją rzeczywistości, nowym rozumieniem świata i samego człowieka. To zapewne miała na myśli Jadwiga Conrad-Martius, kiedy pisała, że fenomenolodzy zostali zrodzeni – „zrodzeni duchowo”⁵⁰.

⁴⁸ H. CONRAD-MARTIUS, *Moja przyjaciółka Edyta Stein*, art. cyt., s. 3.

⁴⁹ Tamże, s. 3-4.

⁵⁰ Tamże, s. 3.

3. Fenomenologia jako droga do Boga przez naukę

Peter Wust potwierdza, że zastosowanie metody fenomenologicznej przyczyniło się do duchowej przemiany, która otworzyła przed młodymi filozofami nowe spojrzenie na świat: „Ona oznaczała radykalność czysto duchowego oddania się rzeczy o najwyższym stopniu. Należy do niej zupełne wyłączenie przesądów, wszystkich uprzedzeń opartych na tradycyjnych i zwyczajowych związkach pojęciowych. Należy do niej niczym nie uwarunkowana zdolność czystego i jasnego spojrzenia na rzeczy”⁵¹.

Niewątpliwie założenia fenomenologii i jej metoda badawcza, o ile była rzetelnie stosowana, prowadziła w efekcie do najgłębszej istoty rzeczywistości: do bytu ostatecznego, niezmiennego i niezawodnego, będącego sensem, podstawą i motorem wszystkich zjawisk, bytów i procesów. Fenomenologia bowiem to nic innego jak droga filozofii zmierzająca do odnalezienia obiektywnej prawdy, prawdy jako Absolutu⁵².

Kresem badań fenomenologicznych okazywał się zawsze Absolut, wobec którego nie można było pozostać niewzruszonym i beczynnym. Dotarcie do Niego obligowało badacza do uznania Go i przewartościowania swojej własnej egzystencji. Efektem tego był często wstrząs egzystencjalny, skutkujący przemianą mentalną i światopoglądową. Jak ujął to Peter Wust: „właściwa pierwotnej koncepcji fenomenologicznej otwartość na Absolut poprowadziła wielu uczniów Husserla dalej na drodze ku rzeczom, ku istocie rzeczy, ku samemu Bytowi, a nawet ku wierze katolickiej”⁵³.

Rzeczywiście jedni fenomenolodzy dokonali konwersji w duchu katolickim, drudzy uzyskali nowe, głębsze osadzenie w kręgu ewangelickim, dochodząc do autentycznego nawrócenia i potwierdzenia swej wiary. Inni pozostali przy judaizmie bądź zostali żydami w sensie konfesyjnym. Jeszcze inni pozostali całkowicie bezwyznaniowici. Wszyscy jednak dzięki fenomenologii doświadczyli jakoś istnienia zaświatów, których istota – podobnie jak istota wielu innych rzeczy – nagle im się ukazała⁵⁴.

4. Założenia teologiczne i egzystencjalne fenomenologii Husserla

Sam Husserl znał doskonale moc sprawczą, jaką posiadała fenomenologia, tak bowiem określał jej cel: „Prawdziwa nauka musi być nauką uniwersalną, w stylu, jaki udało się wypracować filozofii, oraz musi prowadzić w swym rozwoju teologicznym do Boga jako do Absolutu”⁵⁵.

Był świadomy tego, że rzetelne stosowanie metody fenomenologicznej w badaniach naukowych może spowodować zasianie ziarenka wiary w sercach

⁵¹ W. HERBSTTRITH, *Myśl filozoficzna Edyty Stein*, w: J. MACHNACZ (red.), *Tajemnica osoby ludzkiej. Antropologia Edyty Stein*, Wrocław 1999, s. 19.

⁵² A. JAEGERSCHMID, *Edyta Stein – historia życia*, W drodze 9(1982), s. 20.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ H. CONRAD-MARTIUS, *Moja przyjaciółka Edyta Stein*, art. cyt., s. 5.

⁵⁵ A. JAEGERSCHMID, *Edyta Stein – historia życia*, art. cyt., s. 20.

młodych ludzi, dlatego nie dziwił się przemianom duchowym swoich studentów: „Wielu spośród moich uczniów wybrało jednoznacznie. To ci, którzy byli lub zostali głęboko wierzącymi ewangelikami lub wybrali Kościół katolicki”⁵⁶.

Jednak oburzał się głęboko i oponował ostro, gdy nazywano go filozofem chrześcijańskim. „W tych dniach przysłało mi z Ameryki pewne czasopismo, w którym jakiś jezuita (a więc jeden waszych z ludzi, siostra Adelgundis) napisał o mnie jako o filozofie chrześcijańskim. Jestem przerażony tym przedsięwzięciem nadgorliwym, zbyt pochopnym, o którym nie miałem pojęcia. [...] Nie jestem filozofem chrześcijańskim. Proszę, niech siostra zajmie się tym, abym po śmierci nie był podawany za takiego. Nieraz już mówiłem siostrze, że moja filozofia, fenomenologia, nie pragnie być niczym innym jak drogą, metodą, za pomocą której wskazuje się drogę powrotu do Boga ludziom, którzy odeszli właśnie od chrześcijaństwa i chrześcijańskich Kościołów”⁵⁷.

Jego ostra reakcja przeciw przyklejaniu mu etykiety filozofa chrześcijańskiego wynikała z jego uczciwości i prawości. Nie chciał, by przypisywano mu zasługi, do których się nie przyczynił, i nie chciał, by postrzegano go jako filozofa chrześcijańskiego, podczas gdy sam uważał siebie za człowieka wątego w wierze, będącego wciąż w drodze do Boga.

Jednocześnie swoją pracę traktował jako misję, podobną do misji teologów: „Ja pragnę tego samego, co Kościoły – mówił w 1934 roku – doprowadzić ludzkość do wieczności. Moim zadaniem jest próbować tego przez filozofię. Wszystko, co napisałem dotychczas, są to tylko prace wstępne: jest to jedynie wykuwanie metod. Do jądra, do tego, co istotne, człowiek – niestety – w ciągu jednego tylko życia nie dotrze. A jest rzeczą tak ważną, by od liberalizmu i racjonalizmu doprowadzić filozofię z powrotem do tego, co jest istotne, do prawdy. Przedmiotem każdej prawdziwej filozofii musi być kwestia bytu ostatecznego, prawdy. I to jest dziełem mojego żywota”⁵⁸.

Po kilkuletnim stosowaniu metody fenomenologicznej Husserl rozwinął swą poprzednią myśl: „Życie człowieka jest niczym innym jak drogą do Boga, próbuję osiągnąć ten cel bez dowodów, metod i pobudek teologii, a mianowicie dojść do Boga bez Boga. Muszę wyeliminować Boga z mojego naukowego warsztatu, aby utorować drogę do Boga ludziom, którzy nie posiadają [...] pewności wiary w Kościele. Wiem, że zamiar mógłby być niebezpieczny, nawet dla mnie samego, gdybym nie czuł się głęboko związany z Bogiem i nie wierzył w Chrystusa”⁵⁹.

Jakiś czas później dodał również: „Moja filozofia nie chce być niczym innym jak drogą, jak metodą ukazującą drogę powrotną do Boga ludziom, którzy odstąpili od chrześcijaństwa”⁶⁰.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ T. GADACZ, *Świętość bycia filozofem. Droga do wiary uczniów Edmunda Husserla*, <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/F/FH/swietosc.html> (2009).

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ A. JAEGERSCHEMID, *Edyta Stein – historia życia*, art. cyt., s. 22.

⁶⁰ Tamże.

Jego wyznanie wypowiedziane u schyłku życia, choć stanowi pewne podsumowanie poprzednich rozważań, modyfikuje nieco jego wcześniejsze stanowisko: „Moja filozofia jest właśnie tą filozofią, którą mógłby potrzebować Kościół, ponieważ kontynuuje ona myśl św. Tomasza. Jeśli Kościół ma być żywy, to powinien ciągle rozwijać się w duchu fenomenologii”⁶¹.

Tak zatem widział zadanie fenomenologii jej twórca. Wszystkie te opinie potwierdził jego uczeń, także wybitny filozof, Roman Ingarden: „W ostatecznym obrachunku [Husserl] szukał drogi do Boga jako najwyższego, absolutnego rozumu, w którym spodziewał się znaleźć swe własne udoskonalenie i ostateczny spokój, który miał być podstawą teologii czystej świadomości”⁶².

Droga do Boga Husserla polegała na wierności, uczciwości i rzetelności w myśleniu, dlatego w swoich analizach starał się być niezmiernie solidny, konsekwentny i prawy: „Czym w religii jest szczerłość, tym w filozofii jest prawość umysłu” – pisał w 1935 roku. „Przez całe swoje życie ja o tę prawość walczyłem, ba – wojowałem, i podczas gdy inni dawno już bywali zadowoleni, ja wciąż od nowa pytałem się, czy mimo wszystko gdzieś w głębi nie ma jakiegoś cienia nieuczciwości. Cała moja praca – także i dzisiaj – polega jedynie na ustawicznym sprawdzaniu i przesiewaniu, wszystko bowiem, co ustalę, jest przecież względne. Człowiek musi mieć tę odwagę, by to, co jeszcze wczoraj uznawał za prawdę, a w czym dziś widzi swój błąd, uznać też i ogłosić za taki”⁶³.

Myślenie Husserla było zatem pełne pokory i otwartości, ale i wewnętrznej wolności; nie miało nic z posmaku fundamentalnego i ostatecznego posiadania prawdy, ale było wrażliwe i pełne tęsknoty za ostateczną, niezmienną i nie pozostawiającą już żadnych wątpliwości prawdą. Takie stanowisko chciał przekazać także swoim studentom, zachęcając ich do pracy nad własną wolnością i uczciwością. Wiedział bowiem, że tylko ich postawa odpowiedzialności, wewnętrznego zaangażowania i osobistego oddania będzie gwarantem nie tylko jego sukcesu, ale sukcesu całej fenomenologii.

Był świadomy, że bez osobistego zaangażowania wszystkie wysiłki pójdą na marne, całe przedsięwzięcie stanie się jałowe, puste, martwe. Dlatego żądał od swych współpracowników szczerego oddania i nieustannego siania zapału wśród młodych filozofów. „Siostry zadanie – mówił do siostry Adelgundis – widzę w pierwszym rzędzie w tym [...], by młode dusze ludzkie pozyskiwać poprzez miłość dla miłości i strzec ich przed największym niebezpieczeństwem Kościoła: przed jałową próżnością i skostniałym formalizmem. [...] Wielkim, świętym modlitwom Kościoła nieustannie grozi niebezpieczeństwo, że staną się czcze, bo się ich już nie nasyca osobistym przeżyciem”⁶⁴.

Jakkolwiek Husserl był wybitnym filozofem, a nie teologiem, to jednak miał doskonale wycucie tego, jakie cechy powinny charakteryzować dojrzałego

⁶¹ Tamże, s. 23.

⁶² Za: T. GADACZ, *Świętość bycia filozofem...*, art. cyt.

⁶³ Za: tamże.

⁶⁴ Tamże.

chrześcijanina czy po prostu dojrzałego człowieka. Przestrzegał przed pustką, skostnieniem, bezdusnością, zwykłym formalizmem czy rytualizmem, a starał się kształtować w młodych ludziach postawę gorliwości i pełnego zaangażowania, przepojonego głębokim doświadczeniem osobistym.

Jego oddziaływanie wykraczało zatem daleko poza filozoficzne nauczanie. Husserl bardzo dogłębnie kształtował charaktery i życiowe postawy swych uczniów. Jak ojciec prowadził ich po drogach poszukiwania prawdy, po mistrzowsku ucząc wytrwałości, konsekwencji i niezłomności. Prawda, jej zdobycie i utrzymanie, wymagała według niego niezwyklego hartu ducha, wierności, a nawet męczeństwa. Prawda raz zdobyta musi zostać utrzymana, obroniona i ocalona, dlatego w szczególnych warunkach jej posiadanie może prowadzić do czynów heroicznych, z oddaniem życia włącznie: „Również w nauce będą męczennicy. Jeśli bowiem dzisiaj ktoś opowiada się za czystą nauką i chce ją przeforsować, to musi być bohaterem i mieć odwagę na poniesienie męczeństwa. Kościół i nauka mają ten sam cel: Boga. Jedni dochodzą do tego poprzez oddawanie czci Bogu i dobroczynność, inni przez badawczą pracę umysłu i obyczajne życie”⁶⁵.

Husserl zatem świadomie kontynuuje swoje przekonanie o istnieniu drogi do Boga przez naukę – filozofię. Należy jednak wskazać na konieczność autentycznej syntezy wiary i rozumu, która wydaje się niezbędna w dojrzałej religijności. Religijność bez refleksji, bez świadomości i pogłębionej duchowości może przeobrazić się w pusty rytualizm, jałowy formalizm. Z drugiej jednak strony nauka oddzielona od wiary i moralności może popaść w materializm i bezduszny racjonalizm.

Przyszłość pokazała, że dzięki nauce mistrza w kręgu fenomenologicznym użyźniona została gleba dla poznania transcendencji i objawień, pierwiastka boskiego i samego Boga, dla ostatecznych decyzji religijnych, dla nawróceń i konwersji⁶⁶. Zarówno postawa, jak i intencje Husserla zakładały istnienie Boga i możliwość jego poznania, a solidne i prawe stosowanie metody fenomenologicznej oraz rzetelne przyjmowanie jej wyników doprowadziło wielu do wiary.

5. Przemiany duchowe fenomenologów efektem stosowania fenomenologii w praktyce życia

Przykładem przemiany duchowej, jaka dokonała się wśród uczniów Edmunda Husserla, niech będą wybrane postacie fenomenologów, którzy wzrastając w tej niezwyklej atmosferze fenomenologicznej, doszli do wiary katolickiej. Obok Edyty Stein byli to także: Amelia Jaegerschmid, Dietrich von Hildebrand, Adolf Reinach i jego siostra Paulina, Siegfried Hamburger i Jan Patočka. Drogi tych osób do Boga były różne, losy odmienne, ale dla każdej z nich istotne znaczenie miało zarówno myślenie, jak i prawda, do której to myślenie zmierzało. Z jed-

⁶⁵ Tamże.

⁶⁶ H. CONRAD-MARTIUS, *Moja przyjaciółka Edyta Stein*, art. cyt., s. 5.

nej strony można powiedzieć, że prawda stała się ośrodkiem ich myślenia, z drugiej zaś można dodać, iż to właśnie myślenie przyczyniło się do poznania prawdy i uczynienia z niej ośrodka życia.

Amelia Jaegerschmid urodziła się w rodzinie protestanckiej, lecz w młodości utraciła wiarę w Boga. Nie przestała Go jednak szukać, a swe wysiłki poszukiwawcze skierowała głównie w stronę filozofii. Znalazłszy się w kręgu uczniów Husserla, z nadzieją oczekiwała, że odnajdzie Boga dzięki jego filozofii. Po uzyskaniu doktoratu z historii przeszła na katolicyzm, a następnie wstąpiła do zakonu benedyktynek, zostając siostrą Adelgundis⁶⁷. Mimo swej konwersji i obraniu konsekracji zakonnej nie opuściła swego mistrza i pozostała z nim aż do jego śmierci.

Innym uczniem mistrza był Dietrich von Hildebrand. W roku 1913 uzyskał doktorat, który mistrz ocenił jako mistrzowskie dzieło fenomenologiczne. Habilitował się później i do 1933 roku pracował w Monachium jako profesor filozofii. Po dojściu do władzy Hitlera zbiegł do Wiednia, później udał się do Tuluzy, by ostatecznie osiąść w Stanach Zjednoczonych. Na katolicyzm przeszedł w 1941 roku, a jego konwersja zaowocowała poważnym, głębokim zainteresowaniem teologią, wyrażonym w licznych pracach filozoficznych⁶⁸.

Inną wybitną postacią z kręgu fenomenologicznego był Adolf Reinach. Był on pierwszym asystentem Husserla i to on organizował getyńskie środowisko fenomenologiczne. To właściwie on, a nie mistrz był duszą tego środowiska. Kiedy wykładał w Getyndze, był bardzo młodym, ale jakże już utalentowanym profesorem. Zginął przedwcześnie, w wieku 34 lat, w czasie pierwszej wojny światowej. Na froncie doznał jakiegoś głębszego przeżycia religijnego, o którym niewiele wiadomo⁶⁹. Wiadomo jednak, że jego osoba – zwłaszcza zaś jego śmierć – wywarła decydujące znaczenie na drogę wiary Edyty Stein.

Siostra Reinacha, Paulina – słuchaczka wykładów Husserla i przyjaciółka Edyty Stein – przeszła na katolicyzm i wstąpiła do Zgromadzenia Sióstr Benedyktynek w Belgii⁷⁰.

Jan Patočka wreszcie był jednym z ulubionych uczniów Husserla, wybranym przez niego do publikacji jego spuścizny, choć zostało to uniemożliwione przez czas wojny i politykę nazistowską. Patočka został zamordowany przez komunistów podczas przesłuchań, przez co stał się męczennikiem za prawdę⁷¹.

Obok tych postaci możemy uplasować także Edytę Stein, jako że również w jej osobowości fenomenologia dokonała niebagatelnego poruszenia; również na jej osobie wycisnęła swe niezatarte piętno. Choć nie spowodowała natychmiastowej zmiany światopoglądowej, to jednak ukierunkowała i ugruntowała jej poszukiwania prawdy.

⁶⁷ T. GADACZ, *Świętość bycia filozofem...*, art. cyt.

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ Tamże.

⁷⁰ Tamże.

⁷¹ Tamże.

Ukazując istnienie bytu absolutnego i realną możliwość dotarcia do niego, fenomenologia spowodowała pewien wstrząs i zmusiła Edytę do zajęcia jakiegoś stanowiska. Jak pisze Jadwiga Conrad-Martius, sama możliwość egzystencji jakiegoś bytu powoduje w fenomenologu pewne poruszenie i konieczność odniesienia się do tego stanu. „Najsilniejszym argumentem na rzecz ateizmu jest pozorna niemożliwość rzeczy i stanów faktycznych, w które trzeba przy tym wierzyć. Z chwilą jednak gdy *możliwość* istnienia pewnego stanu rzeczy z jego odsłaniającą się pełną istotą staje przed oczami, musi człowiek niewierzący doznać pewnego wstrząsu. Czyż może on sobie jeszcze pozwolić na to, by się nie zająć rzetelnie problemem istnienia jakiejś rzeczy, której możliwość istnienia pojawiła się nagle w niezwykle przejmujący sposób?”⁷²

Możliwość naukowego sposobu dotarcia do bytu absolutnego i poznania go zrobiła na Edycie duże wrażenie. Zanim jednak zabrała się do pracy nad tym zagadnieniem, zajęła się problemem poznania drugiego człowieka. Sprowokował ją do tego niedopracowany przez Husserla aspekt dotyczący zagadnienia wczucia. Husserl wspominał o nim, ale bliżej go nie określił. Zaintrygowana tym zagadnieniem Edyta podjęła się jego rozpracowania w swojej pracy doktorskiej, noszącej tytuł *Problem wczucia w rozwoju historycznym i w perspektywie fenomenologicznej*.

Sama kwestia dotycząca wczucia nurtowała ją od dłuższego czasu. Zauważyła bowiem, że podmiotem tylu odkryć intelektualnych może być jedynie człowiek. Potrzeba interkomunikacji, jaką posiada byt ludzki, bogactwo, które każdy człowiek nosi w sobie, i tajemnica, jaką niesie osoba ludzka – były zagadnieniami od dawna ją intrygującymi i domagającymi się wyjaśnienia. Temat pracy doktorskiej miał im sprostać: „Rozpatrywałam akt wczucia, jako pewien szczególny akt poznania. Od tego zaś poszłam dalej, do sprawy, która mi osobiście leżała na sercu i we wszystkich późniejszych pracach zajmowała ciągle na nowo: do zagadnienia struktury ludzkiej. [Było to] konieczne do zrozumienia różnicy pomiędzy tym, czego doświadcza duch, a prostym dostrzeżeniem stanów duchowych”⁷³.

6. Rola empatii w duchowych poszukiwaniach Edyty Stein

Podjęła problem ważny, ale i bardzo trudny zarazem. Koncentruje się on wokół pytania, w jaki sposób poznajemy psychikę drugiego człowieka. Ktoś może nam opowiedzieć o swoich przeżyciach, o tym, co się dzieje w jego wnętrzu. Dla słuchającego, odbiorcy, są to jednak wiadomości z drugiej ręki. Interesujące jest zatem, czy można bezpośrednio dotrzeć do psychiki drugiego człowieka.

Opinie w tej kwestii były i są podzielone. Jedni twierdzili, że tak, inni stali na stanowisku, że nie. Zbudowano różne teorie: wnioski przez analogię,

⁷² H. CONRAD-MARTIUS, *Moja przyjaciółka Edyta Stein*, art. cyt., s. 5.

⁷³ Za: R. GROŃ, *Św. Teresa Benedykta od Krzyża i jej droga do „prawdziwej wiary”*, Wrocławski Przegląd Teologiczny 6(1998)2, s. 122.

kojarzenia, naśladowania czy wczucia – w ten sposób próbując wytłumaczyć poznanie cudzej psychiki. Wszystkie one mówią o poznaniu psychiki jakby na niby, bo jeśli ja przeżywam – gdy chodzi o treść – to samo, co drugi, np. gniew czy radość, to jednak przeżywanie tych stanów drugiego człowieka nigdy nie jest do końca moim przeżyciem gniewu czy radości⁷⁴.

Edyta Stein twierdzi jednak, że empatia daje bezpośredni dostęp do drugiego, odrębnego bytu: „«W bólu», «w radości» mam bezpośredni dostęp do obcego mi Ja. Radość czy ból drugiego jawi się jako widzialny, widoczny cielesny wyraz i może być przeze mnie «cieleśnie» przeżyty we wczuciu”⁷⁵.

Utrzymuje także, że wczucie może skutecznie pomóc w poznaniu i zrozumieniu doznań drugiego człowieka: „Kiedy np. przychodzi do mnie przyjaciel, a ja dostrzegam jego ból, to jest to coś więcej niż tylko zewnętrzne spostrzeżenie. Jeśli doświadczam cudzej świadomości, to czyjeś przeżycie objawia się nagle w mym własnym. Czyjś nastrój, stan psychiczny, na pewno nie stanie się dla mnie tak bliski, tak bezpośredni i tak podstawowy jak moje osobiste przeżycie. Osiągnięcie tego stanu jest jednak możliwe, ponieważ dane są nie tylko własne idee i wrażenia, lecz także rzeczy”⁷⁶.

A zatem empatia otwiera przed człowiekiem możliwość zrozumienia bytu drugiej osoby, jednocześnie daje głębsze poznanie siebie samego i uchwycenie sensu całości: „We wczuciu «spotykam» inne Ja, będące dla mnie Ty, które nie jest absolutnie obce względem mnie. Osoby nie są monadami bez okien. Obca podmiotowość staje się moim udziałem, Ja jestem dla drugiego. W tym zjednoczeniu Ja z Ty dochodzi do utworzenia My. Nie następuje zatracenie żadnego z podmiotów, lecz obustronne ubogacenie. Byt wczuwający i wczuwany jest zdolny do «wypełnienia», «podniesienia» i «wzniesienia» na wyższy poziom istnienia niż samo istnienie psychofizyczne. [...] Radość i ból człowieka nie jest tylko fizjologiczno-psychologicznym procesem, lecz duchowym wydarzeniem. Dlatego przeżywając radość czy ból drugiego, przeżywam coś, co rzeczywiście istnieje na poziomie bytu duchowego. I jakkolwiek droga do drugiej osoby jest trudna i pełna ślepych uliczek, to przecież w moim indywidualnym strumieniu przeżyć ukazują się nie tylko moje Ja, lecz względem mnie obce Ty”⁷⁷.

