
wrocławski

PRZEGLĄD

teologiczny

ISSN 1231-1731

Rok XXII 2014 Nr 1

wrocławski

PRZEGLĄD

teologiczny

ISSN 1231-1731 Rok XXII 2014 Nr 1

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu
22/2014/nr 1

WROCŁAWSKI PRZEGLĄD TEOLOGICZNY
ISSN 1231-1731

RADA NAUKOWA

Bp Andrzej Siemieniewski (przewodniczący) – Wrocław, ks. Bogdan Ferdek – Wrocław,
Imre von Gaál – Chicago, ks. Józef Grzywaczewski – Paryż, Konrad Keler SVD – Warszawa,
ks. Mariusz Rosik – Wrocław, Gabriela Ivana Vlková – Olomuniec,
ks. Włodzimierz Wołyniec – Wrocław

REDAKCJA

Ks. Sławomir Stasiak – redaktor naczelny
50-328 Wrocław, ul. Katedralna 9
tel. 76 72 44 165
e-mail: przeglad@pwt.wroc.pl

KOREKTA

Anna Kowalska-Grygajtis

SKŁAD I ŁAMANIE

Andrzej Duliba

Wersją pierwotną czasopisma „Wrocławski Przegląd Teologiczny”
jest wersja papierowa

DRUK

Drukarnia Tumska, zam. 97/2014

ODWIECZNA NOWOŚĆ EWANGELII

Ojciec święty Franciszek w adhortacji *Evangelii gaudium* napisał: „Słowo ma w sobie potencjał, którego nie możemy przewidzieć. Ewangelia mówi o nasieniu, które posiane, samo rośnie, nawet jeśli rolnik śpi (por. Mk 4,26-29). Kościół musi przyjąć tę nieuchwytną wolność Słowa skutecznego na swój sposób, w bardzo różnych formach, wymykających się naszym przewidywaniom i łamiących nasze schematy” (nr 22). Tę nieuchwytną wolność Słowa środowisko Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu stara się nie tylko respektować, lecz jej służyć. Posługa ta znajduje odzwierciedlenie w kolejnych zeszytach Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego, realizując zalecenie papieża: „Zadaniem egzegetów i teologów jest pomaganie, aby «sąd Kościoła stawał się bardziej dojrzały» (*Dei verbum*, 12)” (*Evangelii gaudium*, 40).

Niniejszy numer, respektując różnorodność głoszenia Słowa w radości, skupia się na czterech działach nauki, które jednocześnie odpowiadają instytutom funkcjonującym w strukturach Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu: teologia biblijna i dogmatyczna, teologia pastoralna i prawo kanoniczne, historia Kościoła oraz filozofia.

Na pierwszy plan wysuwają się zagadnienia biblijne wraz z opracowaniem M. Ruckiego, w którym autor porusza nadzwyczaj aktualne zagadnienie rozwodu, na którego akceptację przez Kościół katolicki tak mocno w ostatnich latach naciskają środowiska liberalne. Ważnym wkładem w dorobek teologii dogmatycznej są artykuły o charakterze historycznych badań nad zagadnieniami doktrynalnymi, również w wymiarze ekumenicznym. Takimi materiałami są opracowania Mirosława Białousa, Mariusza Biliniewicza, ks. Bogdana Ferdka i ks. Jacka Froniewskiego.

Idąc za myślą, że głoszenie Ewangelii winno dokonywać się przede wszystkim w wymiarze praktycznym, podjęliśmy również zagadnienia teologii praktycznej. Ksiądz Jacek Wojeński zaprezentował swoje opracowanie poświęcone nowej ewangelizacji w epoce postmodernizmu, co wydaje się niezwykle aktualne zwłaszcza w obecnej dobie kwestionowania przez wielu potrzeby życia według Ewangelii. Ważną kwestią zdaje się również miejsce każdego człowieka we wspólnocie Kościoła. Tematowi roli osób niepełnosprawnych w Kościele

poświęcił swoją pracę ks. Robert Zapotoczny. Regulacja prawa w tak ważnej kwestii, jak skutki czynności prawnych kościelnych jednostek organizacyjnych w zakresie spraw majątkowych, to temat rozważań ks. Wiesława Wenza i Michała Skwierczyńskiego.

Kardynał Stefan Wyszyński przed laty napisał „Naród bez dziejów, bez historii, bez przeszłości, staje się wkrótce narodem bez ziemi, narodem bezdomnym, bez przyszłości”. Pomni na te słowa zamieściliśmy w naszym czasopiśmie również opracowania z dziedziny historii, zarówno tej dawnej, jak artykuł ks. Norberta Jerzaka na temat dokonań biskupa wrocławskiego Cypriana, tej nieco nowszej, jak problem relacji pomiędzy Kościołem a Hitlerem pióra Christoph’a Bruns’a, a także najnowszej, o której pisze Kazimiera Jaworska, ukazując realizację założeń polityki oświatowej w Polsce w latach 1945–1956.

Filozofia jako nauka daje podstawy metodyczne i pojęciowe dla uprawiania teologii, dlatego też nie mogło zabraknąć w naszych badaniach choćby jednego opracowania z tej dziedziny. Krystyna Jaskulska-Tomała poruszyła nadzwyczaj ważny temat, zwłaszcza w dobie propagowania idei parytetów, prezentując obraz kobiety w myśli dwóch autorów – Simone de Beauvoir i Paula Evdokimova.

Dzieląc się z szerszym gronem artykułami, które są owocem poszukiwań naukowych naszego środowiska, życzymy czytelnikom owocnej lektury. Jako redaktor naczelny Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego pragnę również podziękować wszystkim, dzięki którym kolejny tom czasopisma mógł ujrzeć światło dzienne.

Ks. Sławomir Stasiak
Redaktor naczelny

MIROŚLAW BIAŁOUS*

ZMARTWYCHWSTANIE CHRYSZTUSA W NAUCE KOŚCIOŁA PRAWOSŁAWNEGO

Wstęp

Tajemnica Zmartwychwstania Chrystusa jest ośrodkiem życia i myśli wszystkich chrześcijan, którzy wypracowali w chrześcijaństwie wielkie bogactwo różnorodnych sposobów jej przeżywania, niewyczerpaną wręcz różnorodność tendencji, akcentów i form, wyrosłych z nurtu wielkanocnej tradycji eklezyjnej. Odnosi się to zarówno do Wschodu, jak i do Zachodu chrześcijańskiego. I nic dziwnego. Jeśliby Chrystus nie zmartwychwstał, daremne by było nasze nauczanie, daremna też nasza wiara¹ – poucza Apostoł.

Jednocześnie nie wolno nam zapominać, iż refleksja nad tą największą z chrystologicznych tajemnic, czyli Tajemnicą rezurekcyjną, nie da się zawłaszczyć jednemu tylko wyznaniu czy jednej tylko myśli teologicznej. Nie ma wszak dwu Chrystusów, których można obdarzyć mianem *Kyrios*, nie ma dwu Mesjaszów dokonujących dzieła odkupienia. Przeto Zmartwychwstanie Pańskie uznać można za najbardziej „ekumeniczny” fakt, za „zwornik” między różnorodną opcją chrześcijańskiego wyznawania wiary, za fakt jednoznacznie rozumiany i jednoznacznie pryncypialny. Z uwagi na różnorodne rozłożenie akcentów, na różny kształt kontekstualny poszczególnych wyznań prezentacja tej Tajemnicy znajduje różnorodne odcienie. Kerygmat jednak o niej, z uwagi na jej naturę, być musi jednoznaczny.

* Dr Mirosław Białous – magister teologii Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, doktor historii i nauk społecznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

¹ Por. 1 Kor 15,14.

1. Tajemnica Krzyża

Kerygmat ten kontekstualizuje się zgodnie z prawosławnym nauczaniem w trzech zasadniczych odniesieniach: Krzyża, zstąpienia do piekieł i pokonania śmierci, a przytoczona wyżej kontekstualizacja wydaje się niezależna od „konwencji konfesyjnej”, gdyż osadzona jest – *par excellence* – w biblijnym przekazie.

O ile jednak Męka daje się przyjąć w sposób jednoznaczny (w przypadku uczniów i Apostołów w znacznej mierze w postaci lęku), o tyle świadomość Zmartwychwstania w Chrystusowym rozumieniu nie prowadziła w bezpośredni sposób do recepcji misterium paschalnego w takim kształcie i wymiarze, jaki nadał mu Odkupiciel, Jezus.

Nie możemy nie docenić wielkiej duchowej pracy Jezusa, którą podjął On wobec Apostołów. To dzięki niej Piotr zyskuje świadomość chrześcijanina i poznaje Pana. Jak bardzo wzrusza Jego zawołanie po cudownym połowie: „Odejdź ode mnie, Panie, bom jest człowiek grzeszny!” (Łk 5,8). To z niej wypływa wiekopomne wyznanie Tomaszowe: „Pan mój i Bóg mój!” (J 20,28). Nic dziwnego! Nauce tej towarzyszyła ingerencja Ducha Świętego, który pozwalał rozumieć. To On konstruował na nowo wyznawanie wiary w objawione na nowo sprawy. Choć sprawy te znano od początku, przecież dopiero w Jezusie Chrystusie poznano je naprawdę².

Poznano w kontekście Zmartwychwstania. Jednakże każda Tajemnica Chrystusa jest ośrodkiem życia i myśli wszystkich chrześcijan.

Chcąc przedstawić prawosławne zrozumienie i jakość przeżywania Zmartwychwstania i jego kontekstów, trzeba nam wystrzegać się zbyt daleko idących uogólnień i uproszczeń. Chęć podkreślenia oryginalności i specyfiki wschodniej teologii prawosławnej łatwo może prowadzić do swoistych uogólnień i przeciwstawień w odniesieniu do teologii zachodniej. Przeciwwstawienia te nie są nowe, posługiwali się nimi zarówno niektórzy teologowie prawosławni, jak i zachodni. Doprowadziło to do powszechnej tendencji przypisywania, na przykład, chrześcijaństwu zachodniemu tendencji do rozwijania dogmatu Wcielenia w kontekście Krzyża, prawosławiu zaś – teologii chwały³. Uproszczenia zwykle są swoistym zafałszowaniem.

Zrozumienie najistotniejszych wątków prawosławnej teologii Męki Pańskiej wymaga również uwzględnienia tradycji liturgicznej i ikonograficznej. W chrześcijaństwie prawosławnym bowiem dogmat znajduje bardzo wyraziste odzwierciedlenie w liturgii i modlitwie; kanoniczna ikona jest obok Pisma

² J. LASKA, „*Ichthys*” *znaczy ryba*, rkps, Warszawa 2005, s. 34.

³ Por. S. BUŁGAKOW, *Prawosławie*, tłum. H. Paprocki, Białystok 1992, s. 116–117.

Świętego i pism Ojców niezrównanym w swej ścisłości wyrazem świadomości dogmatycznej Kościoła. Niepodobna zatem mówić o Męce Chrystusa, nie uwzględniając tych form życia i wiary Kościoła prawosławnego⁴.

Prócz Pisma Świętego, które z natury rzeczy jest źródłem zasadniczym, gdzie Zmartwychwstanie Chrystusa stanowi główną ośnowę przekazu kerygmatycznego, myśl rezurekcyjną spotykamy u Ojców Kościoła.