Wczucie się w drugiego człowieka z jednej strony wspomaga poznanie go, a z drugiej pozwala lepiej poznać samego siebie i odkryć swoją wartość. Empatia może nam pokazać, co drzemie w nas samych; może obudzić te wartości i wskrziesić te pokłady osobowości, do których rozwinięcia w naszych przeżyciach nie było dotąd sposobności: „We wczuciu mogę odkrywać wartości i odkrywać odpowiednie warstwy mojej osoby, do których moje źródłowe przeżywanie jeszcze nie dało sposobności”⁷⁸.

⁷⁴ J. MACHNACZ, *Od ateizmu do mistyki*, Horyzonty Wiary (1992)13, s. 44.

⁷⁵ Tenże (red.), *Tajemnica osoby ludzkiej...*, dz. cyt., s. 7.

⁷⁶ Za: I. ADAMSKA, *Prawda o miłości. Edyta Stein*, Kraków 1989, s. 48.

⁷⁷ Za: J. MACHNACZ (red.), *Tajemnica osoby ludzkiej...*, dz. cyt., s. 7-8.

⁷⁸ E. STEIN, *O zagadnieniu wczucia*, Kraków 1988, s. 149.

Empatia może być wzbogacająca nie tylko przez budzenie do życia uśpionych wartości; ona może otworzyć oczy na te wartości, które dotąd były niezauważane, niedoceniane, nieuświadomione: „Przeżywanie wartości jest budujące dla własnej wartości (przeżywającego), przeto wraz z nowymi wartościami uzyskanymi we wczuciu otwiera się także widok na nieznanne wartości własnej osoby. [...] I tutaj w akcie uprzywilejowania albo niższej oceny często zostają nam dane wartości, które same dla siebie pozostają niezauważane; uczymy się niekiedy trafnie oceniać siebie samych, przez to, że przeżywamy siebie jako więcej lub mniej wartościowych w porównaniu z innymi”⁷⁹.

Skoro więc proces empatii może przybliżyć nam stany, doznania i odczucia innych osób, to może przez to wzbogacić nas samych. Może pomóc odkryć nieuświadomione pokłady własnej osobowości, a nawet nabyć nowych cech, których bez doświadczenia wczucia moglibyśmy nigdy nie doznać. Może przyczynić się do bliższego poznania świata wartości wyznawanych przez inną osobę, do przyjęcia ich i rozwinięcia we własnym wnętrzu. Człowiek może na przykład nigdy nie doświadczyć bólu spowodowanego utratą ukochanej osoby, ale wczuwając się w ból innego człowieka, sam może doznać przejmującego smutku, a nawet samego bólu. Podobnie człowiek niewierzący, nieznający przeżyć religijnych, przy spotkaniu z osobą bardzo religijną może przez empatię nie tylko zrozumieć jej przeżycia, ale także ich doświadczyć, a nawet utożsamieć się z nimi: „Mogę sama być niewierząca, a jednak zrozumieć, że ktoś poświęca dla wiary wszystkie ziemskie dobra, jakie posiada. Widzę, że on tak postępuje, i mam dany we wczuciu jako motyw jego działania taki system wartości, którego odpowiednik jest dla mnie niedostępny, i przypisuję mu pewną warstwę osobowości, którą sama posiadam. W ten sposób wczuwając się, uzyskuję typ *homo religiosus*, który jest mi z gruntu obcy, i rozumiem go, chociaż to, co nowego mnie tam spotyka, pozostaje niespełnione”⁸⁰.

Reasumując, tak jak fenomenologia wskazała na możliwość istnienia Absolutu, tak wczucie pomogło Edycie zrozumieć tych, którzy Absolut już poznali, uznali i uczynili osią swojej egzystencji. Swój własny proces empatii skoncentrowała wokół kwestii religijnej i usilnie próbowała wczuwać się w osoby, które doświadczyły Boga. Na pytanie, czy ludzie ci nie łudzą samych siebie i nie zwodzą innych, odpowiedziała: „Czy jednak i w złudnym obrazie takiego doświadczenia nie jest już dana istotnościowa możliwość rzetelnego doświadczenia w tej dziedzinie? W każdym razie studium świadomości religijnej wydaje mi się właściwym środkiem poszukiwania odpowiedzi na to pytanie”⁸¹.

To krótkie spostrzeżenie odsłania jej zdolność do osobistego otwarcia się na innych i własnego głębokiego zaangażowania się w podejmowaną problematykę. Jest to wciąż jeszcze myślenie filozofa kurczowo trzymającego się przesła-

⁷⁹ Tamże, s. 151.

⁸⁰ Tamże.

⁸¹ Tamże, s. 152.

nek rozumowych, lecz jednocześnie jest to uczciwe i konsekwentne poszukiwanie odpowiedzi na nurtujące pytania.

Po fenomenologii i teorii wczucia, której podjęcie wprowadziło Edytę niejako wprost w świat duchowych przeżyć innych osób, zwłaszcza wierzących, spotkania z ludźmi wiary jeszcze bardziej podprowadziły ją do Boga. To właśnie świadkowie wiary: żywej i osobistej relacji z Bogiem żywym i prawdziwym, ostatecznie przekonali Edytę o tym, gdzie ostatecznie leży prawda i jak ma ona na imię.

SUMMARY

The period of religious indifference in the life of Edith Stein

At the age of 14 Edith Stein stopped praying, rejected Judaism as her religion and declared herself as an atheist. Although she described her attitude as atheistic we attempted to prove that it can be better depicted as religious indifference. Unlike atheists she did not deny the existence of God; she simply stopped showing interest in God's matters.

However, having rejected God of Judaism, Edith Stein experienced a kind of emptiness in her life which needed to be filled. Before her dramatic decision it was religion that brought the spiritual significance into her life; it was God who explained the sense of human life: He was the truth and the foundation of the highest human value. Now, she had to discover other base and explanation of human existence. She had to find the answer to the question of the sense of human life and the sense of existence of all creatures. She needed to answer herself who she is, where she is heading to, what is the truth, the sense and the end of human life.

At the beginning literature and art appeared to have answers to her questions. Then she tried to find the truth in knowledge, especially in philosophy. She undertook Edmund Husserl's phenomenology which unexpectedly demonstrated her the phenomenon of God as an Absolute. Moreover, the philosophical problem of empathy opened her the world of people's emotions in which God and faith was at the top of the hierarchy of values. Thanks to the problem of empathy Edith Stein could experience the feelings and emotions which were absent in her inner life. Both phenomenology and empathy brought her closer to God – they were the first steps on her road to conversion into Catholicism.

Thum. Magdalena Raganiewicz

Słowa kluczowe / key words:

Edyta Stein, obojętność religijna

Edith Stein, religious indifference

OMÓWIENIA I RECENZJE

Język haseł przedmiotowych Biblioteki Narodowej Biblioteka Narodowa (Warszawa, 21-23 IV 2008)

Biblioteka Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu to instytucja i księgozbiór o specjalnym charakterze i profilu gromadzenia. Należy do teologicznych bibliotek akademickich, co zobowiązuje ją do sprawnego funkcjonowania w obszarze aktualnych tendencji w informacji naukowej oraz utrzymania wysokiego poziomu opracowywania dokumentów. Aby spełniać te oczekiwania, Biblioteka PWT od lat pozostaje w stałej współpracy z Biblioteką Narodową i dzięki bliskim kontaktom może z powodzeniem sięgać do dorobku oraz doświadczenia jej specjalistów bibliotekarzy oraz informatyków. Wiodącym ośrodkiem w tym zakresie jest Zakład Edukacji Bibliotekarskiej, Informacyjnej i Dokumentacyjnej Biblioteki Narodowej, który cyklicznie stwarza okazje do merytorycznych spotkań bibliotekarzy. Wówczas przekazuje się i promuje najnowsze rozwiązania w dziedzinie informatyzacji, gromadzenia i katalogowania zbiorów oraz nowoczesnego zarządzania biblioteką. W kwietniu 2008 roku miałam okazję zapoznać się z teorią i praktyką przedmiotowego opracowania dokumentów, nad którym od wielu lat pracuje środowisko Biblioteki Narodowej. Poniższe refleksje zostały zainspirowane proponowaną wizją nowoczesnego myślenia o informacyjnym wymiarze funkcjonowania biblioteki naukowej.

Baczni obserwatorzy współczesnych przemian kulturowych skłonni są potwierdzić dostrzeganą w wielu dziedzinach życia symptomatyczną prawidłowość dotyczącą społeczeństw informacyjnych. Powszechnym i szczególnie cennym dobrem konsumpcyjnym, niejako produktem, stała się w nich informacja. I wydawać by się mogło, że jej niczym nieograniczony, napływający zewsząd szeroki strumień jest w stanie zaspokoić rozbudzone w tym względzie zapotrzebowanie człowieka. Ale to tylko pozór, bo z coraz większą determinacją, przy wykorzystaniu nowoczesnych narzędzi i metod poszukuje się i wysoko ceni nie tyle ilość dostarczanych informacji, co raczej ich jakość, relewantność i dostępność.

W wielorakie nurty współczesnych systemów zarządzających informacją wpisują się także bibliotekarze i pracownicy informacji naukowej. Ta grupa zawodowa od dawna należy do tzw. zawodów informacyjnych. Wykwalifikowani specjaliści od poszukiwania i gromadzenia informacji są merytorycznie przygotowani i w sposób szczególnie odpowiedzialni za udostępnianie wiedzy zawartej w przechowywanych zbiorach bibliotek i ośrodkach informacji. Dlatego słusznie oczekuje się od nich profesjonalizmu, jak również permanentnego pogłębiania wiedzy, co gwarantuje skuteczne wypełnianie podstawowej misji tego zawodu: dążenia do optymalnego zaspokajania potrzeb biblioteczno-informacyjnych użytkowników.

Dążenie to ściśle wiąże się i bardzo konkretnie realizuje m.in. w obszarze rzeczowego opracowywania dokumentów. W tym wieloetapowym procesie znajdują zastosowanie języki informacyjno-wyszukiawcze (JIW), które umiejętnie wykorzystane stano-

wią sprawne i przyjazne narzędzie w rękach bibliotekarzy, ale również osób korzystających ze zbiorów. Ich podwójną funkcją jest bowiem z jednej strony tworzenie charakterystyki wyszukiwawczej dokumentów, a z drugiej formułowanie zapytań i kwerend informacyjnych pomocnych w ich właściwym odnajdywaniu. Jedną z odmian JIW jest język hasel przedmiotowych, zbudowany i ciągle aktualizowany przez Bibliotekę Narodową (JHP BN).

Początki języka hasel przedmiotowych w Polsce sięgają lat dwudziestych ubiegłego wieku i wiążą się z osobą wybitnego bibliotekarza, bibliografa i dyrektora Biblioteki Narodowej, Adama Łysakowskiego (1895-1952). On jako pierwszy wskazał na potrzebę tworzenia hasel przedmiotowych, które powinny uzupełniać niewystarczającą, a stosowaną wówczas jako jedyną klasyfikację systematyczną (dziedzinową). Stał się twórcą zasad metodologicznych polskiego katalogu przedmiotowego, które zawarł w podręczniku wydanym w 1946 roku. Jedną z jego kluczowych reguł wprowadzała wymóg wyszczególniającego formułowania tematów, w przeciwieństwie do praktykowanego w tamtym czasie uogólniania. Podjęte wówczas dzieło zaowocowało w kolejnych latach wieloma inicjatywami, m.in. prowadzeniem bieżącej bibliografii wydawnictw zwartych w *Przewodniku bibliograficznym*, które doprowadziły do wydania pierwszego *Słownika języka hasel przedmiotowych Biblioteki Narodowej* pod redakcją E. Stępniakowej i J. Trzcńskiej. Dziś o znaczeniu i aktualności prac w tym zakresie niech świadczy fakt utworzenia w 1997 roku w Bibliotece Narodowej wyspecjalizowanej pracowni, której zespół zajmuje się wyłącznie rozwojem i metodyką JHP.

Jak każdy język także JHP BN posiada swoje słownictwo i gramatykę. Ze względu na zbiór wyrazów należy on do języków paranaturalnych. Jego wyrażenia są, co prawda, zaczerpnięte z języka naturalnego (najczęściej polskiego), jednak reguły gramatyki, która rządzi sposobem ich łączenia i wpływa na wewnętrzną budowę zdań (hasel przedmiotowych), są inne niż w języku naturalnym. JHP cechuje gramatyka pozycyjna, co oznacza, że każde wyrażenie w zdaniu zajmuje swoje ściśle określone miejsce i sztyk, co decyduje o właściwym odczytaniu i interpretacji całego hasła. Złamanie tego porządku w opisie przedmiotowym dokumentu, tzn. dowolne przestawienie wyrazów, skutkuje chaosem informacyjnym, czyli podaniem zafałszowanej informacji o treści dokumentu. Np. hasło: *Socjologia – Polska* sygnuje książkę, której przedmiotem jest socjologia jako nauka uprawiana w Polsce, natomiast hasło *Polska – socjologia* sygnuje książkę o Polsce jako kraju badanym w aspekcie socjologicznym.

Inną cechą JHP BN jest kontrolowane słownictwo, w przeciwieństwie do słownictwa swobodnego, niekontrolowanego, jakim są np. słowa kluczowe, które dopuszcza w opisie przedmiotowym posługiwanie się wyrażeniami skojarzonymi z treścią dokumentu. Kontrolowanie słownictwa polega na tym, że dla całego systemu JHP BN ustala się i weryfikuje terminy, ich formę oraz relacje zachodzące między nimi. I chociaż nadal zachowuje on charakter uniwersalny, to jednak szybki rozwój wielu gałęzi nauki i powstawanie nowych dyscyplin oraz podążająca za nimi nowa terminologia wymuszają przy redagowaniu nowych hasel współpracę specjalistów z różnych dziedzin z bibliotekarzami. Podejmowanie wspólnych działań w tym zakresie ukierunkowane jest na wzbogacanie i aktualizowanie, ale też ujednocnianie słownictwa, co winno eliminować szum informacyjny wynikający np. z niejednoznaczności czy synonimiczności terminów.

Poznanie zasadniczych pojęć JHP BN od początku rzutuje na posługiwanie się nimi zgodnie z przeznaczeniem. Myśl przewodnia, zasadniczy wątek, ze względu na który powstał dokument, to przedmiot główny. Mogą go stanowić osoby i rzeczy, dziedziny

wiedzy, idee, zjawiska, wydarzenia, procesy itp. Dla wyrażenia przedmiotu dokumentu i jego istotnego aspektu oraz formy piśmienniczej stosuje się temat. To ustalony w JHP BN termin, który odpowiada polskiemu słownictwu z danej dziedziny i pochodzi z wiarygodnych polskich źródeł informacji. Temat sam w sobie jest elementem wystarczającym do utworzenia hasła przedmiotowego prostego. Najczęściej zdarza się jednak, że do tematu dodawane są określniki, które precyzują kontekst, aspekt, punkt widzenia tematu, lokalizują przedmiot dokumentu (nie dokument) w czasie i przestrzeni, a także wskazują na jego formę piśmienniczą i wydawniczą. Z tematu i określników buduje się hasło przedmiotowe, które jest zdaniem utworzonym w języku haseł przedmiotowych BN, skonstruowanym zgodnie z zasadami gramatyki pozycyjnej według następującego schematu: temat – określniki rzeczowe – określnik geograficzny – określnik chronologiczny – określnik formalny. Z jednego lub kilku haseł przedmiotowych powstaje opis przedmiotowy dokumentu, który powinien otrzymać tyle haseł, żeby zawrzeć informacje o jego treści, formie i adresacie.

Przedmiotowe opracowanie i katalogowanie dokumentów polega właściwie na tworzeniu informacji o informacji. Jej podstawą i źródłem są dokumenty prymarne (pierwotne), do których należą książki, czasopisma, nuty, mapy, rękopisy, niepublikowane prace naukowe, fotografie, dokumenty elektroniczne, kasety wideo itp. Stanowią one pierwszy poziom informacji. Dopiero w efekcie różnych działań wykonywanych na dokumentach prymarnych powstaje cenna z punktu widzenia użytkownika metainformacja, którą nazywa się reprezentacją dokumentów prymarnych zapisaną w JHP BN, np. opisy bibliograficzne czy rzeczowe będące podstawą tworzenia zbioru wyszukiwawczego. Między zbiorem dokumentów prymarnych a językiem haseł przedmiotowych istnieje bezpośredni i ścisły związek treściowy. Opracowanie przedmiotowe winno bowiem otwierać przed poszukującym użytkownikiem możliwość szybkiego i trafnego odnalezienia dokumentu prymarnego.

W trosce zatem o dostępność i wartość informacyjną katalogów warto zapytać o jakość opracowania przedmiotowego dokumentu. Jest to przede wszystkim działanie wieloetapowe i niezwykle pracochłonne, które wymaga od katalogującego znajomości zasad JHP BN, ale też wiedzy ogólnej i kierunkowej. Każdy etap tego procesu ma wpływ na jakość opracowania rzeczowego dokumentu i budowanie o nim wyczerpującej informacji.

Właściwa analiza i interpretacja treści opracowywanego dokumentu powinna doprowadzić do nazwania jednego lub kilku przedmiotów głównych, wyodrębnienia i określenia przedmiotów równorzędnych lub przedmiotów pobocznych. W tym miejscu trzeba określić także aspekty i uwzględnić konteksty oraz formę przedstawienia przedmiotu i jego lokalizację w czasie i w przestrzeni.

Kolejny krok to konieczność dokonania właściwej selekcji informacji. Polega to na wieloaspektowym przyjrzeniu się im, zrozumieniu ich cech formalnych i treściowych oraz określeniu i rozeznaniu, które z nich są ważne i najważniejsze wobec konkretnych potrzeb, a które bez uszczerbku dla jakości opracowania można pominąć. Analityczna (ekspercka) metoda oceny informacji to jeden z najtrudniejszych etapów opracowania przedmiotowego, które niewłaściwie przeprowadzone może skutkować nadmierną lub ograniczoną redukcją, ale też niedopuszczalnym i niezgodnym z zasadami JHP BN uogólnianiem przedmiotów. W efekcie tych błędnych zabiegów bezpowrotnemu zniszczeniu, czyli odesłaniu w informacyjny niebyt, mogą ulec np. ważne informacje o przedmiotach pobocznych, o ich aspektach i ujęciach.

Analiza treściowa dokumentu prowadzi następnie do odpowiedniej syntezy wyselekcjonowanych informacji oraz do tworzenia tzw. charakterystyki słownej dokumentu. Jej zwieńczeniem jest prawidłowy przekład zdań wyrażonych początkowo w języku naturalnym na zdania wyrażone w języku informacyjno-wyszukiawczym i zapisanie ich zgodnie z jego regułami (budowanie hasła przedmiotowego w JHP BN).

Wartość informacyjna zbioru wyszukiawczego, np. katalogu biblioteki, zależy więc w znacznym stopniu od JIW, gdyż korzystając z tego narzędzia, użytkownik ma możliwość sprawnego odnalezienia poszukiwanego dokumentu. Stąd pośród cech dobrego języka informacyjno-wyszukiawczego wymienia się przede wszystkim szeroki zakres słownictwa odpowiadający profilowi księgozbioru i jego wysoki poziom szczegółowości, które są niezbędne do opisu dokumentu, ale też jego wyszukiwania. Wymienić trzeba także poprawność słownictwa, która w tym wypadku oznacza przestrzeganie surowej reguły jednoznaczności wyrażen i konsekwentne wykluczanie synonimów. Jako że opisywanie tej samej rzeczywistości wieloznacznymi lub różnymi terminami utrudnia, a czasem uniemożliwia dostęp do informacji. Język powinien być łatwy do przyswojenia przez bibliotekarzy, ale w pewnym stopniu także przez użytkowników, by umożliwić im proste i samodzielne poruszanie się po księgozbiornie, jak też wyszukiwanie potrzebnych dokumentów.

Opracowywanie i szeroko rozumiane udostępnianie informacji oraz jej wyszukiwanie to dwa procesy, które wzajemnie uwarunkowane gromadzą i wiążą ze sobą ludzi. Współczesne zapotrzebowanie na to cenne dobro wyzwala w nich wielorakie pokłady kreatywności i motywuje do współdziałania, ale jest także często katalizatorem wszechstronnego rozwoju. Być może jego pierwszą zapowiedzią jest dziś właśnie informacja, która konsekwentnie poszukiwana jest w stanie rozbudzić apetyt także na wiedzę i mądrość.

Elżbieta Dołganiszewska

Seminarium zorganizowane przez Pracownię Archeologii Śródziemnomorskiej Uniwersytetu Łódzkiego (Łódź, 24 X 2008)

W Muzeum Archeologicznym i Etnograficznym w Łodzi, przy współpracy Instytutu Archeologii Śródziemnomorskiej Uniwersytetu Łódzkiego, 24 października 2008 roku została otwarta wystawa pt. *Kobiety w czasach biblijnych*. Wiele eksponatów wypożyczono z Moguncji, część z muzeów w Warszawie, a część stanowiła efekty prac archeologicznych prowadzonych przez Uniwersytet Łódzki na terenie Izraela.

Z okazji otwarcia wystawy Pracownia Archeologii Śródziemnomorskiej UŁ zorganizowała seminarium pt. *Kobiety w czasach biblijnych*, które odbyło się w sali Centrum Szkoleniowo-Konferencyjnego UŁ. Tematyka seminarium wiązała się z sytuacją kobiety w czasach biblijnych, pojętych jako okres starożytności i pierwszych wieków chrześcijaństwa.

Program seminarium wypełniły krótkie referaty związane z tematyką wystawy i seminarium. I tak Zdzisław Kapera (Kraków) przedstawił zagadnienie: *Chirbet Qumran pół wieku po syntezie Milika* (stawiając pytanie o bezżenność qumrańczyków wobec znalezisk szkieletów męskich, żeńskich, dzieci; oraz o pochodzenie członków wspólnoty w Qumran). Jutta Hausmann (Budapeszt) nadesłała sprawozdanie z wystawy *Kobieta w kraju Biblii*, przez pewien okres prezentowanej na Węgrzech. Wolfgang Zwickel

(Moguncja) omówił temat *Życie codzienne kobiet w starożytnym Izraelu*. Ks. Marek Wochna poruszył problem *Kobieta w wybranych tekstach biblijnych Starego Testamentu* (skupiając się przede wszystkim na drugim opisie stworzenia człowieka, zawartym w Rdz 2). Paweł Szkołut (Kraków) przedstawił temat: *Kobiety w genealogii Jezusa i ich pochodzenie jako wyraz mesjańskiego uniwersalizmu*. Ilona Skupińska-Løvset (główna organizatorka seminarium) omówiła i pokazała obrazy terakot znalezionych na et-Tell i przedstawiających kobiety. Paulina Małachowska (Łódź) skupiła się na przedstawieniu rodziny w czasach nowotestamentowych. S. Ewa Jezierska (Wrocław) przekazała informacje dotyczące posługi kobiet w Kościele. Jej referat nosił tytuł: *Instytucja diakonis i wdów w Kościele pierwszych wieków*. Wystąpienie Sylwii Płusy (Łódź) skupiło się na ukazaniu kultu wybranych postaci biblijnych we wczesnochrześcijańskim Egipcie, Nubii i Palestynie. Natomiast Tina Wnukowska (Łódź) przedstawiła *Kobiety Augusta* (Atię, Livię, Octavię i Julię). Krótka wypowiedź Pawła Rozwoda (Kluczbork) zakończyła oficjalną część seminarium.

Seminarium było okazją do przekazania treści związanych z tematem wystawy, a także wzbogacającym spotkaniem ludzi różnych środowisk naukowych.