Wiara w Chrystusa Zmartwychwstałego przejawia się w wypowiedziach Apostoła Narodów⁵. Około roku 56 pisał on do Koryntian: „Przekazałem wam na początku to, co przejąłem, że Chrystus umarł, zgodnie z Pismem, za nasze grzechy, że został pogrzebany, że zmartwychwstał trzeciego dnia zgodnie z Pismem i że ukazał się Kefasowi” (1 Kor 15,3-5).

Ideą Zmartwychwstania przepojone są wypowiedzi pierwszych męczenników, jak św. Ignacego z Antiochii czy św. Polikarpa ze Smyrny. Zresztą także inni męczennicy pierwszych wieków chrześcijaństwa, wiedzeni świadomością rezurekcyjną, potrafili potwierdzić w sposób ekstremalny wyznawanie swej wiary⁶.

Podobne ukierunkowanie ideowe reprezentuje choćby Stichira Wielkiej Soboty: „Dzisiejszego dnia w tajemniczy sposób Wielki Mojżesz takie przytacza nam słowa: a pobłogosławił Bóg dzień siódmy, albowiem jest to dzień błogosławionego szabatu, jest to dzień wielkiej spokojności i odpoczynku, którego zaznał od wszystkich dzieł swoich Jednorodzony Boży Syn”⁷. Zmartwychwstanie Chrystusa ujawnia kulminację wybawienia człowieka z niewoli grzechu. W Chrystusie śmierć bowiem w swej istocie została pokonana, a przez współuczestnictwo w Jego śmierci także dostąpimy Zmartwychwstania⁸.

Podobne stanowisko potwierdza św. Grzegorz Teolog: „W ów dzień wielki Chrystus wyrwany śmiertelnikom, z którymi dzielił los. W ów dzień ukazał nam słabość śmierci, skruszywszy mroczne zawory umysłu, obdarowując dusze wolnością. W ów dzień, już wolny od Grobu objawił się ludziom, dla których się narodził, umarł i podniesion jest z martwych”⁹.

W podobny sposób wypowiada się św. Jan Złotousty: „Oto powstał w triumfie nasz nowy Adam, a gorycz wielka dla Otchłani nastąpiła. [...] Gdzież teraz jej zwycięstwo? Jeśli Chrystus zmartwychwstał, tyś także podniesiony”¹⁰.

⁴ A. POPŁAWSKI, *Prawosławie. Światło wiary i źródło doświadczenia*, Lublin 1999, s. 105.

⁵ Zwłaszcza w 1 Kor 15.

⁶ Por. *Woskriesienije*, Wikipedia (strona rosyjska) [data dostępu: 10.10.2013].

⁷ Na podstawie Wikipedii, strona cytowana.

⁸ Por. A. HILARION, *Misterium wiary*, Warszawa 2009, s. 274.

⁹ Św. GRZEGORZ TEOLOG, *Pieśni Chrystusa*, PG 37, 1328.

¹⁰ Św. JAN ZŁOTOUSTY, *Sermo*, 59, 1501.

2. Od kenozy do chwały

Powiązanie Zmartwychwstania z Męką ewokuje w sposób naturalny pytanie o jakość tego powiązania czy wreszcie o jakość Męki Pańskiej jako takiej.

Jednym z najbardziej istotnych momentów w prawosławnej teologii pasyjnej jest zrozumienie doniosłości orzeczenia V Soboru Powszechnego (553 r.), który opowiedział się za tzw. teopaschizmem, czyli nauką, iż Bóg („jeden z Trójcy” – Syn Boży) cierpiał i umarł na Krzyżu w ludzkim ciele bądź „według ciała” (gr. *kata sarka*). Formuła ta została skierowana przeciwko chrystologicznym poglądom przedstawicieli szkoły antiocheńskiej. Utrzymywali oni, że „niecierpiętlivość” i nieśmiertelność są przymiotami natury Bożej i stąd Syn Boży nie mógł cierpieć i umrzeć; podmiotem cierpiącym mógł być jedynie Jezus syn Maryi, a nie Boski Logos. Sobór natomiast stanął na stanowisku, iż „podmiotem” cierpienia i śmierci Chrystusa było Jego człowieczeństwo, hipostatycznie zjednoczone ze Słowem Bożym¹¹.

Nauka soboru o „Bogu, który cierpiał”, była wyrazem poglądów wielu wschodnich Ojców Kościoła. Autorem określenia: „Bóg, który cierpiał”, jest św. Grzegorz z Nazjanzu, który tym określeniem wyraził myśl o przejściu przez Mękę Istoty (Boga), z natury nie podlegającej cierpieniu¹².

O cierpieniu wcielonego Syna Bożego, posuniętym aż do ostatecznego ogolocenia i poniżenia w śmierci krzyżowej, mówi św. Cyryl Aleksandryjski. Myśl o „cierpieniu” i „śmierci Boga” pojawia się także u św. Jana Chryzostoma i Maksyma Wyznawcy. Według myśli Ojców, przymioty boskiej natury (niecierpiętlivość, nieśmiertelność) nie wiążą się więc w absolutny sposób z egzystencją Boga¹³.

W świetle tradycji wschodniej Męka Chrystusa nie jest nigdy męką Jezusa-Człowieka, czyli męką samego człowieczeństwa Boga wcielonego. Mocą wcielenia jest ona nierozzerwalnie związana z osobą Syna Bożego, w której Bóstwo i człowieczeństwo zachowuje całą swoją pełnię (*pleroma*). Człowieczeństwo Wcielonego Słowa było od pierwszego momentu przeniknięte ukrytą chwałą niewidzialnego Bóstwa. Dzięki przyjętej naturze ludzkiej Syn Boży mógł prawdziwie cierpieć i umrzeć „według ciała”¹⁴.

W teologii prawosławnej tradycja aleksandryjska zachowała do dziś swoją żywotność. Ukazuje ona, że element ludzki jest do tego stopnia przeniknięty i nasycony boskością (choć przez nią nie pochłonięty), że wydaje się już niejako uwieńczony chwałą.

W przekonaniu Cerkwi prawosławnej dążenia Kościoła do zachowania na wskroś soteriologicznej idei przebóstwienia oraz jego „wiary z istoty teocentrycznej” odrzuciły herezję patrypasjanizmu, czyli cierpienia Ojca. Taki kieru-

¹¹ Por. M. POMAZAMSKIJ, *Dogmaticzeskoje błogosłowije*, California 1992, s. 155–156.

¹² Św. GRIGORIJ NISSKIJ, *Sobranije tworenij*, Moskwa 1861, t. 3, s. 59.

¹³ JOANN DAMASKIN, *Tocznoje izłożenija prawosławnoji wiery*, Moskwa 2004, s. 93.

¹⁴ Por. M. POMAZAMSKIJ, *Dogmaticzeskoje błogosłowije*, dz. cyt., s. 157.

nek mentalny zrodziło oświadczenie Chrystusa: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10,30). Jeżeli zatem Ojciec i Syn to jedno, czyli są tą samą Osobą, to nic nie stało na przeszkodzie uznać, że na Krzyżu umierał Bóg Ojciec pod postacią Jezusa Chrystusa¹⁵.

Wschód chrześcijański jednak stanowczo stanął na stanowisku, że Męka Chrystusa nie może być męką samej natury ludzkiej, lecz odnosi się do Osoby Słowa, nierozdzielnie związanej z cierpieliwą naturą ludzką. Tutaj właśnie chrytologia prawosławna ukazuje doniosłość nauki o wzajemnym przenikaniu się właściwości obydwu natur. Teologowie prawosławni sądzą, iż z dogmatycznego punktu widzenia tajemnica „Boga, który cierpiał”, wyznacza kres ludzkim dociekaniom. Pozostaje więc jedynie pełnia czci i bojaźni kontemplacja obecności Krzyża w misterium Chrystusa, który przenika całą Jego egzystencję i cały proces Wcielenia¹⁶.

Kościół wschodni odznacza się integralną wizją Męki Chrystusa. Przeżywa ją nie w sposób wyizolowany, ale w kontekście Jego całego misterium. Męka i Krzyż są obecne w całej egzystencji Chrystusa. Wiele tekstów liturgicznych ukazuje Krzyż jako cel Wcielenia. Bardzo charakterystyczne są pod tym względem teksty bożonarodzeniowe, które ukazują poníženie Jezusa w Betlemem jako początek drogi prowadzącej do Golgoty¹⁷.

Dar mirry ofiarowany przez mędrców ze Wschodu wskazuje na śmierć.

Syn Boży zrodzony według ciała poniesie śmierć w tymże ciele, zostanie pogrzebany i zmartwychwstanie. Ten wątek słusznie nazwano w liturgii wschodniej „Paschą Bożego Narodzenia”¹⁸.

Liturgia prawosławna odznacza się wyraźną tendencją do wiązania motywów pasyjnych ze świętem Narodzenia Chrystusa. Szczególnie wyraźnie daje się to zauważyć w obchodach pięciu przedświątecznych dni, przygotowujących do przeżycia Bożego Narodzenia. Od XI wieku datuje się praktykę obchodzenia tych dni w sposób podobny, zarówno w aspekcie treści wewnętrznej, jak i formy zewnętrznej, do analogicznych dni Wielkiego Tygodnia, o czym świadczą liczne zapożyczenia tekstów z liturgii okresu przedwielkanocnego. Wyraża się w nich „wielka idea teologiczna”, w której świetle Wcielenie Słowa już jest kenozą, czyli poníženiem, „krzyżem nie mniej ciężkim niż krzyż prawdziwy”¹⁹.

W liturgicznej praktyce obchodzenie „przed-święta” Bożego Narodzenia wyraża myśl, iż Wielki Tydzień rozpoczyna się w pewnym sensie już przed

¹⁵ Por. *Patrypasjanizm*, Wikipedia (strona polska) [data dostępu: 10.10.2013]. Patrypasjanizm uznany został za herezję trynitarną.

¹⁶ N. VASILADIS, *Misterium śmierci*, Białystok 2005, s. 130.

¹⁷ Tamże, s. 135–136.

¹⁸ JOANN DAMASKIN, *Tocznoje izłożenije prawosławnej wiery*, dz. cyt., s. 197.

¹⁹ Św. AFANASIJ ALEKSANDRIJSKIJ, *O wopłoszczeniu Boga Słowa*, w: *Tworennija*, t. IV, Moskwa 1994, s. 224.

świętem Wcielenia Słowa, odnawia się przed świętami Epifanii (cztery dni przed-święta) i znajduje swój pełny wyraz przed świętem Wielkanocy. Liturgia prawosławna ukazuje wydarzenia zbawcze – Wcielenie i Zmartwychwstanie – jako początek i cel Krzyża przyjętego przez Zbawiciela.

Wewnętrzną jedność Krzyża i Wcielenia ukazuje także sama struktura liturgii eucharystycznej: przedstawia ona w sposób syntetyczny całe misterium Tego, który narodził się w Betlejem („dom chleba”), przyjął śmierć jako Baranek Paschalny i powstał z martwych²⁰.