S. Ewa J. Jezierska OSU

VI Salwatoriańskie Sympozjum Misyjne (Bagno, 27 kwietnia 2009)

Miesiąc kwiecień już od kilku lat kojarzy się w Wyższym Seminarium Duchownym Salwatorianów w Bagnie z tematyką misyjną. Także w bieżącym roku, w poniedziałek 27 kwietnia odbyło się tutaj kolejne, już VI Salwatoriańskie Sympozjum Misyjne. Zatytułowano je: *Indie – Kościół – Salwatorianie. Z przeszłością ku przyszłości*. Tematyka sympozjum oscylowała wokół specyfiki religijno-społecznej Indii, aktualnej sytuacji Kościoła w Indiach oraz pracy misyjnej podejmowanej tam przez salwatorianów. Wybór tematyki na tegoroczne sympozjum motywowany był z jednej strony aktualną napiętą sytuacją społeczno-religijną w Indiach (prześladowania chrześcijan), z drugiej zaś faktem, że to właśnie Indie były pierwszym krajem, do którego o. Franciszek Jordan, założyciel salwatorianów, wysłał w 1890 roku pierwszych misjonarzy.

Spotkanie rozpoczęło się Eucharystią, której przewodniczył i homilię wygłosił ks. Andrzej Urbański SDS z Rzymu, przełożony generalny salwatorianów. Następnie uczestnicy spotkania zgrupowali się w sali dębowej, w której odbywały się wykłady sympozjalne. Otwarcia sympozjum oraz przywitania gości dokonał ks. dr Bogdana Gienza SDS, rektor seminarium. Sympozjum zaszczylicili swoją obecnością, oprócz wspomnianego przełożonego generalnego, także między innymi przełożony polskiej prowincji salwatorianów ks. Piotr Filas SDS wraz z całą radą prowincjalną, prorektor Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, ks. dr Andrzej Tomko, przedstawiciele władz lokalnych, duchowieństwo i osoby konsekrowane, przedstawiciele salwatorianów świeckich oraz zainteresowana omawianą tematyką salwatoriańska młodzież z pobliskich miejscowości.

Pierwszym prelegentem był prof. dr hab. Krzysztof Byrski, indolog, pracownik Zakładu Azji Południowej Instytutu Orientalistycznego Uniwersytetu Warszawskiego. Przedstawił on referat zatytułowany: *Słowo Usłyszane (śrutī) i Słowo Ujrzane (dorśana)*

hindusów a Słowo Wcielone chrześcijan. Na wstępie prelegent przywołał słowa Jana Pawła II z encykliki *Fides et ratio* (72), który wskazując na „bardzo dawne tradycje religijne i filozoficzne” krajów Wschodu, szczególnie Indii, stwierdził: „Z wielką duchową energią myśl hinduska poszukuje doświadczenia, które wyzwalać człowieka z ograniczeń czasu i przestrzeni miałyby wartość absolutną. W dynamice tych dążeń do wyzwolenia osadzone są wielkie systemy metafizyczne. Zadaniem dzisiejszych chrześcijan, zwłaszcza w Indiach, jest wydobycie z tego bogatego dziedzictwa elementów zgodnych z ich wiarą, aby mogły one wzbogacić myśl chrześcijańską”.

Prof. Byrski do jednego z istotnych elementów tego dziedzictwa zaliczył wedyjską naukę o *śruti* i *dorśana*, słowie usłyszonym i słowie ujrzanym. Przedstawiając tę naukę pytał jednocześnie o możliwość spotkania w tym właśnie miejscu hinduizmu z chrześcijaństwem. *Śruti* to słowo usłyszane, leżące u podstaw tekstów wedyjskich. Słowa te były przekazywane z głębokim przekonaniem, że zostały one usłyszane przez starożytnych wieszczów i nie pochodzą od nich. Teksty wedyjskie są słowem usłyszonym, a nie stworzonym przez człowieka. Dla hindusów jest to słowo objawione. Od epoki słowa usłyszanego, najstarszej w historii religii Indii, nastąpił przejście ku epoce słowa widzianego – *dorśana*. Zaczęto tworzyć liczne podobizny, które mogłyby zobrazować to, co wcześniej usłyszano. W efekcie tego przejścia religijność, jak zauważył prelegent, wyewoluowała w kierunku magii a rytuały z czasem stały się nieczytelne i niezrozumiałe. Punktem, który mógłby stanowić miejsce możliwego spotkania chrześcijańskiej nauki o Wcieleniu Słowa, Logosu – Syna Bożego jest, zdaniem prelegenta, jedynie najstarsza wedyjska nauka o *śruti*, słowie usłyszonym.

Dwa kolejne przedpołudniowe referaty dotyczyły początków pracy misyjnej salwatorianów w Indiach. Ks. dr Michał Piela SDS, postulator ds. beatyfikacji Sługi Bożego ks. Franciszka Marii od Krzyża Jordana, w referacie zatytułowanym: *O. Franciszek Jordan a misje w Assam* przedstawił rozwój idei misyjnej założyciela salwatorianów oraz okoliczności w jakich wysłał on pierwszych czterech misjonarzy do Assam w styczniu 1890 roku. Historię początków tej misji zakończył wspominając pierwsze bolesne doświadczenia misjonarzy, którymi była nagła śmierć, w sierpniu 1890 roku, najpierw przełożonego ks. Otto Hopfenmüllera a następnie br. Mariana Schumma.

Ks. dr Julian Bednarz SDS, misjolog, misjonarz i wykładowca w Salwatoriańskim Instytucie Filozoficzno-Teologicznym w Morogoro w Tanzanii, kontynuował rozpoczętą przez przedmówcę tematykę, w referacie zatytułowanym: *Działalność misyjna Salwatorianów pod kierunkiem ks. Angelusa Münzlohera (1890-1906) i ks. Krzysztofa Beckera (1906-1915)*. Na wstępie wskazał na specyfikę geograficzną, językową i religijną misji w Assam. Obejmowała ona teren równy obszarowi 2/3 dzisiejszej Polski. Pod względem etnicznym leżała na przecięciu się różnych grup narodowościowych. W użyciu było tam około 65 ważniejszych języków, dwa alfabety sanskryckie i alfabet łaćwiński. Także pod względem religijnym stanowiła bogatą mozaikę (hinduizm, islam, judaizm, buddyzm, lokalne religie plemienne). W zasadniczej części referatu ks. Bednarz scharakteryzował najpierw działalność misyjną w Assam pod kierunkiem ks. Angelusa Münzlohera (1890-1906). Wyjechał on do Indii już jako neoprezbiter. Po nagłej śmierci pierwszego przełożonego misji został, mimo swojego młodego wieku, mianowany jego następcą. Piastując przez szesnaście lat funkcję przełożonego był świadkiem między innymi najboleśniejszego dla rodzącej się fundacji wydarzenia. Było nim, mające miejsce 12 VI 1897 roku, największe od ponad 300 lat, trzęsienie ziemi. Mimo, że w gruzach legły wybudowane dotychczas budynki zakonne, szkoły i kościoły, nie ostu-

dziło to zapału misyjnego salwatorianów. W 1906 roku funkcję przełożonego przejął ks. Krzysztof Becker. Opisując specyfikę jego pracy aż do roku 1915 prelegent zakończył swój wykład.

Popołudniowy blok wykładowy rozpoczął prof. dr hab. Eugeniusz Sakowicz, religioznawca, teolog religii z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. W referacie zatytułowanym: *Kościół w Indiach dziś*, przedstawił najpierw krótki rys historyczny Kościoła w Indiach. Wskazał na trudności w ewangelizacji tych ziem, kłopoty z akomodacją Ewangelii w kulturę wschodu i ostatecznie mały aktualnie odsetek katolików wśród mieszkańców Indii. Stwierdzając, że Indie są krajem, w którym jak w soczewce skupiają się wszystkie zarówno problemy, jak i nadzieje Azji wskazał na aktualną sytuację Kościoła. Najbardziej palącymi problemami są stosunek do kultury hinduskiej oraz niebezpieczeństwo odrzucenia przez społeczeństwo. Tego, czego najbardziej boją się pragnący przyjąć chrześcijaństwo hindusi, to wyobcowanie i marginalizacja społeczna, która stanowi konsekwencję konwersji. Jest to często przeszkoda trudna do pokonania i uniemożliwiająca formalne przyjęcie wiary chrześcijańskiej, mimo sprzyjaniu jej w sercu przez wielu hindusów. Mimo tych trudności Kościół w Indiach jest dziś nadzieją Kościoła powszechnego chociażby przez fakt dynamicznego rozwoju i liczne powołania do życia kapłańskiego i zakonnego.

Ostatnim prelegentem sympozjum był ks. Andrzej Urbański SDS z Rzymu, były wieloletni misjonarz w Afryce a obecnie przełożony generalny Towarzystwa Boskiego Zbawiciela. Podjął on temat: *Teraźniejszość i przyszłość Salwatorianów w Indiach*. Przedstawiając powrót Salwatorianów do Indii, który miał miejsce na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku, wskazał na wkład salwatoriańskich misjonarzy z Tanzanii. Dzięki nim powrót ten był możliwy, mimo piętrzących się trudności (kłopoty z uzyskaniem wizy). Ks. Urbański przedstawił ponadto stan personalny jednostki w Indiach, podejmowane apostolaty oraz plany na przyszłość, wśród których są między innymi projekty otwarcia nowych fundacji w innych krajach azjatyckich (Korea, Sri Lanka).

Po części wykładowej sympozjum miał miejsce panel dyskusyjny. Był on okazją do stawiania pytań prelegentom oraz dawał możliwość dopowiedzeń, z czego też zebrani uczestnicy skrzętnie skorzystali. Zwieńczeniem sympozjum było nabożeństwo misyjne w kaplicy seminaryjnej oraz wieczorne spotkanie z byłymi misjonarzami – ks. Stanisławem Golusem SDS oraz ks. Mieczysławem Kijaczkim SDS, dzięki którym dokonał się powrót Salwatorianów do Indii. Specjalnym gościem całego sympozjum a w szczególności tego wieczoru był ks. Sebastian Cheeramvelil SDS, salwatorianin z Indii.

Kolejne, VI Salwatoriańskie Sympozjum Misyjne, pozwoliło jego uczestnikom poznać przeszłość i teraźniejszość zarówno Indii, jak i Kościoła w tym kraju, ze szczególnym uwzględnieniem pracy misyjnej salwatorianów. Mimo, że omawiane zagadnienia były kulturowo dalekie doświadczeniom uczestników, to jednak sposób ich przekazu i treść były interesujące. Pozwoliły także spojrzeć dokładniej na tę część Kościoła, która dziś prężnie się rozwija i stanowi źródło nadziei na przyszłość.

Ks. Roman Shupek SDS

CARD. ZENON GROCHOLEWSKI, *La legge naturale nella dottrina della Chiesa*, Consult, Roma 2008, ss. 68 + Indice

Recenzowana pozycja obejmuje najpierw słowo wstępne Autora i słowo wprowadzające wydawcy, L. Cirillo. Samo studium księdza kardynała Zenona Grocholewskiego składa się ze wstępu, sześciu rozdziałów, uwag końcowych, bibliografii obejmującej wypowiedzi Magisterium Kościoła oraz opracowania naukowego.

Studium jest wykładem prefekta Kongregacji Nauczania Katolickiego, wygłoszonym najpierw w Paryżu w 2005 roku, podczas XXI Międzynarodowego Kolokwium Prawników Katolickich. W rozszerzonym wydaniu przedstawił go w roku 2007 w języku hiszpańskim w Buenos Aires, na tamtejszym Papieskim Uniwersytecie Katolickim, w języku włoskim zaś wygłosił w Rzymie w 2007 roku, na Papieskim Uniwersytecie św. Krzyża. Studium to zostało wydane drukiem w języku francuskim, hiszpańskim i włoskim w odpowiednich publikacjach. Godny uwagi jest fakt, że omawiana pozycja uwzględnia także przemówienie papieża Benedykta XVI wygłoszone do członków Zgromadzenia Ogólnego Organizacji Narodów Zjednoczonych w Nowym Jorku 18 kwietnia 2008 roku.

Recenzowane wydanie zawiera na marginesach tekstu skrótkowe ujęcia omawianych problemów, będące dziełem redaktora.

We wstępie autor studium daje wyraz wyjątkowej aktualności i potrzebie poświęcenia uwagi prawu naturalnemu, będącemu dziedzictwem mądrości ludzkiej. Mówi nawet o pewnym wyzwaniu nowoczesności w tej materii. W tym kontekście przytacza ostatnie przemówienie Jana Pawła II do członków Kongregacji Nauki Wiary z 6 lutego 2004 roku, w którym prawo naturalne Papież określił jako platformę dla konstruktywnej odnowy nauki o moralnym prawie naturalnym, oraz przemówienie Benedykta XVI z 12 lutego 2007 roku, podczas Międzynarodowego Kongresu o Prawie Naturalnym na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim. Z przemówienia Jana Pawła II dostojny autor akcentuje prawo naturalne jako płaszczyznę szukania zbieżności między różnymi wyznaniem, religiami i kulturami. W przemówieniu Benedykta XVI uwydatnia potrzebę ponownego podjęcia tematyki prawa naturalnego w związku z rozwojem nauki. Refleksja nad prawem naturalnym jest bowiem przydatna, a nawet konieczna dla odnajdywania prawdy wspólnej wszystkim ludziom. Kościół przedkłada własną jego wizję.

W pierwszym rozdziale, poświęconym niewydolności dzisiejszego człowieka w myśleniu metafizycznym, autor mówi o wręcz alergicznym reagowaniu na rozważania o charakterze metafizycznym i unikaniu pojęcia prawa naturalnego. Dziś jedynie Kościół katolicki podtrzymuje prawo naturalne jako rzeczywistość wpisana w każde ludzkie stworzenie. Kryzys myślenia metafizycznego i szacunku dla prawa naturalnego stwarza, zdaniem autora, dwa niebezpieczeństwa. Z jednej strony człowiekowi wyrwanemu z kontekstu naturalnie stwórczego (przez Boga) grozi ryzyko moralności fideistycznej. Z drugiej, niezależnie od jakiegokolwiek powiązania z religią, brakuje mu – zwłaszcza w dziedzinie prawodawstwa – oparcia w jakimkolwiek innym (obiektywnym) prawie. W konsekwencji, jak stwierdza dostojny autor, odwołując się także do wypowiedzi Jana Pawła II: opieranie się na konsensusie społecznym w poszukiwaniu wspólnego fundamentu etycznego dla całej ludzkości okazuje się bezowocne. Ks. kardynał zwraca uwagę na dalszy mankament dzisiejszego myślenia, na rozumienie natury w sposób empiryczny. Zaszczepione zaś w ludzką naturę prawo naturalne wymaga

innego podejścia. Według przytoczonej przez autora wypowiedzi Benedykta XVI ma stanowić narzędzie adekwatne do dialogu z osobami nieuznającymi wiary. Nieuznawanie Rozumu stwórczego i poruszanie się tylko w sferze materialnej – jak stwierdza Papież – nie pozwala odczytać zadania etycznego zawartego w samym byciu ludzkim. Mimo tej nieracjonalności i braku metafizycznego myślenia, zdaniem Benedykta XVI, jest możliwe zrozumienie, że nie chodzi o inicjatywę katolicką w podkreślaniu roli prawa naturalnego, lecz o odpowiedź na wyzwanie bycia człowiekiem, który jest podmiotem prawa wyprzedzającego jakiekolwiek prawo stanowione.

W rozdziale drugim, poświęconym mocy prawa naturalnego, podkreślono, że prawa wypływające z niego należą istotowo do człowieka, nie stanowią czegoś „katolickiego”, lecz wyrażają się we wrodzonej skłonności człowieka do prawdy i dobra. Są inspiracją i impulsem dla wszelkiego działania ludzkiego. Są wpisane w naturę ludzką i niezbywalne, uzdalniają człowieka na wyzwania, wyprzedzają jakiekolwiek prawo pozytywne, określające prawa i obowiązki człowieka w sferze etycznej. Prawo naturalne dla wierzącego czerpie swoje uzasadnienie – jak stwierdza autor studium – z Pisma Świętego, z dzieła stworzenia i z Objawienia. Na tej podstawie rozumieli je i tak wypowiadali się ojcowie Kościoła. Św. Tomasz zasłynął jego dojrzałym naukowym wyjaśnieniem. Ks. kardynał zwraca uwagę na fakt, że w dziejach Kościoła nakazy prawa naturalnego stanowią część moralności chrześcijańskiej, co we współczesności wymagałoby ożywienia i podkreślenia. Dotyka także zagadnienia relacji tolerancji w świetle prawa naturalnego. Autor nawiązuje nie tylko do tradycji kościelnej w odniesieniu do prawa naturalnego, lecz także do niepisanego prawa w starożytności np. do dramatu *Antygona* czy do Cyserona (refleksja o rozumie i prawie naturalnym) lub Arystotelesa. Autor akcentuje nową konieczność szukania pewnych zbieżności między różnymi wyznaniem, religiami i kulturami, i to na płaszczyźnie prawa naturalnego. Jan Paweł II, do którego autor nawiązuje, w encyklikach *Veritatis splendor* oraz *Fides et ratio* proponuje pewne pożyteczne elementy dla przyjęcia idei (koncepcji) naturalnego prawa moralnego.

Rozdział trzeci został poświęcony prawu naturalnemu i Bożemu. Nawiązując do nauczania zawartego w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* na temat prawa naturalnego, autor studium uwypukla jego pierwotny sens moralny, pozwalający człowiekowi rozróżnić za pomocą rozumu dobro i zło. Dzieje się tak dlatego, że człowiek uczestniczy w mądrości i dobroci Stwórcy. Wskutek tego wierzący mogą jednocześnie uważać prawo naturalne za prawo Boże. Wpisane przez Boga w naturę człowieka wskazuje na pierwsze zasady i istotne normy rządzące życiem moralnym. Światło zrozumienia jest darem Boga danym w Jego akcie stwórczym. Autor zwraca uwagę na fakt, że naukę Kościoła o prawie naturalnym przedstawia się w ujęciu tomistycznym, akcentującym jego racjonalność. Ma ono bowiem na uwadze odpowiedniość do natury ludzkiej, skoro mówi o partycypacji w odwiecznym prawie Bożym. W tym kontekście dostojny autor przytacza postulat Benedykta XVI. Papież w aktualnym kryzysie kultury, w którym przeważa zachowanie, jakby Boga nie było, także tym, którzy istnienia Boga nie przyjmują, proponuje wprowadzenie bardziej rozumnego aksjomatu poszukiwania i życia tak, jakby Bóg istniał.

W bardzo krótkim rozdziale czwartym kard. Grocholewski omawia właściwości (przymioty) prawa naturalnego: powszechność, niezmienność i jego poznawalność przez wszystkich ludzi. Powszechność uwzględnia godność wszystkich ludzi i stanowi podstawę dla ich fundamentalnych praw i obowiązków, i nie przeszkadza indywidualizacji i niepowtarzalności osoby ludzkiej. Niezmienność nie wyklucza historyczności

i różnych kultur, albowiem natura ludzka przekracza kultury i stanowi słuszną miarę jej godności. Poznawalność prawa naturalnego rozważana jest najpierw bez Objawienia, co jest słuszne. Jednak z powodu grzechu i braku bezpośredniego poznania jego nakazów przez wszystkich ludzi oraz możliwości ich błędnego zrozumienia – Objawienie i łaska okazują się potrzebne.

W piątym rozdziale, zatytułowanym *Dwa ważne podkreślenia*, autor najpierw omawia zagadnienie relacji prawa naturalnego do Dekalogu. Dekalog określa jako naturalną rozumną miarę moralności, daną przez Boga. Zawarta w nim powszechna naturalna moralność ludzka jest jednak otwarta na oświecenie przez nadprzyrodzone Objawienie. Przedmiotem drugiego podkreślenia jest rozumienie natury w sformułowaniu „prawo naturalne”. Natura ta nie może być pojmowana w sposób naturalistyczny, fizjologiczny czy materialistyczny. Autor studium podkreśla, że dla zdefiniowania natury, która ma być podstawą normy moralnej, należy ją rozumieć jako nierozwiązalną jedność ciała i duszy, wymiaru duchowego i cielesnego jedyne go bytu ludzkiego.

W szóstym rozdziale zostało przedstawione nauczanie Magisterium Kościoła na temat prawa naturalnego. W pierwszym punkcie została omówiona kompetencja Magisterium w tej materii. Zostało w nim zaakcentowane, że Magisterium Kościoła wyraża wymaganie prawa naturalnego i jego stosowanie. W ramach swojej humanitarnej kompetencji zwraca się nie tylko do wierzących, lecz do wszystkich ludzi dobrej woli. Na podstawie wypowiedzi Kongregacji Nauki Wiary, *Kodeksu prawa kanonicznego*, *Kompendium katechetycznego Kościoła Katolickiego*, *Katechizmu Kościoła Katolickiego* i encykliki Pawła VI *Humanae vitae* autor stwierdza, że Magisterium Kościoła jest kompetentne orzekać o tym, co należy do naturalnego prawa moralnego. Wynika to z dzieła stworzenia. W drugiej części rozdziału dostojny autor przytacza najnowsze wypowiedzi Magisterium w osobach papieży Piusa XII, Pawła VI, Jana Pawła II i Benedykta XVI, które jednoznacznie dowodzą, że w poruszanych przez nich sprawach rozstrzygnięcia swoje opierali na prawie naturalnym. Dotyczyły one obrony godności ludzkiej w dziedzinie społecznej, obrony praw ludzkich, małżeństwa i życia (przeciw aborcji i eutanazji), praw rodziny (ich nieograniczania). Wypowiedzi te wskazywały na konsekwencje ich nierespektowania jako szkodzące pokojowi, zachowaniu naturalnych norm moralnych stanowiących oparcie dla normy prawnej, współzyciu ludzi, wspólnoty politycznej. Z wypowiedzi Benedykta XVI autor przytacza stwierdzenie, że nie wszystko, co naukowo jest wykonalne, jest równocześnie etycznie dozwolone (s. 47). Także w przemówieniu do członków Zgromadzenia Generalnego ONZ z 18 kwietnia 2008 roku Papież określa prawa ludzkie zawarte w *Powszechnej deklaracji praw człowieka* z 1948 roku jako prawa wpisane w naturę ludzką niezależnie od różnych kultur i cywilizacji. Pozbawienie tych praw należnego im kontekstu i odniesienia prowadzi do relatywizmu. W trzecim punkcie omawianego rozdziału autor umieścił wypowiedzi Kongregacji Nauki Wiary, których przedmiotem jest obrona godności ludzkiej i małżeństwa przed praktyką związków homoseksualnych, sprzecznych z naturalnym prawem moralnym i z Objawieniem. W kolejnym punkcie autor ustosunkowuje się negatywnie do relatywizmu etycznego i pozytywizmu prawnego. Powodem takiej oceny jest z jednej strony ryzyko postępującego zaciemnienia prawdy, z drugiej – promocja i legitymizacja czynów wewnętrznie złych jako dozwolonych. Są one nie tylko sprzeczne z depozytem wiary, lecz także zniekształcają powszechną etykę naturalną. W tym kontekście autor wypowiada się na temat pluralizmu, tolerancji i dostosowania prawa cywilnego do prawa naturalnego. Pozytywizm jurydyczny, nieodłączny współcześnie od

kompromisów między różnymi interesami, może stać się narzędziem manipulacji ideologicznej. W końcowym punkcie ks. kardynał uwypukla rolę Magisterium Kościoła w formowaniu właściwej świadomości moralnej i sumienia człowieka. Prawdziwe sumienie moralne winno się opierać na znajomości prawa naturalnego i uwzględnieniu nieodłącznego wymiaru religijnego przy realizacji nakazu: kochać i czynić dobro.