Kenotyczną interpretację Wcielenia, tak charakterystyczną dla liturgii wschodniej, podejmowali również w XIX i XX wieku niektórzy teologowie prawosławni. Najbardziej spekulatywną próbę interpretacji Wcielenia w świetle idei kenozы podjął S. Bułgakow²¹. Dopatruje się on pewnej kenozы Boga już w odwiecznym zrodzeniu Syna przez Ojca, który nie zatrzymuje swej natury wyłącznie dla siebie, lecz od wieków udziela jej Synowi. Największym aktem kenozы Boga jest Wcielenie, przez które Bóg zstępuje w świat już nie jako Stwórca, lecz jako stworzenie. Istota kenozы Boga polega na tym, że Bóstwo zniża się, zstępuje do ludzkiego życia w całej jego ograniczoności. Kenozę odnosi się nie do natury Bożej w niej samej, lecz do sposobu posiadania boskiej natury. Słowo Boże wywodzi się poniekąd z kręgu Trójcy, gdyż przestaje być Bogiem „dla siebie”, chociaż w sensie obiektywnym pozostaje nadal hipostazą boską²².

Zgodnie z tradycją wschodnią można zatem z całą słuszością mówić o „rozszerzeniu roli Krzyża na cały proces Wcielenia”, a nawet o „utożsamieniu ukrzyżowania już z pierwszym momentem narodzenia”²³. Opiekuńcze misterium Męki i Krzyża Chrystusa rozpoczyna się już wraz z momentem Wcielenia. Grota narodzenia jest w tradycji wschodniej, zwłaszcza ikonograficznej, często porównywana do Grobu i zstąpienia Chrystusa do piekieł²⁴.

Podobne treści dostrzega Kościół wschodni w wydarzeniu obmycia Jezusa w Jordanie. Chrystus będąc sam bez grzechu przyjął na siebie winy wszystkich ludzi. Jego wstąpienie do mrocznych wód Jordanu przedstawiane jest często przez Ojców oraz w tradycji ikonograficznej jako wejście do „płynnego grobu”; chrzest Chrystusa jest więc antycypacją Jego zstąpienia do Otchłani, śmierci i Zmartwychwstania. Taką jest w myśli prawosławnej szerokość i głębia Tajemnicy Krzyża Chrystusa, przenikającej w samo sedno stworzenia oraz ludz-

²⁰ Św. AFANASIJ ALEKSANDRIJSKIJ, *O wopłuszczaniu Boga Słowa*, dz. cyt., s. 203.

²¹ S. BUŁGAKOW, *Miesiacesłow i Triodion Prawosławnej Cerkwi*, wyp. 3–4, Charkow 1897, s. 61.

²² S. BUŁGAKOW, *Utieszyciel*, Paryż 1936, s. 306.

²³ S. BUŁGAKOW, *Miesiacesłow*, dz. cyt., s. 63, por. K. LEŚNIEWSKI, *Trójca Święta w teologicznej refleksji Jürgena Moltmana*, „Roczniki Teologiczne” ChAT, 1–2, 2010, s. 198.

²⁴ J. CHARKIEWICZ, *Ikonografia świat z liczby dwunastu*, Warszawa 2007, s. 22.

kiej egzystencji. Poszczególne etapy tego misterium składają się na jedno niepodzielne dzieło zbawienia. Jest to poniekąd kontemplacja całego misterium Chrystusa w „odwróconej perspektywie”, spojrzenie ze szczytowego punktu, którym jest paschalna tajemnica Męki, śmierci i Zmartwychwstania²⁵.

Wschód oddaje cześć Krzyżowi jednak jako „drzewu kary”, lecz jako „drzewu życia”, które mocą swoją ogarnęło cały świat. Na ikonach bizantyjskich ukrzyżowany Chrystus zachowuje najczęściej wygląd „Boskiego Zwycięzcy”, który pokonał śmierć wszystkich ludzi²⁶.

Wielu teologów prawosławnych sądzi, iż w wyobrażeniu krzyża splatają się syntetycznie dwa przeciwieństwa i dwa motywy: „spokój i dramat, triumf i groza, upadek i zwycięstwo, poniżenie bezbronności i majestat wszechmocy, hańba nagości i chwała przebóstwionego ciała ludzkiego, śmierć i zmartwychwstanie”²⁷. Chrystus jest jednocześnie Ofiarą i Królem Chwały, Poniżonym i Wywyższonym. Dlatego właśnie na starożytnych krzyżach prawosławnych umieszczano napis: „Król Chwały”. Tę myśl wyrazi dobitnie św. Jan Złotousty: „Nazywam Go Królem, ponieważ widziałem Go ukrzyżowanego”²⁸.

3. Trynitarność Zmartwychwstania

Dużą rolę w takim rozumieniu cierpienia i Męki Chrystusa odgrywa pneumatologiczna wrażliwość prawosławia. Dostrzega ona, iż Chrystus ofiarował się Ojcu w Duchu Świętym (por. Hbr 9,14). Przez Ducha Świętego Ojciec wskrzesił Chrystusa z martwych (por. Dz 1,4; 2,32-33).

Duch Święty nazywany jest często „świadkiem Męki Chrystusa”. To On przemienia „dramat unicestwienia i śmierci cielesnej” w chwałę ciała nieśmiertelnego, grozę – w radosne zwycięstwo życia. Według najwybitniejszych teologów prawosławnych istnieje następujące sformułowanie: „między krzyżem a Duchem Świętym istnieje nierozzerwalna więź, tak jak między Chrystusem Ukrzyżowanym a Duchem Świętym, w którym dokonało się Jego Zmartwychwstanie”²⁹.

Myślą o jedności paschalnej tajemnicy Męki i chwały Chrystusa przepojona jest także cała liturgia prawosławna: wielkopostna, wielkanocna i niedzielna. Krzyż i Zmartwychwstanie wiążą się tak ściśle ze sobą w świadomości

²⁵ J. CHARKIEWICZ, *Ikonografia świat z liczby dwunastu*, dz. cyt., s. 56–57.

²⁶ W.N. ŁAZAREW, *Istorija vizantijskoj żywopisi*, t. II, Moskwa 1947, s. 59.

²⁷ Tamże, s. 61.

²⁸ Św. JOANN ZŁOTOUSTYJ, *Słowo 4, Protiw onomiejew*, 2.6, w: *Połnoje sobranije tworenij*, t. I, Moskwa 1991, s. 512.

²⁹ Św. AFANASIJ ALEKSANDRYJSKIJ, *O wopłoszczenii*, dz. cyt., s. 227.

Ortodoksji, że radosny śpiew *Alleluja* wprowadziła ona nie tylko do Wielkiego Tygodnia, ale również do całego okresu Wielkiego Postu.

Męka i Zmartwychwstanie są w świadomości prawosławnych niejako podwójnym obliczem tego samego misterium. Śmierć Chrystusa jest śmiercią odkupieńczą i przywracającą do życia. Troparion Wielkanocy głosi: „Chrystus zmartwychwstał, śmiercią śmierć podeptał i będącym w grobach życie darował”³⁰. Śmierć jest zatem początkiem Zmartwychwstania i zwycięstwa życia, jest bowiem śmiercią Syna Bożego w ludzkim ciele. Została zwyciężona dlatego właśnie, że zaznał jej osobowo sam Bóg w człowieczeństwie, które przejął we Wcieleniu. Formuła ta wyraża lepiej niż wszelkie inne orzeczenia myśl o nieskończonej miłości Boga do człowieka, ukazuje cały realizm apropiacji i pełnego przyjęcia przez Słowo Boże upadłego i śmiertelnego człowieczeństwa, a tym samym – tajemnicę zbawienia. Dobrowolne przyjęcie na siebie przez Syna Bożego ludzkiej śmiertelności uważane jest za akt zniesienia się, którego mocą zjednoczył On ze sobą i przebóstwił w sobie całą ludzkość³¹.

Niewątpliwie Tajemnica Męki łączy się z faktem śmierci człowieczej. Według teologii prawosławnej, grzech pierworodny polegał właśnie na dzieciznej śmiertelności. Ta nieuchronna konieczność umierania nie była jednak rzeczywistością samą dla siebie – wszak popychała (i nadal popycha) ludzi w błędne koło egoizmu grzechu. Zmartwychwstanie Chrystusa sprawiło, iż śmierć przestała być czynnikiem kontrolującym ludzką egzystencję i dlatego że człowiek jest także wolny od niewoli grzechu, zmartwychwstanie objawia zbawcze znaczenie śmierci krzyżowej, gdyż jest ono nieodłącznym wymiarem, ukrytym w tajemnicy Krzyża. Między śmiercią a Zmartwychwstaniem istnieje wewnętrzna i nierozzerwalna jedność. W przekazie skrypturystycznym na jedność tę zwrócił uwagę Apostoł Piotr.

Jego mowa pentekostalna, odsłaniając chrystologiczny sens Męki wiodącej do Zmartwychwstania, koncentruje się na trzech aspektach:

- uczynił Bóg (*epójesen ho Theós*);
- tego Chrystusa (*tóuton ton Iesóun*);
- którego wyście ukrzyżowali (*hon hyméis estaurósate*).

W ten sposób świadectwo Piotrowe wskazuje w równej mierze Miłość działającego Ojca, wyklucza obecność innych mesjaszów (*tóuton* – „tego właśnie”), wskazując na negatywny, choć zapowiadany odwieczną Wolą Ojca udział człowieka w realizacji Jego planu zbawienia. Na podstawie tak wyrazistej deklaracji, nie można się było pomylić³².

Omawiany fragment, acz lapidarny, charakteryzuje się wielką precyzją, którą wystarczy uzupełnić krótkim jedynie komentarzem:

³⁰ Por. *Nabożeństwo paschalne*, Hajnówka 1996, s. 8.

³¹ K. LEŚNIEWSKI, *Hezychastyczna metoda uzdrawiania człowieka*, Lublin 2006, s. 141–142.

³² J. LASKA, dz. cyt., s. 34.

– **Bóg uczynił** – to nie oznacza, iż Mesjasz zaistniał przed Synem, a Syn jest biernym dziełem Ojca. Ten „czyn” lepiej rozumieć jako odniesienie do relacji rodzenia, fundamentalnego wymiaru Miłości Trójcy.

– **Ten Jezus** – jest utożsamiany z Logosem, formą wypowiedzi Ojca. Apostołowie mieli szansę oglądać Go, dotykać własnymi rękoma (1 J 1,1), by po wieczne czasy odnajdywać w Nim sens chrześcijańskiego powołania.

– **Ukrzyżowania** dokonano TU i TERAZ w historii, co pozwala ściśle przedstawić fakt naszego zbawienia i odkupienia oraz precyzyjnie określić Osobę Zbawcy i Odkupiciela.

Zwiastowanie apostoelskie warto uzupełnić przekazem Apostoła Narodów, który tak wysławia Poniżonego Zwycięskiego³³:

On to, istniejąc w postaci Bożej,
 Nie przywłaszczył tylko Sobie chwały Ojca,
 Lecz огоłocił (*eskénosen*) samego siebie,
 Przyjąwszy postać sługi;
 Zewnętrznie uznany tylko za człowieka
 Stał się posłuszny aż do śmierci,
 Śmierci zasię krzyżowej.
 Dlatego Bóg (Ojciec) wielce Go wywyższył
 I darował Mu imię ponad wszelkie imię,
 Aby na imię Jezusa zgięło się każde kolano
 Istot niebiańskich, ziemskich i podziemnych,
 A wszelki język, aby wyznał,
 Iż Jezus Chrystus jest PANEM
 Ku chwale Boga Ojca! (Flp 2,6-11)

Kenoza, pozorna rezygnacja z „prerogatyw” Syna, którą dał poznać w czasie swojej męki, dopełnia objawienie Boga w Jego Majestacie, ujawnia Tajnię Jego panowania zarówno w wymiarze ziemskim, jak i w trynitarnych relacjach z Ojcem. Kenoza w niczym nie zachwiała równości z Nim ni boskości, podkreślając jedynie, iż miłość nie ma końca³⁴.