Zakończenie studium stanowią spostrzeżenia końcowe autora, m.in. następujące:

– Obchodzono 60. rocznicę ogłoszenia *Powszechnej deklaracji praw człowieka*, sformułowanych na podstawie natury ludzkiej i w nią wpisanych, jednak wolność ludzka, rozumiana indywidualistycznie jako prawo absolutne, staje się czynnikiem izolującym, sprzyjającym uważaniu człowieka za ostateczną instancję moralną.

– Prawo naturalne według nauki Kościoła katolickiego stanowi prawdę, z której wypływa humanizm chrześcijański, wspólnota wierzących zaś była jego przykładem i promotorem. Kościół zawsze strzegł zasad prawa naturalnego, traktując to jako bezinteresowną służbę prawdzie o człowieku i dobru wspólnemu wspólnoty cywilnej.

– Tematyka moralnego prawa naturalnego nie może podlegać alienacji, ponieważ to prawo ma rzeczywisty i ścisły związek z postępek w życiu osobistym i porządkiem społecznym.

Nie można nie pogratulować kard. Grocholewskiemu omawianego studium. Najpierw dlatego, że w zwięzłej formie przedstawił ważne problemy związane z prawem naturalnym w dzisiejszej rzeczywistości. Ważność studium wynika także, a może przede wszystkim z autorytetu jego autora – prefekta Kongregacji Nauczania Katolickiego, wybitnego znawcy problemu. Należy sobie życzyć, aby studium to znalazło tłumacza na język polski i swojego wydawcę.

Ks. Edward Górecki

ERWIN GATZ (red.), *Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Länder seit dem Ende des 18. Jahrhunderts*, t. 8: *Laien in der Kirche*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 2008, ss. 655.

Dzieje życia kościelnego w krajach języka niemieckiego od końca XVIII wieku (aż po czasy współczesne) zostały napisane przez 81 autorów i wydane pod redakcją Erwina Gatzka w ośmiu tomach (całość obejmuje 3800 stron), w zasłużonym dla nauk teologicznych wydawnictwie Herdera. Pierwsze cztery tomy o tematyce: I: *Diecezje i ich parafie*; II: *Kościół i język ojczysty*; III: *Mniejszość katolicka, diaspora*; IV: *Kler diecezjalny*, omówiłem we „Wrocławskim Przeglądzie Teologicznym” nr 2 z 1995 roku¹. Następne trzy tomy dotyczące zagadnień: V: *Caritas i pomoc społeczna*; VI: *Finanse Kościoła*; VII: *Klasztory i wspólnoty zakonne*, recenzowałem w WPT nr 2 z 2006 roku². W ubiegłym roku ukazał się ósmy i ostatni tom, pt. *Laien in der Kirche (Świeccy w Kościele)*.

Tom zawiera teksty dziesięciu autorów, reprezentujących grono historyków zachodnich. Aktywność laikatu w życiu kościelnym została tam omówiona w trzech odrębnych częściach. W pierwszej, obejmującej siedem rozdziałów, ukazano historyczny rozwój

¹ Zob. *Omówienia i recenzje*, Wrocławski Przegląd Teologiczny [WPT] 3(1995)2, s. 148-154.

² Zob. WPT 14(2006)2, s. 262-269.

obecności ludzi świeckich w życiu Kościoła. Omawianie tej kwestii zaczyna się od przedstawienia stanowiska Kościoła odnośnie do działalności świeckich w okresie oświecenia (s. 53-70). Dalsze tematy dotyczą: aktywności świeckich w Kościele w pierwszej połowie XIX wieku (s. 71-113); okres od rewolucji w latach 1848-1849 do końca pierwszej wojny światowej (s. 115-191); katolicy i ich stowarzyszenia w czasie Republiki Weimarskiej (s. 193-220); katolickie organizacje w okresie narodowego socjalizmu (s. 221-252); działalność świeckich po zakończeniu wojny do II Soboru Watykańskiego (s. 253-279); świeccy w Kościele od soboru do czasów współczesnych (s. 281-318).

W pracy odrębnie przedstawiono aktywność laikatu na terenie Niemieckiej Republiki Demokratycznej (s. 319-336). Natomiast laikat w Austrii i Szwajcarii omówiono w okresie od połowy XIX wieku do czasów współczesnych. Jest o tym mowa w rozdziale dziewiątym (s. 337-377) i dziesiątym (s. 379-442).

W części trzeciej omówiono dziedziny obecności laikatu w pracy dydaktyczno-wychowawczej Kościoła (s. 443-482); sytuację kobiet w XIX wieku, ich rolę w życiu publicznym, działalność duszpastersko-związkową, udział w nauce teologicznej oraz w walce o równouprawnienie w Kościele (s. 483-519). Ważnym tematem w tej części książki jest problem małżeństwa i rodziny. Zostały tu ukazane napięcia między władzą kościelną a świecką, atak na małżeństwo jako sakrament, życie rodzinne – jego zwyczaje i tradycje w krajach należących do grupy języka niemieckiego, liczne prorożnice stowarzyszenia katolickie, a także próby wprowadzenia alternatywnych form życia we wspólnocie (s. 521-558).

W rozdziale czternastym i ostatnim autorzy książki zajęli się zagadnieniem obecności ludzi świeckich w środkach masowego przekazu, a więc w prasie i mediach (radiu, telewizji, filmie) oraz innych agencjach informacyjnych, łącznie z dystrybucją, która była domeną wielu spółek i kościelnych stowarzyszeń (s. 559-602).

Czytelnik znajdzie praktyczną pomoc w zamieszczonych w książce indeksach: personalnym, rzeczowym, miejscowości, regionów i krajów (s. 603-655).

Główny redaktor zbiorowego opracowania dziejów życia religijnego, ks. prof. Dr Erwin Gatz, pisze we wstępie, że tom poświęcony problematyce laikatu katolickiego z jego licznymi wariantami był zaplanowany od początku. Poświęcenie temu zagadnieniu ostatniego tomu nie wynika z przyczyn systematycznych, ale z przyczyn organizacyjnych. Podobnie następstwo wcześniej omówionych tomów nie było zależne przede wszystkim od wyboru tematu, ale od przygotowania tekstów do druku przez poszczególnych autorów i autorki zbiorowego opracowania.

Drugi Sobór Watykański w konstytucji *Lumen gentium* wskazał na godność, powołanie i rolę świeckich w Kościele, ale nie podał definicji, kim jest człowiek świecki. Natomiast wskazał miejsce Ludu Bożego w Kościele oraz udział świeckich w kapłańskim, prorockim i królewskim posłannictwie Chrystusa. Więcej znajdziemy wskazań w dekrecie *Apostolicam actuositatem*, w którym ludziom świeckim wskazano ich pola działalności apostołskiej.

Z treści tomu ósmego wynika, że stale utrzymuje się przekonanie o braku wskazania świeckim ich miejsca w Kościele przed Vaticanum Secundum. Autorzy twierdzą, że odnosi się to do teorii, doktryny, natomiast mniej do praktyki. W krajach języka niemieckiego było dużo więcej aktywności i odpowiedzialnej współpracy świeckich w Kościele aniżeli w innych krajach świata. Już w XIX wieku w kulturze niemieckiej rozwijała się, a nawet powstawała typowa dla mentalności tych krajów tradycja odpo-

wiedzialności chrześcijańskiej ludzi świeckich za Kościoł. Dlatego też mniej było tam klerykalizmu czy antyklerykalizmu, które prowadzą do klerykalnej deformacji Kościoła. Kościelne związki i stowarzyszenia, powoływane w krajach języka niemieckiego przez duchownych lub świeckich, odgrywały na przestrzeni XVIII-XX wieku zasadniczą rolę w życiu kościelnym. Świeccy nie byli tylko wykonawcami wskazówek pochodzących od kleru. To świeccy katolicy inicjowali wiele akcji, które stawały się z upływem czasu bazą dla współpracy między klerem a świeckimi. Dostrzegamy to przede wszystkim na płaszczyźnie opieki nad biednymi i chorymi. Z tej formy współpracy wyłoni się dzieło Caritasu, Stowarzyszenie Młodzieży Rzemieślniczej (bł. Adolf Kolping) czy Katolickie Związki Robotników (bp E.W. Ketteler) oraz praktyka spotkań katolików na *Katholikentage* (od 1848 r.), na których omawiano sprawy religijne, społeczno-ekonomiczne i polityczne. Z chrześcijańskich podstaw wyrosło przekonanie o odpowiedzialności świeckich za wspólnotę parafialną na długo przed soborowymi wskazaniem, w połowie XX wieku. Autorzy omawianego tomu stwierdzają, że na niektórych odcinkach współpracy między duchownymi a świeckimi dawniej była ona bardziej intensywna aniżeli dzisiaj. W latach międzywojennych laikat stanowił bazę dla demokratycznego państwa, chociaż i wtedy pojawiały się starcia pomiędzy katolickimi stowarzyszeniami a organizującą się Akcją Katolicką, które – jak się okazało – nie były kompatybilne. Po drugiej wojnie światowej katolicyzm polityczny maleje, natomiast renesans przeżywają stowarzyszenia, które przed II Soborem Watykańskim były w Niemczech bardzo aktywne.

W podsumowaniu dorobku naukowego zespołu historyków należy dodać, że osiem tomów *Dziejów życia kościelnego w krajach języka niemieckiego od końca XVIII wieku* (aż po czasy II Soboru Watykańskiego) to epokowe dzieło, napisane z potrzeby rozwinięcia tego, czego czytelnik nie znajdzie w wydanych dotąd klasycznych podręcznikach historii Kościoła. W przygotowywaniu poszczególnych tomów ks. prof. E. Gatz kładł nacisk na potrzebę badań naukowych, które uzupełniłyby dotychczas przedstawione dzieje Kościoła. Podjęte przez wielu historyków badania stworzyły bazę dla tworzenia syntetycznych opracowań życia kościelnego w jego strukturze hierarchiczno-administracyjnej, różnorodności form życia duchowego i działalności religijno-społecznej. W literaturze historycznej obszerne dzieło jest świadectwem żywej obecności Jezusa Chrystusa w swoim Kościele. Autorzy wskazali na ogromne bogactwo życia religijnego Kościoła. Było to trudne i zarazem odważne zadanie przedstawienia misji Kościoła w konkretach codziennego, zwyczajnego życia religijnego ludzi należących do Kościoła.

Ks. Antoni Kielbasa SDS

Bp I. DEC, KS. B. KACZOROWSKI, *Misericordia et Veritas. W holdzie Biskupowi Wincentemu Urbanowi w XXV-lecie śmierci*, Świdnica 2008 ss. 147 [Biblioteka Diecezji Świdnickiej nr 22];

Bp I. Dec, *Duszpasterstwo w archiprezbiteracie żorskim w XVII wieku w świetle wizytacji biskupich*, Wrocław 2008, ss. 114 [Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu – Rozprawy Naukowe 70]

Dnia 13 grudnia 2008 r. Kościół na Dolnym Śląsku zatrzymał się na chwilę, by pomyśleć z wdzięcznością o zgasłym dokładnie 25 lat wcześniej biskupie prof. dr. hab. W. Urbanie. Przywołana rocznica śmierci zasłużonego wrocławskiego biskupa pomocniczego stała się okazją do sięgnięcia kolejny raz po bardziej pogłębioną refleksję naszego pokolenia nad wątkiem biograficznym tej ważnej postaci z życia Kościoła na Śląsku na II wojnie światowej. Jego osoba była już przedmiotem licznych publikacji, z obszerną monografią pióra ks. dr. Stefana Wójcika na czele (*Biskup Wincenty Urban. Życie i działalność 1911-1983*, Lublin 2001, ss. 492). Jednakże, jak uczy doświadczenie, zawsze można jeszcze spojrzeć z nową inspiracją, wydobyć kolejne doświadczenia i świadectwa, przybliżające omawianą Postać, żyjącą swoim rytmem głębokiego życia duchowego, pasterskiego poświęcenia i umiłowania Kościoła Chrystusowego bez reszty. Wywodzący się z Małopolski Wschodniej, kapłan archidiecezji lwowskiej stał się nie z własnej woli Ślązakiem. Duszpasterz parafialny, organizator i kierownik Archiwum, Biblioteki i Muzeum Archidiecezjalnego we Wrocławiu, wspinały dydaktyk, profesor, promotor i recenzent prac naukowych, wreszcie Pasterz, znający swój teren, zabiegający o jedność Kościoła przez głoszenie Dobrej Nowiny. Te bogate ramy życia w pełni uzasadniają utrzymujące się zainteresowanie sylwetką i dokonaniem W. Urbana i z tego też nurtu powstały zasygnalizowane dwie nowe pozycje, których duchem sprawczym i w znaczącym stopniu autorem jest długoletni niegdyś rektor wrocławskiej uczelni teologicznej, obecnie biskup świdnicki prof. dr. hab. Ignacy Dec.

Pierwsza ze wskazanych książek jest publikacją wyjątkową, bowiem zbiera i zachęca do refleksji nad tekstami dwóch przedstawicieli prezbiterium archidiecezji wrocławskiej. Bp I. Dec, jako redaktor, proponuje w jej pierwszej części pełną wersję pracy licencjackiej swego kolegi kursowego, ks. Bogdana Kaczorowskiego, obecnie pracującego w diecezji legnickiej, pt. „Działalność naukowo-dydaktyczna księdza biskupa Wincentego Urbana 1911-1983”, a przygotowanej w Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Józefa Swastka w 1993 r., czyli w 10. rocznicę śmierci Biskupa Wincentego (s. 9-85). To klasyczna rozprawa osnuta na biograficznym następstwie faktów, z wydobywaniem kolejnych płaszczyzn aktywności i duchowej głębi tytułowej dla pracy Postaci z akcentem na jej dokonania naukowo-dydaktyczne. Oparcie dysertacji na źródłach publikowanych i niepublikowanych, wraz z uwzględnieniem istniejącej wówczas literatury daje tej pracy trwale walory pozycji, wzbogacającej istotnie historiograficzny dorobek w odniesieniu do wrocławskiego Uczzonego i Historyka Kościoła. W tej chwili ma ona nade wszystko walor dokumentacyjny i nie byłoby zasadne dochodzić, czy według stanu na 1983 r. wykazywała kompletność bazy bibliograficznej i czy uwzględniła wszystkie wątki biografii, bowiem miałyby się to z zasadniczym celem, przyświecającym wydaniu jej obecnie drukiem. Przyznać trzeba, że wpisuje się ona jak najbardziej w odczuwanie w środowisku wrocławskim nieprzeciętnych walorów osobowościowych i naukowych reprezentowanych przez naszego Biskupa.

Druga część tej pozycji przynosi więcej nowości. Na s. 87-147 bp I. Dec publikuje 11 własnych tekstów poświęconych biskupowi Urbanowi. Publikował je w „Ateneum Kapłańskim”, „Homo Dei”, „Wrocławskich Wiadomościach Kościelnych”, „Biuletynie Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu”, a także w księgach pamiątkowych „Niestrudzony siewca” z 1985 r. (wydanej staraniem wrocławskiej prowincji Sióstr Elżbietanek) oraz „Misericordia et veritas” z 1986 r., nakładem Papieskiego Wydziału Teologicznego. Łatwo sobie uzmysłowić, że drobne teksty, rozproszone w różno-

rodnych publikacjach, z pewnością nie były nigdy dostępne szerszemu gronu zainteresowanych osobą W. Urbana. Charakteryzują się odmienną od siebie formą gatunkową – są wśród nich 4 recenzje prac biskupa Wincentego, 3 artykuły, 2 homilie i 2 okolicznościowe teksty. Ukazuje się w nich Autor, dla którego Osoba i dzieło wrocławskiego pasterza i uczonego są bardzo bliskie, który znał Go z codziennego posługiwania na wielu płaszczyznach i który żywi do niego ciągle wiele pietyzmu i nieukrywanego podziwu, szczególnie wzbierającego z upływem lat. Teksty zawarte w tej publikacji ukazują też biskupa I. Deca jako łącznika pamięci o W. Urbanie między przeszłością, już zamkniętą 25 lat temu, a nowymi pokoleniami kapłanów i wiernych.

To pielęgnowane w sercu przekonanie ośmieliło biskupa I. Deca do jeszcze bardziej oryginalnego kroku, który należy ocenić niezwykle wysoko. Mianowicie opublikował drukiem swoją pracę magisterską, pisaną na seminarium z historii Kościoła we Wrocławiu właśnie pod kierunkiem biskupa W. Urbana blisko 40 lat temu – to druga z anonsowanych książek. Praca dyplomowa powstała na seminarium naukowym we Wrocławiu, uznana w 1971 r. jako magisterska i licencjacka, wskazywała bez wątpienia na uzyskanie przez jej Autora biegłości w zawodzie historyka. Podziw dla swego Mistrza wyraził się już w 1986 r., kiedy pracę niniejszą ks. I. Dec opublikował na małej poligrafii, jeszcze bardzo skromnymi środkami, ale zaznaczył swój warsztat i obecność w badaniach, których inspiratorem był właśnie biskup Wincenty. I chociaż późniejsze losy związały nierozdzielnie obecnego Pasterza świdnickiego z filozofią, to jednak wdzięczność za fundamenty metody naukowej podsunęły po latach kolejne osiągnięcie w formie samodzielnej książki, wydanej niezwykle starannie nakładem Papieskiego Wydziału Teologicznego. Publikację swej pracy dyplomowej bp Dec poprzedził obszerniejszą *Przedmową*, w której uchylił rąbka tajemnicy ze swych spotkań z biskupem W. Urbanem w minionych latach, uzasadniając jakby tym samym zasadność publikowania drukiem tejże pracy. Pracę dyplomową wzbogacił tekstami trzech recenzji, którymi podzielili się o tej pracy po jej pierwszym wydaniu wybitni uczeni wrocławscy prof. K. Matwijowski, ks. P. Sroczyński i ks. prof. J. Swastek.

Wydanie drukiem pozycji sprzed lat w niezmiennym kształcie jest ze wszech miar uzasadnione. Każdy historyk Kościoła wie, jak bardzo badania oparte na biskupich wizytacjach potrydenckich są ważne, gdyż przynoszą nieprzemijające ustalenia naukowe. O wartości merytorycznej tych źródeł wiedziano od dawna, ale w historiografii przeważały w minionych wiekach i dziesięcioleciach badania struktur Kościoła wyższych szczebli i kierowały się ku osobom najczęściej zajmujących wysokie miejsce w hierarchii kościelnej. Zainteresowanie badaniami podstawowych struktur, czyli parafii, zgrupowanych w dekanatach, to właściwie dokonania kilku ostatnich dziesiątków lat. Bp W. Urban należał do tych profesorów i kierowników seminarium naukowego, który nakłaniał i zachęcał swoich seminarzystów do podejmowania właśnie tych tematów. Pomyślnie zrealizowanych zostało ich sporo, a praca ks. I. Deca jest tego chlubnym przykładem. Od prowadzącego seminarium kierowanie postęпами studenta na tej drodze wymagało ustawicznej uwagi, jak i umiejętności aktywizowania. W tego rodzaju pracach dotyczy to szlifowania znajomości języka łacińskiego, ustawicznego zachęcania do poznawania ustroju Kościoła, umiejętnego czytania źródeł, by niczego nie pominać, a jednocześnie wydobyć najcenniejsze przekazy. Archiprezbiterat żorski, który do swych badań wybrał przyszły biskup I. Dec, wchodził w skład archidiaconatu opolskiego, przeżywał – jak cała diecezja wrocławska w trudnych stuleciach XVI i XVII – napięcia na tle narodowościowym i wyznaniowym, stymulowane postęпами Reformacji

i nurtami działań przeciwstawiania się jej sukcesom. Wizytacje, nakazane biskupom na Soborze Trydenckim (1545-1563) przyczyniły się do zgromadzenia obfitego materiału o stanie parafii w tym okresie i o problemach, z którymi musieli się zmagać zarówno duszpasterze na miejscu, jak i centrum diecezji z biskupami wrocławskimi na czele. Drobiazgowo wyłuskanie informacji związanych z parafiami i miejscowościami w ich obrębie, kościołami parafialnymi i filialnymi, duchowieństwem i ich pomocnikami (kantor, organista, rektor szkoły, dzwonnik), o wiernych, tworzonych przez nich bractwach, trosce o ubogich, wzbogacone danymi o życiu sakramentalnym i nęczeniu kultu religijnego, z uwagami o katechizacji i kaznodziejstwie – to klasyczny zestaw źródłowych przekazów, których historyk Kościoła nigdy nie może zlekceważyć. Tego uczyło seminarium naukowe biskupa W. Urbana. I chociaż takich prac powstało w minionym czasie wiele, i to nie tylko we Wrocławiu, to egzemplaryczne wskazanie na poprawne, by nie powiedzieć wzorowe opracowanie określonego tematu, stanowi duże osiągnięcie w zakresie historiografii. I chociaż pozornie niniejszą publikację bp I. Dec wzbogacił własną bibliografią naukowych osiągnięć, to jednak rzeczywiście wskazał na bogaty dorobek biskupa W. Urbana i tym samym pomnożył naszą wiedzę o nim.

Z uznaniem należy podziękować za obie publikacje i serdecznie zachęcić Czytelników do częstego sięgania do nich.

Bp Jan Kopiec

O. PIOTR PIASECKI OMI, *Medytacja chrześcijańska. Antropologiczno-teologiczne podstawy w perspektywie duchowości azjatyckiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu im. A. Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 2008, ss. 135 [Studia i Materiały, 114].

Medytacja chrześcijańska, jakkolwiek ją określamy, sprowadza się do przestrzeni i środowiska spotkania człowieka z Bogiem. Jej bogata treść, doniosłość i znaczenie to przedmiot monografii o. dra Piotra Piaseckiego OMI, teologa duchowości, adiunkta w zakładzie Teologii Moralnej i Duchowości WT UAM w Poznaniu. Autor bada fenomen medytacji, która należy do zjawisk ludzkich, ponieważ jest aktem człowieka i do niego przynależy jako do swojego podmiotu.

Punktem wyjścia do badań autora jest zauważenie faktu autentycznego pragnienia medytacji przez współczesnego człowieka zmęczonego cywilizacyjnym postępem kultury zachodnio-atlantycznej. Aby zintensyfikować doświadczenie ciszy, pokoju i wewnętrznego ładu, niektórzy chrześcijanie sięgają do obcych kultur i religii, poszukując nowych metod medytacyjnych. Ten trend koniecznie domaga się określenia jasnych kryteriów doktrynalnych i duszpasterskich ewentualnego zastosowania technik medytacji azjatyckich w medytacji chrześcijańskiej.

Autor dzieli publikację na trzy bloki zagadnień. W pierwszej części porusza szeroko problem medytacji chrześcijańskiej. W monografii znajdziemy odpowiedź na pytanie, na czym polega medytacja chrześcijańska i jakie są jej biblijne podstawy (ss. 19-20), oraz historyczne uwarunkowania w Kościele (ss. 20-22). Ponadto znajdziemy definicje medytacji chrześcijańskiej według licznych dokumentów Kościoła (ss.26-27). Jest tam również wyczerpująca analiza medytacji w przekroju historyczno-teologicznym, dająca czytelnikowi ogłód na podstawowe pojęcie chrześcijańskiej medytacji.

Część druga została poświęcona zagadnieniu medytacji azjatyckich: joga, zen, medytacja transcendentna (TM). W oparciu o literaturę przedmiotu autor dokonuje dogłębnej analizy fenomenu medytacji azjatyckiej. Czytelnik dowie się, czym jest joga oraz dlaczego spotyka się ona z zainteresowaniem wielu współczesnych chrześcijan (s.47), a także jakie są rodzaje i techniki medytacji jogicznych (ss. 48-57). Należy zauważyć, fachowe i syntetyczne ujęcie fenomenu szeroko i powszechnie rozumianej jogi i jej technik medytacyjnych.