Całe dzieje ascezy i duchowości wschodniej są świadectwem urzeczywistnienia słów: „Jeśli kto chce pójść za mną, niech weźmie swój krzyż, niech się zaprze samego siebie i naśladuje Mnie” (Mk 8,24).

Tajemnica Krzyża rozciąga się na całe życie chrześcijanina, tak jak zajmowała centralne miejsce w życiu prawosławnych świętych. Święty Serafin z Sarowa, dla którego życie chrześcijańskie było przede wszystkim „zyskiwaniem Ducha Świętego”, witał przychodzących do niego słowami: „Chrystus zmartwychwstał”³⁵.

³³ Przekład ks. J. Laski.

³⁴ M. AFANASJEW, *Kościół Ducha Świętego*, tłum. H. Paprocki, Białystok 2002, s. 360.

³⁵ *Święty Serafin Sarowski. Żywot i pouczenia*, red. H. Jakimiuk, J. Misiejuk, Hajnówka 1999, s. 48.

Tę właśnie jedność tajemnicy paschalnej wyraża tradycyjnie ikonografia prawosławna, przedstawiając Anastazję, czyli Zmartwychwstanie, jako „zstąpienie do piekieł”³⁶.

4. Soteriologiczność Zmartwychwstania

Wybawienie ludzkości nastąpiło dzięki zbawczej mocy śmierci krzyżowej; moc ta objawiła się w zstąpieniu Chrystusa do piekieł, które już jest zmartwychwstaniem. Ikona „zstąpienie do piekieł” wyraża lepiej dynamiczny, soteriologiczny wymiar śmierci Chrystusa, zwycięstwo ostateczne i wybawienie człowieka niż jakikolwiek język pojęciowy lub jakikolwiek obraz, przedstawiający poszczególne wydarzenia zbawcze. Ukazuje wejście Boga do strefy złych mocy i mówi jednocześnie o przełamaniu sił zła i wyzwoleniu ludzkości od „infernalnego”, czyli piekielnego, sposobu istnienia, w którym panują ciemności, śmierć i zamknięcie się w sobie. Dzięki potędze swego Bóstwa Chrystus wnosi w ten stan egzystencji infernalnej życie, światło oraz zdolność do ponownego odrodzenia poprzez zjednoczenie.

Wspaniały opis wydarzenia oferuje nam starożytna homilia *O Świętym Szabacie*³⁷:

Cóż się dziś wydarzyło? Dziś na ziemi panuje głęboka cisza [...] albowiem Król w śnie spoczywa [...] Bóg umarł w ciele, lecz zstąpił, by zniweczyć Królestwo Otchłani.

Z pewnością pragnie odnaleźć tam, niby owcę zbłąkaną, pierwszego rodzica. Schodzi, by nawiedzić tych, co siedzą w ciemnościach i w cieniu śmierci”. Bóg i Syn zstępują, aby uwolnić od cierpień Adama i Ewę.

Zstępuje Chrystus, dzierżąc w dłoniach zwycięskie znamię Krzyża [...]

– Jestem twoim Bogiem, który ze względu na ciebie stał się twoim synem, a teraz mówię do ciebie i do tych, którym dałeś początek: Wychodźcie!

Do tych, co byli w ciemnościach: Bądźcie oświeceni!

Do tych, co umarli: Powstańcie do życia!

A tobie polecam: Wstań, ty który śpisz! Zaprawdę, nie po to cię stworzyłem, abyś został więźniem Otchłani. Powstań z martwych! Powstań, dzieło moich rąk! Powstań, stworzony na Mój obraz i podobieństwo! Powstań, uchodźmy stąd! Wszak ty ze Mną, a Ja z tobą jedną mamy i niepodzielną naturę!

Choć artykuł o wstąpieniu do Piekieł (*katheltona eis ta katotata*) pojawia się w Wyznaniu wiary dopiero ok. 370 roku³⁸, przecież ma bardzo silne

³⁶ J. CHARKIEWICZ, *Ikonoграфия*, dz. cyt., s. 55.

³⁷ Cytat za J. Laską, dz. cyt., s. 151.

³⁸ Zgodnie ze świadectwem Rufina z Akwilei, wybitnego starożytnego teologa i tłumacza.

osadzenie skryptyrystyczne. W Pierwszym Liście św. Piotra znajdujemy aż dwa miejsca³⁹. „[Chrystus] zabity wprowadzie w ciełe, przez Ducha jednak został ożywiony. W Nim też poszedł i ogłosił ocalenie duchom zamkniętym w więzieniu, nieposłusznym wówczas, gdy Bóg wyczekiwał cierpliwie za dni Noego” (1 P 2,19-20a). Tenże Apostoł wspomina też o zwiastowaniu Dobrej Nowiny umarłym (przez Chrystusa) (1 P 4,6). Relację tę uzupełnia Apostoł Narodów w Liście do Efezjan: „Ten, który zstąpił, jest tym samym, który wstąpił ponad niebiosa, aby wszystko napełnić” (Ef 4,10).