Zazen, ta powszechna droga medytacji dalekowschodniej, upowszechnionej w Japonii, stosowanej przez buddystów, fascynuje dziś wielu ludzi kultury zachodnioatlantyckiej, także chrześcijan. Dlatego jest najczęściej wybierana i stosowana jako medytacja, droga do osiągania upragnionego pokoju i relaksu. W publikacji odnajdziemy dokładny opis i genezę zenu i rozwój tej medytacji w różnorodnych szkołach (ss. 57-60). Autor dokładnie przedstawia także metodę medytacji zenicznej (zazen) ze szczegółowym opisem pozycji medytacyjnych, oraz zasad moralnych buddysty (kwiat lotosu i inne) (ss.61-65). Medytacja buddystyczna zakorzeniona jest w konkretnej kulturze, która wyraża się także przez sztukę. Chodzi przede wszystkim o sztukę parzenia i picia herbaty wywołującej wrażenie naturalności i prostoty życia buddysty (ss. 65-66). Także japońska poezja *haiku* charakteryzująca się ogromną prostotą obrazuje swoisty klimat, w którym żyje i medytuje buddysta (ss.66-67).

Kolejnym przykładem medytacji dalekowschodniej poddanej dogłębnej analizie przez autora jest Medytacja Transcendentna (TM). TM zaczęła być dość powszechnie uprawiana w latach 60-tych i 70-tych minionego stulecia. Rozprzestrzeniła się za sprawą członków muzycznych zespołów *The Beatles* i *The Rolling Stones*. TM jest uważana za ruch areligijny propagujący medytacje relaksacyjne przynoszące pokój i harmonię, rozładujące wszelkie wewnętrzne napięcia. W publikacji autor opisuje TM jako przykład jednej z wielu form medytacji relaksacyjnej mającej zapewnić upragniony pokój i odprężenie. Czytelnik dowie się o genezie, guru i technikach TM oraz o możliwych konsekwencjach wynikających ze stosowania TM (ss. 67-72).

Ostatni rozdział publikacji poświęcony jest ambiwalentnym wartościom medytacji dalekowschodnich. Autor dokonuje oceny i stopnia przydatności medytacji azjatyckich dla chrześcijańskiej. To, co istotne w publikacji – autor wykazuje podstawowe różnice, których kluczem jest koncepcja Boga pociągająca za sobą osobliwe spojrzenie na świat i człowieka. Chrześcijanin podejmujący się wejść na drogę medytacji dalekowschodniej musi pamiętać, że w buddyzmie mahajany nie występuje koncepcja Boga osobowego stwarzającego świat i kierującego jego dziełami. Powszechna jest natomiast wiara w bogów zamieszkujących niższe i wyższe sfery buddyjskiego wszechświata (ss. 73-78). Zatem celem medytacji buddystycznej nie jest spotkanie z Bogiem miłości, ale doświadczenie samego siebie, zgaszenie pożądlivosti, i znalezienie równowagi pomiędzy własną istotą a istnieniem.

W końcu autor przedstawia w tej monografii konkretne kryteria dopuszczalności niechrześcijańskich technik medytacyjnych w proces modlitwy chrześcijańskiej. Kryteria te są podane po dogłębnej analizie dokumentu Kongregacji Nauki Wiary *O niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej Orationis formas* (tekst dokumentu zamieszczony jest w publikacji ss. 105-123).

Autor monografii porównuje owoce medytacji chrześcijańskiej z owocami medytacji dalekowschodnich. Za licznymi badaczami problemu dochodzi do praktycznych wniosków: chrześcijanin może do pewnego stopnia korzystać z technik dalekowschod-

nich pod warunkiem uwolnienia się od ich hinduskiej filozofii (s. 91). Jednak dzięki stosowaniu technik jogicznych chrześcijanin może odkryć istotę Boga Stwórcy wszystkiego, następnie odkryć, odczuć i doświadczyć istotę własnego istnienia wobec istnienia Boga Wszęchmogącego, który objawia się mu i przekazuje miłość przez Jezusa Chrystusa.

Autor nie pomija w swojej publikacji także zagadnień związanych z pewnymi niebezpieczeństwami stosowania technik dalekowschodnich w medytacji chrześcijańskiej. Otóż są one realne. Do najpoważniejszych należą: ryzyko zerwania więzów wiary w osobowego Boga, Stworzyciela świata i wszystkiego, niebezpieczeństwo zamknięcia się w sobie, skupienie się na własnej tylko istocie istnienia. Stąd – jak zaznacza autor – stosowanie technik dalekowschodnich powinno odbywać się pod stałą kontrolą przewodnika, kierownika duchowego.

Publikacja O. dra Piotra Piaseckiego OMI wychodzi naprzeciw dzisiejszemu zapotrzebowaniu na rzetelne studium przedmiotu i przedstawienie jasnych kryteriów stosowania wschodnich metod w medytacji chrześcijańskiej. Publikacja ta przybliży istotę medytacji chrześcijańskiej sensu stricto, jak również dotyka głównych problemów związanych z kulturą i mentalnością wyrosłą w obliczu stosowania technik medytacyjnych związanymi z hinduizmem i buddyzmem. Publikacja tej monografii, obok naukowego ujęcia przedmiotu, posiada jeszcze walor poznawczy a także stanowić może rodzaj przewodnika duchowego dla wszystkich pragnących pogłębić życie chrześcijańskie.

O. Kazimierz Lubowicki OMI

SETTIMIO CIPRIANI, *Św. Piotr Apostoł*, tłum. A. Ryndak-Laciuga, Wydawnictwo OO. Franciszkanów „Bratni Zew”, Kraków 2008, ss. 212

Spotkanie Jezusa z Nazaretu z Szymonem, rybakiem znad Jeziora Galilejskiego, można traktować jako jedno z tych pierwszych wydarzeń, które oznaczają początek Jego publicznej działalności ukierunkowanej na głoszenie orędzia o zbawieniu człowieka, mającego odmieniać odtąd w sposób zasadniczy losy pokoleń ludzkich aż do skończenia świata. Jak zgodnie relacjonują ten moment przekazy Ewangelii, wówczas to nabrała wartkiego tempa historia Jezusa. Zmierzał On bowiem od tej chwili w sposób celowy do ukształtowania w ludziach głęboko uzasadnionej świadomości, że spotkali się wprost i bezpośrednio z Chrystusem, którego należy przyjąć nie inaczej jak tylko w postawie wiary. Jego zamierzenia były dalekosiężne i zdecydowanie wykraczały poza ramy czasowe życia jednego pokolenia, jednakże to współczesne musiało być szybko tak przygotowane, by było zdolne do kontynuacji dzieła rozpoczętego przez Jezusa Chrystusa.

Historia Jezusa, zrelacjonowana przez autorów przekazów biblijnych już z perspektywy Zmartwychwstania, nosi wyraźne cechy świadczące o dokonanej przemianie ludzi, którzy uznali za stosowne dać osobliwy wyraz swojej wiary w Chrystusa. Tak więc historia Boga, wkraczającego w osobie Jezusa Chrystusa w obszar czasu i przestrzeni, skrzyżowała się w istotnym momencie dziejów zbawienia z życiem pewnego człowieka, dla którego miejsce pracy wyznaczało jezioro, narzędziami uprawiania zawodu były łódź i sieci, a źródłem utrzymania rodziny złowione ryby. Ten rybak jako pierwszy w sposób bezpośredni miał na sobie doświadczyć owej duchowej metamorfozy człowieka, jaką dla całej ludzkości zaplanował Bóg. Co więcej, jemu miała przypadać rola

pierwszego człowieka odpowiadającego za kontynuowanie misji Kościoła powołanego przez Jezusa Chrystusa. Wreszcie to ten właśnie Piotr Apostoł miał stanowić paradygmat dla wszystkich, którzy będą w pierwszym rzędzie zobowiązani przyjąć i wziąć odpowiedzialność za całe dziedzictwo Piotra-skały.

Dla tych między innymi racji Szymon Piotr, pierwszoplanowa postać u boku Jezusa Chrystusa, przedstawiony w Nowym Testamencie, nie przestaje być osobą, której wiele uwagi poświęca teologia biblijna i eklezjologia apologetyczna, tak katolicka, jak i protestancka, zwłaszcza gdy w grę wchodzi debata o istocie zbawczego posłannictwa Jezusa Chrystusa, jak też współczesnej działalności i misji Kościoła Chrystusowego. On przecież należał do najbliższego otoczenia Jezusa Chrystusa i właśnie w tym środowisku sam Jezus kształtował Apostoła jako fenomen dla przyszłości organizowanej wspólnoty, czego wyraz znajdujemy w przekazach biblijnych.

S. Cipriani, znany biblista z Papieskiego Uniwersytetu Laterańskiego w Rzymie i Papieskiego Wydziału Teologicznego w Neapolu, od lat jest zainteresowany postacią Piotra. Trzeba przyznać, że jest to jeden z ważniejszych współczesnych uczestników teologicznej debaty, która powoduje, że bynajmniej nie słabnie zainteresowanie postacią pierwszego z Apostołów, a niewątpliwie przyczynia się do przyjmowania na drodze wiary tego aspektu tajemnicy Kościoła, którego znakiem jest apostołat i prymat Szymona, nazwanego przez samego Jezusa Piotrem. Do tego rodzaju twórczych poszukiwań, inspirowanych studiami biblijnymi i doświadczeniem chrześcijaństwa, zachęcał teologów różnych Kościołów papież Jan Paweł II w encyklice *Ut unum sint* (nr 95). Zapraszał do wspólnego poszukiwania takich form sprawowania posługi biskupa Rzymu, by ten urząd mógł być zacznym jedności Kościoła, któremu przyświeca pamięć św. Piotra Apostoła.

Postać Piotra wyłania się z pism Nowego Testamentu, w szczególności szeroko opowiadają o nim Ewangelie i Dzieje Apostolskie. Trzeba jednak zdawać sobie sprawę z charakteru tych źródeł, które w zamyśle ich autorów nie miały być dokumentami o charakterze historycznym w dzisiejszym znaczeniu tego pojęcia. Opowiadają oni historię Jezusa i ludzi z najbliższego otoczenia w optyce Zmartwychwstania, które to wydarzenie daje właściwy klucz do zrozumienia tego wszystkiego, co tylko powierzchownie może odnotować historia. Cel przyświecający ewangelistom był w istocie rzeczy teologiczny, dlatego też nadali im cechę świadectw wiary, które miały służyć budowaniu wspólnot chrześcijańskich poprzez dostarczenie przesłanek wzmacniających przekonania wierzących. Ponieważ ziemskie dzieje Jezusa z Nazaretu są ściśle związane z losami Szymona Piotra, S. Cipriani wykorzystuje znane teologiczne rozróżnienie „Jezusa historii” i „Chrystusa wiary”, by podjąć próbę zastosowania tejże analogii, która może pomagać i służyć poznawaniu z kart biblijnych dominującej w Nowym Testamencie postaci pierwszego Apostoła. Warto więc prześledzić na tym przykładzie ewolucję, jaka dokonała się pomiędzy „Szymonem historycznym” a „Piotrem wiary”, wychodząc jednakże nieco dalej poza zakres Nowego Testamentu, a mianowicie ku najstarszym pomnikom chrześcijańskim, które świadczą o Kościele na trwałe przywiązanym do Rzymu, gdzie Piotr poniósł męczeńską śmierć dla Chrystusa. Nie jest to bynajmniej łatwe zadanie, lecz możliwe do wykonania, szczególnie dla czytelnika dysponującego pewnym doświadczeniem w zakresie studium teologii.

Układ pracy okazuje się odzwierciedleniem tradycyjnego sposobu, wybieranego często przez autorów zainteresowanych osobą Piotra obecnego w najbliższym otoczeniu Jezusa i jego działalnością na czele pierwotnego Kościoła. Całościowe ujęcie jego po-

staci dokonuje się zgodnie z kanonicznym przekazem i porządkiem przyjętym dla Nowego Testamentu. S. Cipriani najpierw ukazuje postać Szymona Piotra tak, jak została utrwalona w Ewangeliach. Zdaje sobie sprawę, że każda z nich reprezentuje nieco odmienny punkt widzenia, wynikający z przyjętych założeń teologicznych, i dlatego nie polemizuje z pojawiającymi się tu i ówdzie różnicami, w zamian stara się podkreślić to, co składa się na jeden wspólny, zbiorowy obraz nakreślony przez autorów biblijnych. Następnie za Dziejami Apostołskimi ukazuje jego szczególną działalność w pierwotnym Kościele, kolejno komentuje świadectwa św. Pawła z jego listów dotyczące Piotra, wreszcie przytacza te elementy określające Piotra, które są ukryte w listach noszących jego imię. Nie ogranicza się jednak do przypomnienia tylko tego etapu życia Apostoła, pyta bowiem także o końcową fazę, która może być już tylko odtworzona ze skąpych, innych niż biblijne, jednakże niebudzących wątpliwości źródeł informacji o pobycie i męczeńskiej śmierci Piotra w Rzymie. Ten ostatni element stanowi podstawę do krótkiego namysłu autora nad sprawą kontynuacji historii Piotra w Kościele, stanowiącej właściwie treść końcowego, krótkiego rozdziału interesującej publikacji. Uwagę czytelnika koniecznie trzeba skierować jeszcze na dwa elementy struktury pracy, a mianowicie na zamieszczoną we *Wstępie* charakterystykę wybranych kilku pozycji książkowych autorstwa znakomych współczesnych badaczy problematyki Piotrowej oraz na *Suplement* informujący o znaczeniu i treści literatury apokryficznej, której przedmiotem zainteresowania jest osoba Piotra.

Otrzymujemy kolejną udokumentowaną i wartościową syntezę tekstów biblijnych dotyczących pierwszoplanowej postaci z grona dwunastu Apostołów. Ukazują one Szymona Piotra i dokonującą się w nim wewnętrzną przemianę w miarę jego postępowania tym samym szlakiem, jaki najpierw dla siebie samego wyznaczył Jezus Chrystus. Znalazło się na nim szczególnie miejsce dla Szymona rybaka, który był potrzebny, a nawet niezbędny Jezusowi w wypełnieniu zbawczego posłannictwa. Zdając relację z działalności Jezusa, autorzy Nowego Testamentu wiarygodnie poświadczyli, że we właściwy sposób zrozumieli zbawczy charakter historycznej misji Jezusa z Nazaretu, który zaproponował wspólnotowy wymiar życia ludziom gromadzonym wokół religijnego orędzia o charakterze uniwersalnym i zarazem zdecydowanie troszczył się o specjalne przygotowanie Piotra do roli skały w powoływanym do istnienia Kościele.

Ks. Andrzej Nowicki

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, *Studia Salvatoriana Polonica*, t. 1, Wyższe Seminarium Duchowne Salwatorianów, Bagno 2007, ss. 150; t. 2, Bagno 2008, ss. 243.

Na rynku wydawniczym, ukazały się dwa tomy dzieł: *Studia Salvatoriana Polonica*, praca zbiorowa profesorów Wyższego Seminarium Duchownego w Bagnie, które jest afiliowane do Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. W słowie wstępnym do t. 1 Rektor PWT we Wrocławiu napisał: „Od kilkunastu lat Wyższe Seminarium Duchowne Salwatorianów stanowi przez afiliację część Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Zarówno ze względu na olbrzymi potencjał intelektualno-duchowy, objawiający się w bardzo dobrze przygotowanej kadrze naukowo-dydaktycznej oraz wysokim poziomie wykładów, seminariów i organizowanych sym-

pożjów, jak i z powodu prac naukowych, powstających w tamtejszym ośrodku, można bez żadnej przesady stwierdzić, iż jest to bardzo ważne ogniwo prac Wrocławskiej Uczelni Teologicznej” (s. 5).

Studia Salvatoriana Polonica to kolejny znak aktywności i żywotności intelektualnej środowiska związanego z salwatoriańskim seminarium w Bagnie. Do kogo kierowane jest to czasopismo i jakie cele sobie stawia? Na to pytanie odpowiada rektor WSD i redaktor naczelny, ks. Bogdan Giemza SDS: „Kierujemy je głównie do kościelnych środowisk naukowych i do odbiorców indywidualnych” (s. 7), aby nawiązać współpracę zarówno z bibliotekami uczelni teologicznych i bibliotekami seminaryjnymi, jak i z redakcjami czasopism o podobnym profilu. Na pytanie o cel publikacji, Ksiądz Rektor odpowiada, że „Kościół realizuje się w małych wspólnotach, tworząc sieć powiązań ze sobą żywych komórek” (s. 7). Seminarium tworzy wspólnotę wykładowców i alumnów, której pasją jest poznawanie Boga i człowieka. Dlatego w trosce o właściwą formację przyszłych kapłanów seminarium winno dbać o kulturę umysłową i rzetelną dyscyplinę pracy naukowej. Tak czyni Wyższe Seminarium Duchowne w Bagnie. Wydało wielu znanych profesorów, a poprzez wydanie własnego czasopisma pragnie stymulować do aktywności naukowej młode pokolenie.

Studia Salvatoriana Polonica są rocznikiem i zawierają następujące działy: artykuły, recenzje, sprawozdania i omówienia. Pierwszy tom otwiera wykład inauguracyjny ks. Jerzego Szymika, w którym autor stawia tezę, że nauka i Kościół wzajemnie się potrzebują. Następne pięć artykułów jest refleksją nad bogatym nauczaniem Benedykta XVI (ks. S. Horn, ks. W. Irek, ks. B. Ferdek, ks. B. Giemza i ks. R. Słupek). Ks. B. Witek jako biblista pochyla się nad Księgą Przysłów, zaś artykuły ks. T. Zasepy i K. Wroczyńskiego stanowią pokłosie sympozjum misyjnego, które odbyło się w kwietniu 2007 roku w Bagnie pod hasłem: „Wiara wobec ideologii. Ewangelizacja w krajach postkomunistycznych dziś”. Dział artykułów zamyka refleksja ks. M. Peli, poświęcona aktualności myśli i gorliwości apostołskiej ks. F. Jordana, założyciela zgromadzeń zakonnych salwatorianów i salwatorianek. Całości pierwszego tomu dopełniają recenzje, sprawozdania z działalności naukowo-dydaktycznej WSD w Bagnie w roku akademickim 2006/2007, wybrana bibliografia salwatorianów za rok 2006 oraz streszczenia wybranych prac magisterskich alumnów tegoż Seminarium.

Tom drugi osnuty jest, z zasady, na znanej prawdzie, że „Kościółowi i światu potrzebni są dzisiaj nauczyciele i świadkowie prawdy. Chodzi o świadectwo czystej i dobrej intencji legitymującej się bezinteresownością i ofiarą życia dla prawdy, z prawdy i według prawdy” (s. 5). Wzorem i źródłem takiej postawy jest Jezus Chrystus. On się na to narodził, by dać świadectwo prawdzie (por. J 18, 37). Jako uczniowie Chrystusa mamy obowiązek zdobywać i pielęgnować w sobie świadomość naszej wyjątkowości w świecie. Ks. M. Rusecki podkreśla w tym tomie, że mamy świadczyć o wyjątkowej prawdzie chrześcijaństwa z całym przekonaniem. Nie można tej prawdy zagubić prowadząc wszelkie formy dialogu ze światem czy innymi religiami.

Niezłomnym świadkiem prawdy o Bogu i człowieku był Jan Paweł II. Daje temu wyraz w swoim przedłożeniu T. Styczeń SDS, uczeń i przyjaciel papieża. Godnym kontynuatorem drogi Jana Pawła II jest Benedykt XVI. Dla zrozumienia nauczania obecnego papieża ważne jest uświadomienie sobie, że jest on uczniem szkoły historycznej w Monachium. Na kształtowanie się teologicznych korzeni myśli Benedykta XVI w swoim artykule wskazuje ks. E. Staniek. Z kolei ks. D. Zielonka SDS omawia teologię kapłaństwa kard. J. Ratzingera.

Szczególnym wyzwaniem dla Kościoła trzeciego tysiąclecia jest głoszenie ewangelicznego przesłania nadziei i chrześcijańskiej wizji człowieka. Bardzo ważnym zadaniem chrześcijan jest pomoc w zrozumieniu i pokonaniu napięcia, jakie nosi w sobie człowiek, w którym spotyka się skończoność z nieskończonością. Pragnienie nieśmiertelności towarzyszy człowiekowi od początków jego stworzenia. Dziś znacząca rolę w tym względzie odgrywa medycyna. Istnieje jednak silna pokusa rozwiązań, które sprzeniewierają się godności człowieka. Na odmienne sposoby rozumienia zadania, które stawia sobie medycyna, wskazuje w swoim artykule J. Merecki SDS.

Ważnych aktualnych zagadnień dotyczą artykuły: ks. B. Giemzy SDS, który podejmuje refleksję nad zjawiskiem migracji w aspekcie pastoralnym; ks. K. Wonsa, który w kontekście XII Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów wprowadza w lekturę dokumenty roboczego „Słowo Boże w życiu i misji Kościoła” oraz ks. K. Pawliny, który analizuje ważne zagadnienie posługi kapłańskiej w kontekście duszpasterstwa młodzieży.

Na łamach drugiego tomu *Studia Salvatoriana Polonica* znajdujemy artykuł ks. F. Ferdka, który omawia zagadnienie przeobóstwienia człowieka w oparciu o utwór *Cherubinowy wędrowiec* Anioła Ślązaka, urodzonego na Dolnym Śląsku. Miłośnicy sztuki znajdą ciekawą lekturę w artykule J. Wrabca na temat architektury zespołu pałacowego w Bagnie, obecnej siedziby Wyższego Seminarium Duchownego Salwatorianów. Dział artykułów zamykają refleksje o B. W. Zuberta OFM, związane z przypadającą w 2008 roku 25. rocznicą promulgacji Kodeksu Prawa Kanonicznego oraz ks. R. Masarczyka SDS mające za przedmiot pogodę ducha w „Dzienniku duchowym” Sługi Bożego ks. Franciszka Marii od Krzyża Jordana, założyciela salwatorianów i salwatorianek.

Podobnie, jak w poprzednim tomie, ukazany został rytm życia i działalności Wyższego Seminarium Duchownego Salwatorianów w Bagnie poprzez recenzje, sprawozdania, między innymi z działalności naukowo-dydaktycznej Wyższego Seminarium Duchownego Salwatorianów w roku akademickim 2007/2008 oraz wybraną bibliografię salwatorianów za rok 2007.

Należy pogratulować Wspólnocie Wyższego Seminarium Duchownego Salwatorianów w Bagnie przedsięwzięcia wydawania ambitnego rocznika naukowego, jego zawartości merytorycznej i strony edytorskiej. Warto nie tylko wejrzeć głębiej w treść zaprezentowanych artykułów, ale również - o co proszą Wydawcy - podjąć współpracę ze strony innych uczelni i wyższych seminariów duchownych. Inicjatywa godna naśladowania.

Ks. Czesław Parzyśzek SAC

KS. PIOTR NITECKI, *Włocławskie dzieje ks. Stefana Wyszyńskiego 1917-1946*, Soli Deo, Wrocław 2006, ss. 320.

Postać kardynała Stefana Wyszyńskiego, Prymasa Polski, wpisała się już na trwałe w najnowszą, a przy tym niezwykle trudną historię Polski. Świadczą o tym stawiane mu pomniki, nadawanie jego imienia ulicom, placom i szkołom, a także organizowane sympozja, prace naukowe i popularyzatorskie, poświęcone omówieniu jego nauki i roli, jaką odegrał w obronie tożsamości narodowej i religijnej w czasach komunizmu. Mimo upływu lat od śmierci kardynała Wyszyńskiego, można powiedzieć, że jego postać jest nadal żywa w zbiorowej świadomości Kościoła i narodu. Stosunkowo liczne publikacje

są tego najlepszym wyrazem. Warto jednak zwrócić uwagę, że zdecydowana większość opracowań poświęconych kard. Wyszyńskiemu koncentruje się głównie na okresie jego prymasowskiej posługi i podkreśla jej fundamentalne znaczenie w życiu Kościoła przez ponad trzydzieści lat powojennej rzeczywistości. W publikacjach tych trudno znaleźć odpowiedź na zasadnicze pytanie odnośnie do źródeł owej wielkości i znaczenia, które nie rodzą się przecież nagle i zwykle mają swoje korzenie we wczesnej młodości. Na to pytanie próbuje natomiast odpowiedzieć ks. Piotr Nitecki, autor recenzowanej książki pt. *Włocławskie dzieje ks. Stefana Wyszyńskiego 1917-1946*.

Recenzowana praca składa się ze wstępu, dwunastu rozdziałów, zakończenia, bibliografii, indeksu osób i modlitwy o beatyfikację Stefana Kardynała Wyszyńskiego. Całość poprzedzona jest przedmową autorstwa ks. abp. Mariana Gołębiewskiego, metropolity wrocławskiego, który „jako licealista i kapłan wzrastał w klimacie wspomnień i w jakimś sensie w blaskach legendy wielkiego Prymasa Tysiąclecia”, będącego także kapłanem diecezji wrocławskiej.

Poszczególne rozdziały książki ks. Niteckiego, jakkolwiek zróżnicowane znacznie pod względem objętości, odsłaniają niejako poszczególne etapy życia i działalności ks. Stefana Wyszyńskiego. Może warto je przytoczyć, gdyż ukazują one zarówno wartość treściową recenzowanej pracy, jak i przygotowawcze etapy z życia ks. Wyszyńskiego do przyszłych obowiązków i zadań. Oto one: rozdz. I: *Droga ku kapłaństwu (1917-1924)*, w tym nauka w Niższym Seminarium Duchownym, studia w Wyższym Seminarium Duchownym i święcenia kapłańskie; rozdz. II: *Początki kapłańskiej posługi (1924-1925)*, a więc początki działalności publicystycznej i chrześcijańsko-społecznej; rozdz. III: *Studia na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (1925-1929)*, obejmujące formację intelektualną, formację duchową i formację społeczną; rozdz. IV: *Podróż naukowa na zachód Europy (1929-1930)*, by zapoznać się z problematyką naukową i społeczną, zwłaszcza w Austrii, we Włoszech, Francji, w Belgii, Holandii i Niemczech; rozdz. V: *Wikariusz w Przedczu (1930-1931)*; rozdz. VI: *Posługa naukowo-dydaktyczna w seminarium duchownym (1931-1939)* jako wykładowca katolickiej nauki społecznej i prawa kanonicznego; rozdz. VII: *Praca redakcyjna w „Ateneum Kapłańskim” (1931-1939)*; rozdz. VIII: *Działalność chrześcijańsko-społeczna (1931-1939)*; rozdz. IX: *W Prymasowskiej Radzie Społecznej (1938-1939)*; rozdz. X: *Czas wojny i okupacji (1939-1945)* we Wrociszewie, w Kotłowie, w Zakopanem, w Tułowie, w Laskach; rozdz. XI: *Lata powojennej odbudowy (1945-1946)* w reaktywowaniu seminarium duchownego oraz działalności redakcyjnej i publicystycznej; i rozdz. XII: *Ku biskupstwu (1946)*.

Ks. Prof. Nitecki już wcześniej zajmował się osobą i nauczaniem Księdza Kardynała Wyszyńskiego, a zatem postać Prymasa Polski nie jest mu obca. Tym razem skoncentrował się jednak na wrocławskim okresie życia tego wielkiego i zasłużonego hierarchy. Starał się wykorzystać wszystko to, co przy aktualnym stanie wiedzy i dostępie do źródeł można było wykorzystać. Sięgnął więc do różnego rodzaju publikacji, wspomnień, kazań i zapisków. Zapoznał się również ze zbiorami archiwalnymi diecezji wrocławskiej, Archiwum Prymasa Polski w Gnieźnie, Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Instytutu Prymasowskiego, Instytutu Pamięci Narodowej oraz archiwum parafialnego w Przedczu, Archiwum Zgromadzenia Sióstr Wspólnej Pracy we Włocławku, Archiwum Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Służebnic Krzyża w Laskach. Zapoznał się także ze zbiorami archiwów diecezjalnych w Łomży, Warszawie i Lublinie. Sięgnął również do bogatego zbioru „Acta Hlondiana”, opracowanego przez ks. Stanisława

Kosińskiego SDB. Jak widać, baza źródłowa jest niezwykle bogata, co dla znanego i doświadczonego autora, jakim jest ks. prof. Piotr Nitecki, jest niezwykle ważne. Tym bardziej że mając dobrze opanowany warsztat pisarski i wnikliwą znajomość osoby Księdza Prymasa Wyszyńskiego z autopsji i literatury, autor pokusił się o ukazanie istotnych rysów młodego księdza Stefana Wyszyńskiego zarówno w czasie jego studiów, jak i w pracy duszpastersko-naukowej, które pozwoliły później dojrzałemu już biskupowi i kardynałowi Wyszyńskiemu występować w roli obrońcy praw narodu i Kościoła.

Praca ks. Niteckiego przynosi sporo informacji zarówno o ks. Stefanie Wyszyńskim, jak i o Kościele w Polsce z okresu międzywojennego. Ponadto stanowi doskonale uzupełnienie już istniejących prac o tym wielkim pasterzu Kościoła, głównie z lat studiów seminaryjnych, początków pracy duszpasterskiej i naukowo-społecznej.

Ks. Józef Pater

ANDRZEJ WIENCEK (red.), *Dzieje Kościoła w Polsce*, Wydawnictwo Szkolne PWN, Kraków 2008, ss. 558.

Nakładem Wydawnictwa Szkolnego PWN w Krakowie ukazała się pod koniec 2008 roku monografia poświęcona dziejom Kościoła katolickiego w Polsce. Jak zaznaczył w słowie wprowadzającym jej pomysłodawca i naczelny redaktor, Andrzej Wienczek, pierwszą przyczyną powstania monografii był brak popularnej i łatwej w odbiorze książki o historii polskiego Kościoła. Owszem, można było napotkać stosunkowo liczne opracowania pod redakcją Jerzego Kłoczowskiego, ks. Zdzisława Obertyńskiego, ks. Bolesława Kumora, ks. Zygmunta Zielińskiego, Oskara Haleckiego czy innych autorów, ale „książki te, a właściwie dzieła naukowe, przeznaczone były raczej dla wąskiej grupy specjalistów: historyków, teologów, politologów” i tym samym nie funkcjonowały na szerokim rynku czytelnicy. Można je znaleźć w bibliotekach naukowych i czasami w antykwariatach, rzadziej natomiast w bibliotekach publicznych czy w zwykłej sprzedaży. Wynikało to zarówno z polityki kościelnej komunistycznych władz Polski, ograniczającej poprzez wszechwładną cenzurę wydawniczą oddziaływanie Kościoła na szersze kręgi społeczne, zwłaszcza na młodzież, jak i z wygórowanych ambicji pracowników naukowych, którzy niechętnie podejmowali się opracowania dzieł o charakterze popularno-naukowym, a tym bardziej popularyzatorskim.

Stąd już w 1948 roku znany historyk Kościoła i autor podręcznika, ks. prof. Józef Umiński, na Sekcji Historycznej Drugiego Zjazdu Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie z naciskiem podkreślał, że „jedną z najpilniejszych potrzeb w zakresie historiografii kościelnej, od dawna już żywo – zarówno przez koła kościelne, jak i świeckie – odczuwaną, jest opracowanie podręcznika polskich dziejów kościelnych”. Przypomniał też, że potrzebie tej próbowali w przeszłości zadośćuczynić: pijar ks. Teodor Ostrowski (zm. 1802), ks. Melchior Buliński (zm. 1877), ks. Kamil Kantak (zm. 1976) czy ewangelicki historyk Kościoła, lwowianin niemieckiego pochodzenia, Karl Völker (zm. 1937). Niestety, wydane przez nich podręczniki, niektóre wielotomowe, były zdaniem krytyków albo już przestarzałe, albo niedopracowane i wymagały głębszych studiów. Sam ks. prof. Umiński, opracowując dwutomowy podręcznik dziejów Kościoła powszechnego, nie omieszczał zamieścić w nim również historii Kościoła w Polsce. Świadom był jednak, że tak opracowany podręcznik dla studentów teologii,

przy swoim niskim nakładzie, był trudny, a przy tym niedostępny dla szerszych kręgów społecznych. Tym samym zrozumiałym był postulat księdza profesora, aby wydać podręcznik z prawdziwego zdarzenia do polskich dziejów kościelnych, opracowany według odpowiednich przesłanek metodologicznych. O tym, jak ma wyglądać podręcznik dziejów Kościoła powszechnego, mówił i pisał ks. prof. Umiński w latach 1925 i 1931 na III i VI Zjeździe Związków Zakładów Teologicznych w Polsce. Podobnie w 1948 roku mówił z kolei, jak ma wyglądać podręcznik dziejów Kościoła w Polsce. Wymienił więc siedem wydarzeń, jego zdaniem zwrotnych w kościelnym życiu Polski, i opierając się na tych wydarzeniach, podzielił pod względem chronologicznym całość dziejów Kościoła w Polsce na osiem okresów: 1) od chrztu Polski w 966 roku do 1038 roku, tzn. do upadku reakcji pogańskiej; 2) 1038-1199: od Kazimierza Odnowiciela do wystąpienia abp. Henryka Kietlicza; 3) 1199-1370: od abp. Henryka Kietlicza do śmierci Kazimierza Wielkiego; 4) 1370-1506: od śmierci Kazimierza Wielkiego, chrztu Litwy do początku reformacji w Polsce; 5) 1506-1696: od Zygmunta I do śmierci Jana III Sobieskiego; 6) 1696-1795: od śmierci Sobieskiego do trzeciego rozbioru Polski; 7) 1795-1918, tzn. dzieje Kościoła w okresie utraty niepodległości państwa; 8) od 1918 do chwili obecnej. Każdy z tych okresów miał być tematem odrębnego rozdziału.

W dalszej części swej wypowiedzi ks. prof. Umiński uzasadniał bliżej sam podział na wspomniane okresy, podając jednocześnie ich szerszą charakterystykę. Odkładanie zaś tak opracowanego podręcznika na później ks. profesor traktował jako tamowanie postępu naszej nauki. Niestety, z powodu licznych trudności, częściowo wspomnianych wyżej, podejmowane w latach późniejszych próby opracowania takiego podręcznika kończyły się zwykle na szkicach uwzględniających tylko zagadnienia wybrane, m.in. pod redakcją Jerzego Kłoczowskiego, albo też na obszernym czterotomowym wydaniu *Historii Kościoła w Polsce*, pod red. ks. Zdzisława Obertyńskiego i ks. Bolesława Kumora.

Prezentowana monografia *Dziejów Kościoła w Polsce*, opracowana przez grono wybitnych uczonych: autorów i konsultantów, pod redakcją Andrzeja Wiencka, ma nieco inny charakter niż zwykły akademicki podręcznik. Zdaniem kard. Stanisława Dziwisza „wydawcy udało się połączyć wyraźnie popularyzacyjny cel z wysokim poziomem naukowym i fachowością opracowania tematu”. Książka napisana jest językiem łatwym i zrozumiałym nawet dla przeciętnego czytelnika, a poszczególne teksty wzbogacone są odpowiednimi zdjęciami i ilustracjami. Dzięki temu forma książki jest bardziej przyjazna i zachęcająca do czytania. Całość materiału podzielona jest na dziesięć rozdziałów, poświęconych konkretnym okresom historycznym, począwszy od chrztu Mieszka I aż po rok 1992. Podział ten w istotnych kwestiach zbiega się z tym, jaki zaproponował swego czasu ks. prof. Umiński, przy czym uwzględniono dodatkowo czas drugiej wojny światowej i lata najnowsze jako odrębne rozdziały. Różne zaś odniesienia do obyczajów, prezentacja kultury i sztuki opisywanych okresów, jak również przedstawienie sylwetek osób zasłużonych dla Kościoła przybliżają czytelnikowi charakter i wieloaspektowość omawianych epok. Nade wszystko jednak, jak zaznaczył redaktor naczelny w słowie wprowadzającym, autorom zależało na pokazaniu stałości instytucji, która mimo burzliwej historii i wewnętrznych konfliktów przetrwała ponad tysiąc lat. Książka zawiera również cenne dodatki encyklopedyczne przedstawiające godności i insygnia kościelne, sylwetki arcybiskupów gnieźnieńskich i prymasów oraz najważniejszych polskich świętych i błogosławionych. Opisanie są też najsłynniejsze miejsca pielgrzymkowe. Całość uzupełnia indeks osobowy, indeks nazw geograficznych i etnograficznych oraz spis ilustracji. Papier kredowy, twarda oprawa i stosunkowo duża, tzn. czytelna

zczionka sprawiają, że prezentowaną monografię chętnie bierze się do ręki. Oby tak starannie opracowana i wydana książka trafiła do jak najszerszego kręgu czytelników zainteresowanych kościelnymi dziejami Polski.

Ks. Józef Pater

KS. STANISŁAW WARZESZAK, *Przyjąć życie. Bioetyka w obronie człowieka*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 2008, ss. 312.

Rozwój nauk biologicznych pozwolił dziś opanować nowe techniki badawcze, które umożliwiają coraz lepsze poznanie procesów zachodzących w komórkach żywych oraz głębokie ingerowanie w ich struktury i funkcje. W konsekwencji istnieje obecnie możliwość daleko idącego kierowania i modyfikowania życia ludzkiego na wszystkich jego etapach: w momencie powstawania, w całym okresie jego rozwoju – aż do śmierci włącznie. Zaiściła już i wciąż poszerzające się możliwości ingerowania w ludzkie życie wzbudzają nadzieje na doskonalsze sposoby leczenia oraz zapewnienie zdrowia wielu chorym. Równocześnie jednak rosną obawy przed negatywnymi skutkami tych ingerencji tak dla pojedynczych ludzi, jak i całych społeczeństw. Stąd pojawiło się pytanie, dziś niesłychanie aktualne: czy nauce wolno wszystko, co potrafi w dziedzinie przekazywania i podtrzymywania życia ludzkiego? Pytanie takie stawiają przedstawiciele życia społecznego, chcący zabezpieczyć prawnie dobro poszczególnych obywateli. Pytanie takie stawiają przede wszystkim jednak etycy i moralści, mający na uwadze integralnie rozumiane dobro człowieka. Zrodziła się bowiem w ostatnim czasie nowa dyscyplina naukowa: bioetyka, która jest wyodrębnionym działem nauki o moralności, stawiającym sobie za cel wypracowanie kryteriów i norm oraz ocen moralnych regulujących te działania.

Zasadniczą racją skłaniającą do tworzenia tej szczególnej dziedziny etyki, bioetyki, jest narastające przekonanie o autonomii człowieka również w dziedzinie życia ludzkiego. Pokusa autonomii nie ogranicza się jednak tylko do własnej osoby, ale coraz częściej mówi się w ogóle o życiu godnym i niegodnym człowieka. Tego rodzaju autonomia i instrumentalizacja życia może mieć nieprzewidziane skutki. Np. przerywanie ciąży jest przyznaniem sobie prawa do rozporządzania życiem swojego dziecka. Innym powodem powstania i rozwoju bioetyki jest narastająca tendencja do dehumanizacji ludzkiego życia. W ostatnich dziesiętkach lat życie ludzkie traktowane jest w niektórych laboratoriach jako produkt technik medycznych. Jest ono tam inicjowane, podtrzymywane i unicestwiane mocą arbitralnych decyzji człowieka. Działania te uświadamiają o pojawiającym się niebezpieczeństwie zapominania o specyfice ludzkiego życia i traktowania go jedynie jako jednego z wielu przejawów życia na ziemi. Z kolei ważną racją za istnieniem bioetyki jest wskazanie dopuszczalnych granic ingerencji medycznych w tej dziedzinie. Współczesne nauki biologiczne dają ogromne możliwości. Wystarczy wymienić sztuczne zapłodnienie, inżynierię genetyczną umożliwiającą określenie cech osobniczych przyszłego dziecka, transplantację czy klonowanie. Gdy doda się jeszcze stosowanie eutanazji na życzenie lub bez zgody chorego, wtedy jawi się przerażający świat, w którym człowiek pozbawiony jest należnego mu szacunku. W świecie tym życie ludzkie traci swą niezwykłą godność, która decyduje o jego świętości i nienaruszalności.

Bioetyka, która wyrasta ze świadomości powstałych zagrożeń, jest coraz bardziej przekonana o konieczności niedopuszczenia do realizacji tej wizji. Pozycja książkowa

Przyjąć życie. Bioetyka w obronie człowieka autorstwa ks. Warzeszaka wpisuje się właśnie w aktualną dyskusję publiczną nad sensem postępu w dziedzinie nauk przyrodniczych, biotechnologii i biomedycyny.

Ks. Stanisław Warzeszak jest teologiem moralistą związanym z Wydziałem Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego i Papieskim Wydziałem Teologicznym w Warszawie, który swe zainteresowania naukowe od kilkunastu lat skierował ku problemom związanym z bioetyką. Świadczą o tym m.in. studia w tym zakresie, uwieńczone doktoratami, na Wydziale Teologicznym Instytutu Katolickiego w Paryżu oraz na Uniwersytecie Santa Croce w Rzymie. Dowodzi tego także jego praca habilitacyjna w zakresie teologii moralnej ze specjalizacją w bioetyce na Wydziale Teologicznym UKSW, pt. *Odpowiedzialność za życie. Próba zastosowania w etyce życia Hansa Jonasa zasady odpowiedzialności*. O jego zainteresowaniach bioetyką świadczą także liczne artykuły poświęcone omawianej tematyce.

Recenzowana publikacja składa się z trzech części, które obejmują ważne zagadnienia z zakresu bioetyki fundamentalnej i szczegółowej. W pierwszej części autor dokonuje interesującej konfrontacji różnych nurtów myśli, które pozytywnie lub negatywnie wpłynęły i wciąż wpływają na sposób interpretacji postępu naukowego i technologicznego. Podejmuje tu krytykę takich nurtów ideologicznych, jak redukcjonizm naukowy, utopia i nihilizm. Jednocześnie pokazuje pozytywne elementy postępu w zakresie biotechnologii i biomedycyny.

W drugiej części pracy ks. Warzeszak porządkuje wybrane zagadnienia szczegółowe z dziedziny bioetyki. Należą do nich problemy związane z inżynierią genetyczną, opieką paliatywną i praktyką medyczną. Znajduje się tam również interesujące przedstawienie kluczowych problemów moralnych związanych z opieką nad pacjentami dotkniętymi chorobą AIDS, w terminalnym stanie choroby czy też nad pacjentami oczekującymi na trudne do przyjęcia informacje na temat swego zdrowia.

Trzecią część stanowią wywiady, w których autor podejmuje bardzo ważne problemy związane z ludzkim cierpieniem, prokreacją i powołaniem lekarskim. Całość omawianych zagadnień wieńczy posłowie poświęcone bioetyce u Jana Pawła II.

We wszystkich poruszonych zagadnieniach ks. Warzeszak wykazuje wielkie zrozumienie problematyki bioetycznej i dostarcza bardzo wyważonych rozwiązań w tej dziedzinie. Przedstawia problematykę bioetyczną z punktu widzenia etyki chrześcijańskiej i w całkowitej zgodności z nauczaniem Kościoła.

Książka *Przyjąć życie. Bioetyka w obronie człowieka* skierowana jest zwłaszcza do bioetyków, lekarzy i teologów. Zasluguje ona także na uwagę wszystkich czytelników zainteresowanych problematyką obrony życia i odpowiedzią na aktualne wyzwania w dziedzinie medycyny i biotechnologii.

Ks. Tadeusz Reroń

JACEK KICIŃSKI CMF, *Powołanie – Konsekracja – Misja. Personalistyczny aspekt teologii życia konsekrowanego we współczesnym Magisterium Kościoła*, PWT, Wrocław 2008, ss. 262

W dziale rozpraw naukowych Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu ukazała się monografia ks. Jacka Kicińskiego CMF, poświęcona życiu konsekrowanemu, której tematem jest: *Powołanie – Konsekracja – Misja. Personalistyczny aspekt teologii*

życia konsekrowanego we współczesnym Magisterium Kościoła. Obejmuje ona cztery rozdziały. Punkt wyjścia dla całej refleksji teologicznej stanowi antropologia (rozdz. I); rozpatrywana w łączności z Chrystusem (rozdz. II); rozwinięta w wymiarze wspólnotowym osób (rozdz. III); w skonkretyzowanej misji apostołskiej wobec świata (rozdz. IV).

Rozdział pierwszy: *Obraz Boży w człowieku fundamentem powołania do świętości osoby konsekrowanej* jest konsekwentnym rozwinięciem tezy autora, że formacja zakonna powinna prowadzić do całościowego spojrzenia na osobę powołaną, przy uwzględnieniu indywidualności charakteru osób. Wierny zasadzie *personalistycznej* autor dysertacji otwiera swoją refleksję nad powołaniem do świętości, wychodząc z biblijnego przesłania o stworzeniu człowieka na „obraz Boży”, w którym jest zawarte naturalne powołanie do uczestnictwa w miłości samego Boga i jej realizacji w codziennych działaniach (por. s. 16nn). Historiozobawcze odwołanie się do „obrazu Bożego” ma na celu podkreślenie przymierza człowieka z Chrystusem, a przywołując rzeczywistość grzechu zrywającego owe przymierze, uwypukla siłę odkupienia dokonanego przez miłość Chrystusa (por. s. 16-32).

Temat powołania do świętości autor dysertacji rozwija na podstawie dokumentów ostatniego soboru oraz bogatej wielojęzycznej literatury cenionych w tej materii teologów, jak np. Cz. Bartnik, J. Misiurek, L.F. Ladaria, G. Langemeyer, R. Fisichella, A. Marchetti. Autor publikacji stara się wykazać, że biblijna kategoria obrazu Boga ma wartość dla wyrażenia egzystencji człowieka w relacji z Bogiem, a nie ze światem rzeczy stworzonych. Dlatego życie konsekrowane, dążące do urzeczywistnienia idei *obrazu Boga* jako obrazu miłości, stanowi szczególny sposób „uczestnictwa w sakramentalnej strukturze Kościoła” (s. 60) i stanowi właściwą przesłankę, by osoba konsekrowana była „dla świata widzialnym znakiem obecności Chrystusa i Jego królestwa” (s. 60).

Opierając się na przesłaniu biblijnym, pogłębionym refleksją teologiczną, autor monografii ocenia konieczność realizacji drogi świętości, zwłaszcza u osób konsekrowanych, jako konsekwentną odpowiedź na wezwanie z Księgi Kapłańskiej 11,44: „Bądźcie więc świętymi, bo Ja jestem święty”, rozumianą w łączności z transcendentną miłością Boga Trójjedynego.

Drugi rozdział publikacji: *Konsekracja osobowym zjednoczeniem z Jezusem Chrystusem*, ukazuje temat Chrystusa jako szczytowy punkt w antropologii „obrazu Boga” w człowieku. Na kanwie trzech *rad ewangelicznych* ks. J. Kiciński stara się ukazać Chrystusa i człowieka jako jedno misterium, w którym tajemnica człowieka wyjaśnia się prawdziwie w misterium Słowa Wcielonego (por. *Gaudium et spes*, 21).

Według autora publikacji rady ewangeliczne stanowią środek powszechnej doskonałości dla wszystkich chrześcijan. W ten sposób stwierdza on pośrednio ich konieczność, opowiadając się przeciw możliwym interpretacjom kształtowania życia duchowego bez pomocy zewnętrznych. W takim ujmowaniu sensu i wartości rad ewangelicznych *dla wszystkich* widać wyraźne oparcie się autora na myśli Kościoła, który dla właściwej formacji chrześcijańskiej zaleca korzystanie z określonych środków, jakimi są: słowo Boże, wypełnianie woli Bożej, udział w liturgii, korzystanie z sakramentów, zwłaszcza z Eucharystii, modlitwa, duch umartwienia, wprowadzanie cnót w życie codzienne (por. s. 63-129; 141-159; także: *Lumen gentium*, 42).

Wychodząc od pojęcia konsekracji jako aktu szczególnej więzi człowieka z Bogiem, autor publikacji ukazuje ją jako właściwy moment wyznaczający miejsce powołań we wspólnocie Kościoła i jako podstawę misji apostołskiej w świecie. Wiara w Boga – podkreśla autor – domaga się w sposób konieczny kultu, w którym człowiek potrafi się

wyrazić zewnętrznie, odpowiednio do sytuacji i do wymogów właściwego spotkania religijnego z Bogiem naszej wiary. Skoro spotkanie z Bogiem w Chrystusie opiera się na impulsie pochodzącym od Boga, znajdującym zaś swoją odpowiedź w akcie wiary, to jest oczywiste, że wiara, nadzieja i miłość spotykają się w kulcie, w którym moralna siła religii reguluje relacje człowieka z Bogiem, a w sposób zintensyfikowany dokonuje się to w wolnej realizacji zobowiązań profesji zakonnej (por. s. 70-72).

Rozdział drugi został zbudowany w przeważającej mierze na obfitej literaturze przedmiotu, dobrze dobranej tematycznie. Stanowi ona swoisty komentarz do dokumentów soborowych, które są sygnalizowane wewnątrz tekstu i dlatego wizualnie, patrząc na przypisy, dokumenty te zdają się pozostawać niejako w cieniu komentarzy. Byłoby może lepiej uwypuklić je w przypisach, choćby np. *Lumen gentium* i *Apostolicam actuositatem*, które będąc formalnie tekstami eklesjologicznymi, stanowią też szerokie przesłanie antropologiczne (por. LG 9; np. AA 5-8). Uświadamiają one relacje chrześcijanina z historią, wyrażaną przez szczególne „znaki czasu”, stanowiące dla Kościoła i jego członków wezwanie do otwarcia się na świat w konkretnych sytuacjach w świetle Ewangelii.

Kolejny, trzeci rozdział, jest zorientowany na wspólnotę jako środowisko kształtowania relacji osobowych: *Wspólnota życia środowiskiem kształtowania relacji osobowych*. Wychodząc w nim z przesłania zawartego w dekrete II Soboru Watykańskiego *Perfectae caritatis* i w konstytucji *Lumen gentium*, autor monografii akcentuje eklesjalny wymiar oraz rolę życia zakonnego i konsekrowanego, a także społeczną wartość rad ewangelicznych. Mówiąc o tych wartościach, patrzy on bardzo realistycznie na życie wspólnotowe, które mając na uwadze konieczność realizacji wskazań Ewangelii i zobowiązań zawartych w konstytucjach zakonnych, podlega także trudnościom wynikającym z różnic charakterowych osób tworzących wspólnotę oraz kulturowym zmianom „znaków czasu” (por. s. 131-146).

Mając na uwadze różnego typu trudności mogące nieraz paraliżować prawidłowe życie wspólnotowe, ks. J. Kiciński na podstawie własnej obserwacji tego typu komunikacji wskazuje na środki wspomagające poprawne kształtowanie osobowych relacji poprzez wzajemną wymianę doświadczeń, co powinno tworzyć atmosferę poczucia współodpowiedzialności i zrozumienia (por. s. 141-146). Celem takich wzajemnych kontaktów jest wspólna praca nad dojrzeniem osobowości, co ma wymiar w pełni antropologiczny i humanizujący jednostkę. W tym rozdziale widać wyraźne odwołanie się autora publikacji do istotnych dokumentów Kościoła poświęconych formacji ludzkiej i zakonnej, dość jasno i praktycznie zinterpretowanych przez wielu autorów, znawców tego przedmiotu.

W ostatnim rozdziale uwaga jest skierowana na misję osób konsekrowanych: *Apostolat osoby konsekrowanej wyrazem personalizacji świata*. Akcent został w nim położony na trzech aspektach: 1) odczytywanie znaków czasu; 2) współpraca wspólnot konsekrowanych z pasterzami Kościoła i ze środowiskami kościelnymi; 3) działanie na rzecz jedności.

Opierając się na myśli soborowej, potwierdzonej głównie w dokumentach posoborowych: *Vita consecrata* i *Evangelium vitae*, ks. J. Kiciński, pisząc o wkładzie osób konsekrowanych w *uświęcanie świata*, zwraca uwagę, że członkowie ludu Bożego w Kościele otrzymują od Boga wezwanie odpowiadające ich osobowości. Mimo istniejącej wśród nich różnorodności, „czy to według funkcji, gdy niektórzy spośród braci sprawują świętą posługę, czy to według stanu i określonego sposobu życia, gdy wielu ludzi w stanie zakonnym, trudniejszą drogą dążąc do świętości, pobudza braci swoim

przykładem” (LG 13), w Chrystusie stają się oni *znakiem* wezwania do spraw wyższych (por. s. 181-182).

Do tej grupy osób, szczególnie poświęconych Bogu, skierowane jest wezwanie do bycia *znakiem* Bożego porządku w różnych sytuacjach życiowych. Gdy prawda o człowieku staje się dziś coraz bardziej zniekształcana, jawi się konieczność jasnego mówienia o sensie i wartości życia ludzkiego (por. s. 182-187).

Osoby konsekrowane są w szczególnie sposób wezwane do ukazywania integralnej wizji człowieka, która pozwoli przywrócić związek *prawdy z wolnością*. Nie ma bowiem prawdziwej wolności tam, gdzie lansowana jest błędna koncepcja człowieka. Amputowana w jakikolwiek sposób prawda o człowieku prowadzi w sposób konieczny do urzeczowienia go. Fałszywa koncepcja człowieka prowadzi do uformowania społeczeństwa na bazie siły i totalitarnej przemocy; słabsi zostają zastraszeni i popadają w zależność od decyzji mocniejszych, a w ten sposób dokonuje się podział społeczny (por. s. 187). Dlatego – konkluduje autor – „jedynie szacunek dla życia może stanowić fundament i gwarancję podstawowych dla społeczności wartości, do których należy demokracja i pokój” (s. 187; 187-194).

Poza takimi wartościami jak służba życiu i prawdzie autor monografii wskazuje na wartość szczególnie aktualną w obecnych uwarunkowaniach społecznych, jaką jest świadczenie *miłosierdzia w miłości*. Życie konsekrowane, jako dar miłości Boga ofiarowany człowiekowi, ma charakter społeczny. Jest ono bowiem skierowane na Kościół jako żywe zgromadzenie wierzących, w którym osoby konsekrowane nie tylko dążą do własnego uświęcenia (por. s. 192-202), ale współpracują dla dobra powszechnego w dziele nowej ewangelizacji poprzez akcję charytatywną i przez dawanie chrześcijańskiego świadectwa w świecie. Ten *eklezyjalny* charakter życia konsekrowanego wyraża się w różnych formach apostołatu.

W dzisiejszej społeczności, gdzie zbyt często dominuje egoizm, hedonizm i konsumpcjonizm, Kościół, czując swoją współodpowiedzialność za los człowieka, głośno domaga się dostrzeżenia ludzi słabych, zagrożonych w swym byciu, i apeluje do społeczności międzynarodowej o niesienie im pomocy, która musi wypływać z poczucia powszechnej solidarności i miłości człowieka. Dlatego konieczne jest wychowanie już młodych pokoleń do świadczenia dzieł miłosierdzia na zasadzie zdolności do rezygnacji z własnych dóbr. Autor dysertacji nazywa takie wychowanie kształceniem „wyobraźni miłosierdzia” (s. 194-202). Taki obowiązek wychowania spoczywa zwłaszcza na instytucjach wychowawczych, także kościelnych. Miłosierdzie wypływające z miłości jest służbą, poprzez którą Kościół ustawicznie spotyka się z cierpieniem i potrzebami człowieka. Miejsce tej służby ogarnia wszystkie potrzeby ludzi, poczynając od tych, które mają na uwadze sens życia, aż po nadzieję w przyszłości, dotycząc potrzeb materialnych, zdrowia, bezpieczeństwa, wolności i pokoju (s. 194-202).

Tego rodzaju wysiłek dla dobra społecznego wymaga współpracy między zgromadzeniami (s. 211-216), z biskupami Kościoła (s. 204-211), z osobami świeckimi na rzecz społecznego pokoju i autentycznej formacji ludzkiej (s. 216-224). Działania te obok pomocy czysto humanitarnej mają także sens religijny, gdyż ukazują wcielanie chrześcijaństwa i jego kultury w obieg życia codziennego (s. 224-233), ubogacając naturalną ścieżkę życia człowieka, tak jak łaska ubogaca naturę. Kierujący postępowaniem członków instytucji życia konsekrowanego duch chrześcijańskiego humanizmu jest pełną realizacją wezwania skierowanego przez Boga do współpracy z Nim w dziele

uświęcania świata. Taki styl życia osób poświęconych Bogu jest prawdziwym darem Kościoła dla świata, któremu Kościół pomaga w odnajdywaniu śladów Boga.

W czym się wyraża aktualność i wartość monografii ks. J. Kicińskiego? O ile różne formy apostołatu i życia konsekrowanego są obecne w chrześcijaństwie i w Kościele od początku jego historii, to niewątpliwym *novum* tej rozprawy jest ukazanie formy życia w aspekcie bardzo antropologicznym i personalistycznym. W roku 2008 ukazały się dwie publikacje poświęcone życiu konsekrowanemu: ks. Cz. Parzyszka *Życie konsekrowane w posoborowym nauczaniu Kościoła* (Apostolicum, Ząbki 2007) i aktualnie analizowana monografia ks. J. Kicińskiego.

O ile rozprawa ks. Cz. Parzyszka stara się ukazać treść i naturę życia konsekrowanego głównie w historycznym kontekście ewolucji doktryny Kościoła posoborowego, to rozprawa ks. J. Kicińskiego, korzystając z tych samych dokumentów, ukazuje istotę życia konsekrowanego głównie w aspekcie personalizmu chrześcijańskiego i w aspekcie antropologicznym. Zwraca ona szczególną uwagę na aktualność tej formy uświęcenia człowieka i jej życiową dynamikę w nowych przeobrażeniach społeczno-kulturowych epoki, które nie pozostają bez wpływu na dziedzinę wiary i moralności. W ten sposób autor monografii odpowiedział pozytywnie na postawiony w niej problem: Czy i w jakim stopniu zainspirowana przez II Sobór Watykański odnowa życia konsekrowanego wpłynęła na specyfikę jego personalistycznego ujęcia we współczesnym nauczaniu Kościoła?

Poprzez bardzo wnikliwą egzegezę dokumentów Kościoła dotyczących tej formacji, wykazał on, że dokumentów Kościoła nie można postrzegać jedynie jako teoretycznych wskazań odnośnie do natury życia konsekrowanego, ale trzeba w nich dostrzec autentyczną i ciągłą troskę Kościoła o rozwój takich form życia apostołskiego, jakie w każdej epoce jego historii wspomagają jego dynamiczny rozwój i pomagają w dojrzewaniu ludzkim i chrześcijańskim jego członkom.

Zastosowana w publikacji metoda analityczno-syntetyczna jest w pełni poprawna, gdyż stosuje się ją szeroko w teologii praktycznej, która korzysta zarówno z nauk normatywnych, jak i praktycznych zastosowań poznanych norm, modeli i dyrektyw działania.

Analizując przesłanie zawarte w dokumentach Kościoła, autor publikacji podkreśla wyraźnie, że Kościół nigdy nie wiązał realizacji rad ewangelicznych wyłącznie z życiem zakonnym, ale traktował tę formę życia jako wypływającą z natury życia chrześcijańskiego. Tak formułowana doktryna Kościoła stanowi fundament dla życia ludzi świeckich prawdziwie po chrześcijańsku.

Autor rozprawy przestudiował poważną ilość materiałów źródłowych, które stanowią encykliki papieskie, adhortacje, jak również liczne przemówienia papieskie. Do tego należy dołączyć bogatą literaturę przedmiotową oraz bardzo bogatą literaturę pomocniczą. Język opracowania jest bardzo jasny, dzięki czemu przekazywana treść jest w odbiorze zrozumiała.

Publikacja ks. K. Kicińskiego zasługuje na uwagę ludzi dążących do pogłębienia formacji prawdziwie chrześcijańskiej, a zwłaszcza członków zgromadzeń zakonnych i instytutów życia konsekrowanego.

Ks. Czesław Rychlicki

JACEK WOJTYSIAK, *Dlaczego istnieje raczej coś niż nic? Analiza problemu w kontekście dyskusji we współczesnej filozofii analitycznej*, TN KUL, Lublin 2008, ss. 479.

Na zagadnienie aporemetyczności ludzkiego poznania, i to nie tylko w kontekście filozofii, zwrócił uwagę już Arystoteles, czemu dał wyraz zaraz na początku swojej *Metafizyki*, zaznaczając, że wszyscy ludzie z natury rzeczy, tj. na podstawie tego, kim są jako byty rozumne i wolne, dążą do poznania (zob. *Metafizyka*, 980a). Naturalnie ta przyrodzona ludzka zdolność przejawia się zasadniczo w pytalności ludzkiej natury oraz – jak podkreślają to realistyczne ujęcia metafizyki (M.A. Krąpiec, A.B. Stępień, A. Maryniarczyk, Z.J. Zdybicka) – także swoistej pytalności samej rzeczywistości, jako tego przedmiotu, do którego odnosi się myśl ludzka, i to już na poziomie poznania czysto zdroworozsądkowego. Formułowane na gruncie filozofii aporie są rozmaite, od – wydawałoby się – prozaicznych aż po takie, które sięgają po odkrycie najgłębszych, rządzących światem praw czy bardziej jeszcze jego ostatecznych racji. Spośród tychże pytań-problemów na czoło wysuwa się to, dotyczące pozornie tylko prostej odpowiedzi na pytanie sformułowane już przez Leibniza, czy raczej istnieje coś niż nic, a mówiąc ściślej: dlaczego raczej istnieje coś niż jego zaprzeczenie?³ Od pierwotnego usytuowania tegoż pytania, czyli od myślowego kontekstu, kiedy autor *Monadologii* odpierał zarzuty przeciw realizmowi, pluralizmowi oraz teistycznej interpretacji rzeczywistości, minęło, rzecz jasna, wiele czasu, niemniej merytoryczna nośność owej aporii nie straciła na swojej powadze i szczególnym znaczeniu. Wręcz przeciwnie, prawdopodobnie pod wpływem odradzającej się, zwłaszcza w obszarze filozofii analitycznej, problematyki metafizycznej, czy raczej ontologicznej, coraz częstsze okazują się próby mierzenia się z tą problematyką na nowo. Przykładem niech będą przywołane tutaj pozycje, zarówno rodzime, opublikowane w języku polskim, jak i zagraniczne, których autorami są: J.E. Lowe, J. Woleński, P. van Inwagen, J. Wojtysiak, C. Wodziński⁴.

W paletę tych odpowiedzi wpisuje się również rozprawa dr. Jacka Wojtysiaka, pracownika naukowo-dydaktycznego w Zakładzie Logiki i Teorii Poznania (Katedra Teorii Poznania) Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, pt. *Dlaczego istnieje raczej coś niż nic? Analiza problemu w kontekście dyskusji we współczesnej filozofii analitycznej* (Lublin 2008). Książką tą, jak się zdaje, autor podsumowuje swoje wieloletnie badania i analizy ontologiczne, także logiczne, skupione wokół takich zagadnień, jak: problematyka istnienia, obowiązywalność zasady racji dostatecznej, opozycja: „możliwe” – „konieczne”, dydaktyka filozofii, ontologia R. Ingardena i in. Recenzowana dysertacja składa się z trzech zasadniczych części poprzedzonych *Wstępem*, *Wykazem skrótów* oraz ogólnym i szczegółowym *Spisem treści*.

³ G.W. LEIBNIZ, *Zasady natury i łaski oparte na rozumie*, tłum. S. Cichowicz, w: G.W. LEIBNIZ, *Główne pisma metafizyczne*, tłum. S. Cichowicz, J. Domański, red. J. Rolewski, Toruń 1995, par. 7, s. 103.

⁴ J.E. LOWE, *Why Is There Anything at All*, Aristotelian Society Supplementary Volume 70(1996), s. 111-120; J. WOLEŃSKI, *Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?*, w: J. WOLEŃSKI (red.), *W stronę logiki*, s. 159-168; P. VAN INWAGEN, *Dlaczego w ogóle cokolwiek istnieje?*, tłum. I. Ziemiński, *Roczniki Filozoficzne* 48(2000)1, s. 37-53; J. WOJTYSIAK, *Coś musi istnieć (w związku z artykułem Petera van Inwagena „Dlaczego w ogóle cokolwiek istnieje?”*, *Roczniki Filozoficzne* 48(2000)1, s. 55-77; czy wreszcie, jakby w odwróconej perspektywie semantycznej: C. WODZIŃSKI, *Dlaczego jest raczej Nic niż Coś... Projekt ontologii apofatycznej*, *Kwartalnik Filozoficzny* 27(1999)4, s. 183-210.

Część pierwsza, o charakterze wprowadzającym, nosi tytuł: *Z teorii pytań. Uwagi wstępne o pytaniu Leibniza*. Zanim J. Wojtysiak przejdzie do ukazania specyfiki pytania Leibniza (przypomnijmy: „Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?”), podejmując próbę wyjaśnienia pytania *dlaczego?*, pokazuje najpierw logiczno-semantyczną teorię pytania. Odpowiadając więc na zagadnienie: *Czym jest pytanie?* (s. 22nn), jaka jest *Struktura zdania pytajnego* (s. 27nn) oraz jaka jest struktura i zawartość *Odpowiedzi na pytanie* (s. 33nn). Następnie, w paragrafie *Założenia pytania* (s. 37nn) analizuje warunki-założenia natury syntaktycznej, semantycznej oraz pragmatycznej, by w końcu, zbierając wnioski z dotychczasowych ustaleń, pokazać schemat pytania „dobrze postawionego” (s. 50nn). Odnosząc się do osnowy pytania *dlaczego?*, autor rozprawy zauważa, że jest to w istocie „pytanie o wyjaśnienie”, „ostateczne wyjaśnienie” (s. 61 i 84). To ostatnie, jak zauważa, może przybrać postać nomologiczną, kauzalną lub esencjalną.

Analiza pytania Leibniza (PL – jest to skrót stosowany w rozprawie) to tytuł części drugiej, w której J. Wojtysiak dokonuje najpierw analitycznej eksplikacji składowych PL. Pojawiają się tutaj zatem kolejno semiotyczne badania „pozytywnego zdania” w postaci egzystencjalnej: „istnieje coś”, a konkretnie rola zaimka-zmiennej „coś” (s. 92nn), nośność czasownika „istnieć” (s. 113nn) oraz pozytywna konstatacja w postaci asercji: „istnieje coś” (s. 128), a następnie, odpowiednio, analiza „negatywnego zdania egzystencjalnego” o kształcie: „nie istnieje nic”. Po wskazaniu na cały kompleks nieporozumień narosłych wokół kwestii „hipotezy nicości” (s. 133) Wojtysiak przedstawia w dwóch grupach status modalny owej hipotezy, a mianowicie „modalny necesaryzm egzystencjalny” (s. 139nn) oraz „modalny nihilizm egzystencjalny” (s. 149nn), opowiadając się ostatecznie za większą mocą argumentacyjną rozwiązania necesarystycznego. W tym samym toku rozważań pojawia się jeszcze zwrócenie uwagi na występujący w strukturze PL czynnik (porównawczy) w postaci „raczej nie” (s. 175nn). I znowu autor przywołuje dwa ciągi eksplikacyjne: dyskwalifikujący (w interpretacji argumentacyjnej oraz koniunkcyjnej) oraz niedyskwalifikujący (w interpretacji elitarystycznej, kontrastywnej i eksplanacyjno-kontrastywnej). W rzeczonyj analizie pytania Leibniza (PL) musi się także znaleźć „wskaźnik – jak mówi J. Wojtysiak – pytajności” pytania (problemu) „dlaczego?”. Otóż jest to *de facto* pytanie o status modalny (s. 194), pytanie o prawo (s. 197) i w końcu pytanie o przyczynę (s. 205). Poszukując „najlepszego wyjaśnienia” dla samej struktury i zawartości PL, autor rozprawy zwraca uwagę na pięć podstawowych spraw: 1) „Dobrze jest – jak mówi – potraktować PL jako pytanie o najlepsze (kauzalne, ostateczne) wyjaśnienie faktu niepustości określonego zbioru” (s. 218); 2) „Ów zbiór *S* – to zbiór podstawowych indywidualów stanowiących (nasz) naturalny świat [...], czyli zbiór, którego elementy spełniają łącznie warunki bycia indywidualnym, podstawowym i naturalnym [...]” (tamże); 3) „Kauzalna wersja PL jest – w przeciwieństwie do wersji modalnej i nomologicznej – optymalna, gdyż dopuszcza wszystkie stanowiska w sprawie statusu modalnego stanu pustości zbioru *S* oraz wszystkie niedyskwalifikujące koncepcje funktora porównawczego” (s. 219); 4) zauważa się tu jednocześnie, że przywołany wcześniej „modalny necesaryzm egzystencjalny” jest rozwiązaniem obciążonym wieloma merytorycznymi ładunkami filozoficznymi w postaci kilku „założeń” (s. 219), i wreszcie 5) PL jest takim typem pytania, w którym można odczytać swoiste stopnie: może być ono „mocne, średnie i słabe” (s. 219). W ostatecznej rekapitulacji tej części analiz pojawia się także przywołana w części pierwszej uwaga, że PL posiada istotne dla pytań (aporii) własności, jakimi są: syntetyczność, określoność, a także rozstrzygalność (zob. s. 222).

Część trzecia omawianej tutaj pracy: *Odpowiedzi na pytanie Leibniza*, posiada charakter analityczno-rozstrzygający. Po dokonaniu krótkiej typologii odpowiedzi z zaznaczeniem propozycji N. Reschera oraz autorskiej (s. 223-230) J. Wojtysiak przechodzi do przedstawienia pięciu centralnych stanowisk, w obrębie których dokonuje się fundamentalna odpowiedź na PL. Są to kolejno: a) agnostycyzm (s. 230nn) z próbami odpowiedzi na płaszczyźnie negatywizmu i agnostycyzmu mistycyzującego; b) modalizm immanentny (s. 245nn) ze zwróceniem uwagi na rozwiązanie na płaszczyźnie naturalistycznego necessaryzmu i koncepcji „wieloświata” (tzw. multikosmizm); c) nomologizm (s. 309nn), gdzie ujawnia się (ontyczny i moralny) problem zła oraz zagadnienie „mocy sprawczej”; d) kauzalizm immanentny (s. 324nn), który ujawnia co najmniej trzy dodatkowe możliwości interpretacyjne w postaci aracionalizmu (problem tzw. surowego faktu), infinityzmu zakładającego łańcuch nieskończony, a także autokauzalizmu, gdzie ujawnia swoje konsekwencje „pętla przyczynowa”; i w końcu e) kauzalizm transcendentny (s. 378nn), w obrębie którego zarysowuje się teizm w swojej wersji „słabszej” oraz „mocnej”. Zbierając wyniki badań części trzeciej książki, Wojtysiak zauważa tutaj i podkreśla to, że według niego „najbardziej rozwiniętą i najlepiej uzasadnioną odmianą kauzalizmu transcendentnego jest teizm”. I broniąc tego ujęcia, wyprowadza wniosek: „Według teizmu racją niepustości zbioru *S* jest przyczynowe działanie transcendentnego, osobowego (i doskonałego) bytu ontycznie koniecznego, zwanego powszechnie Bogiem” (s. 439). Dalej uwypukla jeszcze dwa zasadnicze momenty, a mianowicie to, że 1) afirmacja teizmu jest w istocie „akceptacją mocnej zasady racji” (tamże); oraz 2) jest swoistym *antidotum* wobec rozwiązań „empirystyczno-scjentystycznych”, otwierając tym samym drogę do rozumienia racji świata nie tylko w obrębie empirycznej weryfikowalności, ale także – co wydaje się tutaj istotne – w perspektywie Tajemnicy (por. s. 439).

Próbując dokonać skrótowej oceny książki J. Wojtysiaka, należy zwrócić uwagę na kilka jej bezdyskusyjnych zalet. Po pierwsze, jej autor wykazuje się niezwykle bogatym i dojrzałym warsztatem pracy naukowej, pokazując, że zapowiadany we *Wstępie* jej charakter analityczny znajduje w jej strukturze i treści wiele w pełni uzasadnionych potwierdzeń. Erudycja, logiczno-filozoficzny kunszt słowa, precyzja logicznych inferencji, bogata literatura przedmiotu, twórcza i krytyczna dyskusja z wieloma ujęciami filozofii analitycznej, głębia analiz, odwaga rozwiązań i własnych propozycji, wreszcie charakter mądrościowy, znajdujący wyraz w poszukiwaniu maksymalistycznej interpretacji świata, której zwieńczeniem jest (integralnie rozumiany) teizm, stanowią niezwykle cenne atuty teże publikacji.

Ks. Jerzy Tupikowski CMF

NOTY O AUTORACH

KS. WALDEMAR IREK, ur. w 1957 r. w Oławie, prof. ndzw. dr hab. teologii. Od 28 maja 2007 r. rektor PWT we Wrocławiu. Kierownik Katedry Teologii Pastoralnej PWT. W latach 1990-1991 duszpasterz akademicki w Centralnym Ośrodku Akademickim we Wrocławiu, współorganizator Tygodni Kultury Chrześcijańskiej. Od 1991 do 1994 kapelan Garnizonu WP we Wrocławiu i dziekan Śląskiego Okręgu Wojskowego. Redaktor pisma wojskowego *Nasza Służba* (1991-1992). Od 1992 wykłady z zakresu filozofii społecznej na Politechnice Wrocławskiej. W 2002 r. w Szkole Ojców Duchownych w Krakowie. Od 1995 r. wyklada historię filozofii i etykę na Akademii Muzycznej we Wrocławiu. Od 2004 do chwili wyboru na rektora PWT – dyrektor Studium Nauk Humanistycznych Politechniki Wrocławskiej. Od 2006 r. konsultor Rady Episkopatu Polski ds. Apostolstwa Świeckich oraz członek Komisji ds. GMO Ministerstwa Środowiska. Od 2007 członek Komisji Teologicznej przy PAN oraz Rady Naukowej Episkopatu Polski.

KS. ANTONI KIELBASA SDS, prof. ndzw. dr hab. Kierownik Katedry Historii Kościoła na Śląsku PWT. Wykładowca w WSD Salwatorianów. Studia w Instytucie Historii Kościoła na Wydziale Teologicznym KUL. Kwerendy naukowe w Rzymie, Niemczech, Austrii i in. Należy do Międzynarodowej Komisji Historycznej Salwatorianów w Rzymie oraz do wielu Towarzystw Naukowych na terenie kraju. Zajmuje się badaniami nad historią Kościoła na Śląsku, ze szczególnym uwzględnieniem postaci św. Jadwigi Śląskiej i jej sanktuarium w Trzebnicy oraz historią zakonów i zgromadzeń zakonnych, jak również dziejami Kościoła powszechnego w XIX wieku. Autor wielu książek i artykułów (ok. 500 publikacji) o tematyce historycznej.

O. KAZIMIERZ LIJKA OMI, ur. w 1950 r. w Hrycewoli (obecnie Ukraina), dr hab., adiunkt w Zakładzie Liturgiki i Homiletyki UAM w Poznaniu. Studia specjalistyczne na Papieskim Instytucie Liturgicznym Anzelmianum w Rzymie (1976-1979), oraz w KUL (1981-1986) uwieńczone doktoratem pt. *Motywy liturgii sakramentalnej w Apokalipsie. Studium egezegetyczno-liturgiczne*. Habilitował się na podstawie rozprawy pt. *Rewaloryzacja roli paschału w odnowionej liturgii Wigilii Paschalnej*. Wykładowca liturgiki w WSD Misjonarzy Oblatów M.N. w Obrze oraz w WSD OO. Franciszkanów we Wronkach.

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.

KS. JERZY MACHNACZ, ur. w 1949 r. we Wrocławiu, prof. ndzw. dr hab., kierownik Katedry Filozofii Systematycznej PWT we Wrocławiu. Filozof, przedstawiciel tomizmu fenomenologicznego. Studia specjalistyczne na KUL zwieńczył doktoratem (1985) pt. *Problematyka ontycznej budowy człowieka w pismach H. Conrad-Martius*. Stypendysta u prof. Roberta Spaemanna w Monachium. W 1999 r. habilitował się na PWT we Wrocławiu na podst. dysertacji: *Człowiek religijny w pismach filozoficznych Jadwigi Conrad-Martius i Edyty Stein*. Zainteresowanie: antropologia filozoficzna, filozofia religii, filozofia nowożytna, osoba i dzieło Edyty Stein. W latach 1990-2005 duszpasterz w Niemczech. Popularny autor pomocy duszpasterskich. Od 2007 r. dyrektor Studium Nauk Humanistycznych Politechniki Wrocławskiej.

AGNIESZKA MAKAREWICZ, ur. w 1976 r. w Bystrzycy Kłodzkiej, dr teologii. Studia teologiczne na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu (1995-2000), gdzie w 2000 r. zdobyła magisterium przedstawiając pracę pt. *Eucharystia sakramentem obecności i spotkania z Chrystusem w oparciu o wybrane wypowiedzi Jana Pawła II*, a w 2007 r. doktorat na podstawie rozprawy pt. *Eschatologiczna interpretacja Nowego Testamentu w tekstach Godziny czytań «Liturgii Godzin» okresu wielkanocnego*. Równocześnie ukończyła pięcioletnie Metropolitalne Studium Organistowskie we Wrocławiu (2001), dwuletnie studia podyplomowe w zakresie logopedii ogólnej na Wydziale Filologii Uniwersytetu Wrocławskiego (2003), studia podyplomowe w zakresie Nauk o Rodzinie na PWT (2005) oraz kurs organizacja i zarządzanie w oświacie (2009). Aktualnie jest nauczycielem religii i wychowania do życia w rodzinie w Gimnazjum nr 1 im. Kard. S. Wyszyńskiego w Bystrzycy Kłodzkiej oraz logopedą w szpitalu w Bystrzycy. Pracuje przede wszystkim z osobami starszymi po udarach i wylewach.

ZUZANNA MIKOŁAJEK, ur. w 1980 r. we Wrocławiu, ukończyła w 2006 r. studia na wydziale Historii Sztuki Uniwersytetu Wrocławskiego i uzyskała tytuł magistra na podstawie pracy magisterskiej pt. *Zespół trzech kaplic za prezbiterium kościoła cystersów w Henrykowie – struktura artystyczna, program ideowy, funkcje*. W 2007 r. zajmowała się organizacją wystaw oraz odbyła staż w Muzeum Sztuki Mieszczańskiej (Ratusz) we Wrocławiu. Obecnie przygotowuje rozprawę doktorską z historii sztuki pod kierunkiem prof. dr hab. Jana Wrabeca.

KS. DR ANDRZEJ MIOTK SVD, ur. 1963 w Sierakowicach. Odbył studia specjalistyczne z historii Kościoła w Rzymie na Gregorianie (1990-1993). Doktorat uzyskał z misjologii w Wyższej Szkole Filozoficzno-Teologicznej w Sankt Au-

gustin koło Bonn (1999). Adiunkt Zakładu Historii Kościoła na UWM w Olsztynie. Autor szeregu artykułów naukowych i pozycji książkowej *Aż na krańce świata* (Verbinum, Warszawa 2005). Aktualnie pracuje w Archiwum Generalnym SVD w Rzymie.

KS. ANTONI MŁOTEK, ur. w 1940 r. w Dawidowie k. Lwowa, prof. zw. dr hab. teologii, kierownik Katedry Teologii Moralnej Ogólnej. Studia specjalistyczne na ATK w Warszawie, uwieńczone rozprawą doktorską pt. *Obowiązek apostołstwa świeckich według Ojców Kościoła złotego okresu patrystyki łacińskiej*. W latach 1977-1978 przebywał na stypendium naukowym w Rzymie. Habilitacja na ATK (1987).

MAGDALENA RAGANIEWICZ, ur. w 1974 r. w Częstochowie, dr teologii. Studia filologiczne na Uniwersytecie Wrocławskim (-1998), 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.

BP ANDRZEJ SIEMIENIEWSKI ur. w 1957 r. we Wrocławiu, prof. zw. dr hab. teologii. Kierownik Katedry Duchowości PWT we Wrocławiu. Praca magisterska: *Więź człowieka z Bogiem w świetle filozofii dialogu Martina Bubera* (1985). Studia specjalistyczne na Angelicum w Rzymie (1987-1991), uwieńczone rozprawą pt. *Elementy duchowości kapłańskiej w myśli Hansa von Balthasara*. Ojciec duchowny w MWSD we Wrocławiu (1991-1998), prorektor PWT (1998-2001), asystent kościelny Katolickiej Wspólnoty Hallelu Jah (1994-2006). Od początku należy do redakcji *Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego*, a obecnie jest przewodniczącym rady naukowej tego periodyku. Autor licznych książek i artykułów. Ostatnio opublikował w wydawnictwie Fronda ponad 400-stronicowe studium interdyscyplinarne pt. *Ścieżką nauki do Boga*.

KS. ZBIGNIEW STOKŁOSA ur. 1973 r. we Wrocławiu. W latach 1993-1999 studia magisterskie na Papieskim Wydziale Teologicznym i w Wyższym Seminarium Duchownym we Wrocławiu. W 2002 r. uzyskał licencjat z teologii w zakresie teologii duchowości na PWT we Wrocławiu. Od 2005 studia specjalistyczne na Fakultecie Teologicznym w Paderborn (Niemcy) z liturgiki, pod kierunkiem ks. prof. dra hab. Michaela Kunzlera.

O. RYSZARD SZMYDKI OMI, ur. w 1951 r. w Terebiskach, dr teologii dogmatycznej. Studia na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie (1972-1975 i 1977-1979) oraz w KUL (1979-1982), uwieńczone doktoratem pt. *Chrześcijańska antropologia doczesna wg Marie-Dominique Chenu*. W latach 1982-1991 adiunkt w katedrze teologii systematycznej KUL. Od 1980 związany z Neokate-

chumenatem. W latach 1991-1992 wędrowny katechista. Na Kapitulie Generalnej Misjonarzy Oblatów M.N. w 1992 r. wybrany asystentem generalnym ds. misji, pełnił tę funkcję przez dwie kadencje do 2004 r., wizytując misjonarzy na wszystkich kontynentach. Po zakończeniu urzędu, rok przebywał w Ziemi Świętej w L'École Biblique. Obecnie jest wikariuszem prowincjalnym ds. misji.

KS. MARIUSZ SZYMAŃSKI, ur. w 1972 r. w Grudziądzu, doktor teologii pastoralnej, adiunkt w Katedrze Psychologii PWT we Wrocławiu, dyrektor wydziału katechetycznego Legnickiej Kurii Biskupiej, wizytator katechezy, wikariusz parafii Wniebowzięcia NMP i św. Mikołaja w Bolesławcu. Formację kapłańską (1991-1997) odbył w MWSD we Wrocławiu i WSD w Legnicy. Praca magisterska: „Model małżeństwa i rodziny w świadomości maturzystów katechizowanych miasta Legnicy”. Studia licencjacko-doktoranckie na PWT we Wrocławiu, uwieńczone w 2009 r. rozprawą doktorską pt. *Psychologiczne aspekty Mszy Świętej z udziałem dzieci*.

O. JERZY TUPIKOWSKI CMF, ur. w 1967 roku w Radzynie Podlaskim, dr nauk humanistycznych (filozofia), adiunkt w Instytucie Filozofii PWT we Wrocławiu. Studia specjalistyczne na KUL zwieńczył rozprawą doktorską *Relacje między światem a Bogiem w ujęciu św. Tomasza z Akwinu i Alfreda N. Whiteheada* (1999). W latach 2000-2004 - redaktor naczelny dwumiesięcznika *Życie Konsekrowane* i dyrektor Podyplomowych Studiów Teologii Życia Konsekrowanego PWT we Wrocławiu; od roku 2004 - dyrektor Wydawnictwa Misjonarzy Klaretynów *Palabra*. Publikacje - m.in.: *Filozofia Boga. Studium metafizyczno-historyczne*, Kraków 2002 (wyd. drugie poprawione i rozszerzone: *Byt i Tajemnica. Zarys filozofii Boga*, Warszawa 2008), (red.) *Prawda istnienia. Ku rozumieniu metafizyki M.A. Krapca* (Warszawa 2009), kilkadziesiąt hasel-artykułów w *Powszechnej Encyklopedii Filozofii* (Lublin 2000-2008), kilkanaście artykułów w nurcie metafizyki klasycznej i filozofii procesu. Zainteresowania: metafizyka realistyczna, filozofia Boga, teologia życia konsekrowanego.

SPIS TREŚCI

Od Redakcji	5
-------------------	---

ROZPRAWY I ARTYKUŁY

Jubileusze J.E. Ks. Bpa Prof. Ignacego Deca

Ks. WALDEMAR IREK, Biskup Ignacy Dec – Pasterz i myśliciel	7
Ks. JERZY MACHNACZ, <i>Wrażliwość na istnienie. Podstawy myśli antropologicznej</i> Ks. Bpa Prof. Dra hab. Ignacego Deca	11

Teologia systematyczna

O. PIOTR LISZKA CMF, <i>Recepcja myśli św. Augustyna w teologii nowożytnej</i>	21
BP ANDRZEJ SIEMIENIEWSKI, <i>Ewolucja postaw Kościoła wobec teorii ewolucji:</i> <i>«semper idem»</i>	39
O. RYSZARD SZMYDKI OMI, <i>Contexte de l’Eglise naissante: le judaïsme et Rome</i>	59

Teologia pastoralna

Ks. WALDEMAR IREK, <i>Implikacje społeczne w kształtowaniu religijności</i>	76
O. KAZIMIERZ LIJKA OMI, <i>Wience i korony w liturgii sakramentu małżeństwa</i> <i>Kościola bizantyjskiego i łacińskiego</i>	105
AGNIESZKA MAKAREWICZ, <i>Liturgia jako antycypacja eschatologicznego święta</i>	121
Ks. ANTONI MŁOTEK, <i>O. Marie-Dominique Chenu OP jako teolog pracy</i>	129
Ks. ZBIGNIEW STOKŁOSA, <i>Zur Ehre Gottes gewandet. Die liturgischen Gewänder</i> <i>und Insignien, ihre theologische Bedeutung und gegenwärtige Gestalt</i>	141
Ks. MARIUSZ SZYMAŃSKI, <i>Adaptacje w Mszach Świętych z udziałem dzieci</i>	159

Historia Kościoła

- ZUZANNA MIKOŁAJEK, *Kaplice wschodnie kościoła cystersów w Henrykowie jako wyraz nowych zadań społecznych śląskich klasztorów w czasach baroku* 175
- KS. ANDRZEJ MIOTK SVD, *Rozwój Stowarzyszenia Misji Afrykańskich* 189
- KS. HENRYK SZAREYKO, *Robert Schuman – jeden z «ojców» zjednoczonej Europy* 219

DZIEDZICTWO ŚW. EDYTY STEIN

- KS. ANTONI KIELBASA SDS, *Posąg św. Edyty Stein w Bazylice św. Piotra* 229
- MAGDALENA RAGANIEWICZ, *Okres obojętności religijnej Edyty Stein* 237

OMÓWIENIA I RECENZJE

- ELŻBIETA DOŁGANISZEWSKA, *Język hasel przedmiotowych Biblioteki Narodowej* 265
- S. EWA J. JEZERSKA OSU, *Seminarium zorganizowane przez Pracownię Archeologii Śródziemnomorskiej Uniwersytetu Łódzkiego* 268
- KS. ROMAN SŁUPEK SDS, *Sprawozdanie z Salvatoriańskiego Sympozjum Misyjnego* 269
- KS. EDWARD GÓRECKI (rec.): Kard. Zenon Grocholewski, *La legge naturale nella dottrina della Chiesa* 272
- KS. ANTONI KIELBASA SDS (rec.): Erwin Gatz (red.), *Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Länder seit dem Ende des 18. Jahrhunderts*, t. VIII: *Laien in der Kirche* 275
- BP. JAN KOPIEC (rec.): Bp Ignacy Dec, ks. Bogdan Kaczorowski, *Misericordia et Veritas. W hołdzie Biskupowi Wincentemu Urbanowi w XXV-lecie śmierci; Bp Ignacy Dec, Duszpasterstwo w archidiecezji żorskiej w XVII wieku w świetle wizytacji biskupich* 277
- O. KAZIMIERZ LUBOWICKI OMI (rec.): O. Piotr Piasecki OMI, *Medytacja chrześcijańska* 280
- KS. ANDRZEJ NOWICKI (rec.): Settimio Cipriani, *Św. Piotr Apostoł* 282
- KS. CZESŁAW PARZYSZEK SAC (rec.): *Studia Salvatoriana Polonica* 284
- KS. JÓZEF PATER (rec.): Ks. Piotr Nitecki, *Włocławskie dzieje Księdza Stefana Wyszyńskiego 1917-1946* 286
- KS. JÓZEF PATER (rec.): Andrzej Wieniec (red.), *Dzieje Kościoła w Polsce* 288
- KS. TADEUSZ REROŃ (rec.): Ks. Stanisław Warzeszak, *Przyjąć życie. Bioetyka w obronie człowieka* 290
- KS. CZESŁAW RYCHLICKI (rec.): O. Jacek Kiciński CMF, *Powołanie-Konsekracja-Misja. Personalistyczny aspekt teologii życia konsekrowanego* 291
- O. JERZY TUPIKOWSKI CMF (rec.): Jacek Wojtysiak, *Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?* 296

CONTENTS

From the Editor.....	5
----------------------	---

ARTICLES

The anniversaries of H.E. Bishop Prof. Ignacy Dec

REV. WALDEMAR IREK, <i>Bishop Ignacy Dec – Shepherd and Thinker</i>	7
REV. JERZY MACHNACZ, <i>Sensitivity to existence. The foundations of Bishop Prof. Ignacy Dec’s anthropological thought</i>	11

Systematic Theology

FR. PIOTR LISZKA CMF, <i>The understanding of St Augustine’s thought in modern theology</i>	21
MSG. ANDRZEJ SIEMIENIEWSKI, <i>The evolution of the Church’s attitude towards the theory of evolution: «semper idem»</i>	39
FR RYSZARD SZMYDKI OMI, <i>The context of the Church descended from Judaism and Rome</i>	59

Pastoral Theology

REV. WALDEMAR IREK, <i>Social implications in religious formation</i>	79
FR. KAZIMIERZ LIJKA OMI, <i>Wreaths and crowns in the wedding liturgy of the Byzantine and Latin Rites</i>	105
AGNIESZKA MAKAREWICZ, <i>Liturgy as the anticipation of the eschatological feast</i>	121
REV. ANTONI MŁOTEK, <i>Fr Marie-Dominique Chenu OP as a theologian of work</i>	129
REV. ZBIGNIEW STOKŁOSA, <i>“Clad to the glory of God.” Liturgical vestments and insignia: Their theological meaning and present-day form</i>	141
REV. MARIUSZ SZYMAŃSKI, <i>The adaptation of the mass for children</i>	159

Church History

- ZUZANNA MIKOŁAJEK, *The eastern chapels of the Cistercian abbey in Henryków as a manifestation of the new social role of Silesian convents in the Baroque period*..... 175
- FR ANDRZEJ MIOTK, SVD, *The development of the Society of African Missions* 189
- REV. HENRYK SZAREYKO, *Robert Schuman – one of the founding fathers of the united Europe* 219

THE HERITAGE OF ST. EDITH STEIN

- FR ANTONI KIELBASA SDS, *The statue of St Edith Stein in St Peter's Basilica*..... 229
- MAGDALENA RAGANIEWICZ, *The period of religious indifference in the life of Edith Stein*..... 237

COMMENTS AND REVIEWS

- ELŻBIETA DOŁGANISZEWSKA, *The language of the keywords in the National Library*..... 265
- S. EWA J. JEZERSKA OSU, *A seminar organised by the University of Łódź Department of Mediterranean Archeology*..... 268
- KS. ROMAN ŚLUPEK SDS, *Report from the Salvadorian Missions Symposium* 269
- KS. EDWARD GÓRECKI (rec.): Kard. Zenon Grocholewski, *La legge naturale nella dottrina della Chiesa* 272
- KS. ANTONI KIELBASA SDS (rec.): Erwin Gatz (red.), *Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Länder seit dem Ende des 18. Jahrhunderts*, t. VIII: *Laien in der Kirche*, 275
- BP. JAN KOPIEC (rec.): Bp Ignacy Dec, ks. Bogdan Kaczorowski, *Misericordia et Veritas. W hołdzie Biskupowi Wincentemu Urbanowi w XXV-lecie śmierci; Bp Ignacy Dec, Duszpasterstwo w archidiecezji wrocławskiej w XVII wieku w świetle wizytacji biskupich*, 277
- O. KAZIMIERZ LUBOWICKI OMI (rec.): O. Piotr Piasecki OMI, *Medytacja chrześcijańska* 280
- KS. ANDRZEJ NOWICKI (rec.): Settimio Cipriani, *Św. Piotr Apostoł*..... 282
- KS. CZESŁAW PARZYSZEK SAC (rec.): *Studia Salvatoriana Polonica*..... 284
- KS. JÓZEF PATER (rec.): Ks. Piotr Nitecki, *Włocławskie dzieje Ks. Stefana Wyszyńskiego*..... 286
- KS. JÓZEF PATER (rec.): Andrzej Wienczek (red.), *Dzieje Kościoła w Polsce*..... 288
- KS. TADEUSZ REROŃ (rec.): Ks. Stanisław Warzeszak, *Przyjąc życie* 290
- KS. CZESŁAW RYCHLICKI (rec.): O. Jacek Kiciński CMF, *Powołanie-Konsekracja-Misja* 291
- O. JERZY TUPIKOWSKI CMF (rec.): Jacek Wojtysiak, *Dlaczego istnieje raczej coś?*..... 296

WROCŁAWSKI PRZEGLĄD TEOLOGICZNY

ISSN 1231-1731

PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY WE WROCŁAWIU
pl. Katedralny 14, 50-329 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. prof. ndzw. dr hab. Włodzimierz Wołyniec

REDAKCJA

O. prof. ndzw. dr hab. Kazimierz Lubowicki OMI (redaktor naczelny)
O. dr hab. Jacek Kiciński CMF
Mgr Radosław Michalski (sekretarz redakcji)

KOREKTA

Aleksandra Kowal

DRUK

Wydawnictwo i Drukarnia „Akcydens”, ul. Wejherowska 28, 54-239 Wrocław
tel (0-71) 790 56 30