Teologia prawosławna w nauczaniu o zstąpieniu Chrystusa do piekieł dostrzega pryncypialny element cerkiewnego nauczania. Ważnym jego elementem jest próba skupienia się nad konkretnymi osobami uwolnionymi z mocy Otchłani – czy było to powszechne, czy też dotyczyło zaledwie niektórych? Najprawdopodobniej Chrystus uwolnił tych, którzy zawierzyli jego Ewangelii, Jego przepowiadaniu. Wstępując do piekieł, potwierdził zniweczenie przez siebie śmierci i naruszenie „zasad istnienia” otchłani piekielnej, a może i piekła samego. Co prawda, z uwagi na złą wolę ludzką, szatan i piekło nie do końca zostali zniweczeni, lecz ich działanie zostało dzięki Chrystusowi mocno ograniczone⁴⁰.

Prócz pneumatologicznego ważki jest też aspekt chrystocentryczny. Z uwagi na ściśle też powiązanie aspektu chrystologicznego i antropologicznego w omawianej prawdzie wiary można powiedzieć, iż analizuje ona ideę przebóstwienia, czyli dopuszczenia człowieka do szczególnego udziału w życiu Bożym, najczęściej na drodze mistycznej⁴¹.

Formuła *Credo* bazuje też na licznych świadectwach chrześcijańskich pisarzy z okresu wcześniejszego niż formułowanie się Symbolu Nicejsko-Konstantynopolitańskiego. Do takich pisarzy należał św. Justyn Męczennik czy Ireneusz z Lyonu, Meliton z Sardes czy Cyryl Antiocheński, w późniejszym zaś czasie Epifaniusz z Salaminy czy św. Jan Damasceński.

W chrześcijaństwie zstąpienie Chrystusa do piekieł rozpoczęło czas Jego chwały; potwierdzając Boskie pochodzenie, stało się swoistą „nagrodą” za uprzednie uniżenie się aż do śmierci krzyżowej⁴². W powiązaniu z przytoczonymi danymi skryptyrystycznymi można powiedzieć, iż Ojciec po to zaprowadził Syna w Duchu Świętym do niskości, aby potem tym bardziej pełne chwały okazało się Jego wywyższenie.

Teksty liturgiczne⁴³ sugerują, iż jedynie dusza Chrystusa zstąpiła do otchłani, aby stamtąd wydosłać dusze grzeszników. Jeśli przyjmiemy, iż w języku

³⁹ Zważywszy na rozmiary tego pisma.

⁴⁰ Na podstawie: *Zstąpienie do piekieł*, Wikipedia (strona rosyjska) [data dostępu: 27.11.2013].

⁴¹ J.-C. LARCHET, *Terapia chorób duchowych*, Hajnówka 2013, s. 682.

⁴² *Zstąpienie do piekieł* – anonimowy artykuł z internetowej strony informacyjnej Eparchii kazańskiej.

⁴³ A konkretnie *Oktoich* Soboty Mięsoпустnej.

biblijnym dusza to *pars pro toto* człowieka, ten typ przekazu uznać możemy za uzupełniający, w różnych bowiem miejscach spotykamy pochwały Chrystusa, który cierpiąc raz na Krzyżu teraz daje życie; umierając – wysługuje nieśmiertelność; trapiiony przez wroga (szatana) – teraz wroga deprecze...

Pięknie ten fakt ilustruje też ikonografia⁴⁴. Można powiedzieć, iż ujawnia ona Boże Imię, na dźwięk którego zgina się wszelkie kolano istot niebiańskich, ziemskich i podziemnych, a wszelki język wyznaje, iż Jezus Chrystus jest Panem ku chwale Boga Ojca! (por. Flp 2,10-11).

Myśl prawosławna ukazuje zbawienie jako głęboką przemianę jestestwa, wykraczającą daleko poza samo pojednanie lub grzechów odpuszczenie. Jest ontologiczną odnową natury, jej uzdrowieniem i otwarciem na uczestnictwo w życiu Bożym⁴⁵.

W świadomości Kościoła wschodniego głęboko zakorzenione jest przekonanie, iż całe życie Chrystusa posiada moc odkupieńczą i przebóstwiającą. Dominantą całej chrystologii wschodniej pozostaje myśl, że Chrystus przyszedł po to, aby zniszczyć zło i śmierć oraz odnowić człowieka na swój obraz i podobieństwo. Definitywnie dokonał tego dzieła przez swój Krzyż i Zmartwychwstanie⁴⁶.

Pojęcie zbawienia posiada charakter paschalny, gdyż jest przywróceniem do życia, wyzwoleniem od grzechu i śmierci, czyli od konfliktu z sobą samym – oraz od ostatecznego konfliktu ze śmiercią. Śmierć zwyciężona przez śmierć, życie jako cel ostateczny odkupienia – oto najbardziej zasadniczy motyw wszelkich refleksji soteriologicznych w teologii prawosławnej. Od momentu Wcielenia wszystko zmierza do zwycięstwa Zmartwychwstania. Teologia prawosławna skłonna jest przypuszczać, iż głębię Tajemnicy można lepiej wyrazić za pomocą symbolu, ikony, języka, czynności liturgicznych i sakramentów.

To samo misterium śławi liturgia bizantyjska Wielkiego Tygodnia. W Wielki Piątek na niesporach rozbrzmiewają pierwsze hymny Zmartwychwstania. Myśl o ukrytym jeszcze, lecz niezawodnym triumfie nad śmiercią przenika całą liturgię Wielkiej Soboty, w której zawarty jest cały sens dokonanego już odkupienia. Krzyż, zstąpienie do piekieł oraz Zmartwychwstanie tworzą niepodzielną całość zbawczego misterium⁴⁷.

Każda niedziela i każde sprawowanie Eucharystii jako „pamiętki” Męki są zarazem pamiętką Zmartwychwstania Chrystusa⁴⁸. Takie jest główne przesłanie wschodniej teorii Męki Chrystusa, opromienionej blaskiem chwały Jego Bóstwa. Misterium Męki osiąga swój szczyt na Krzyżu i w zapieczętowanym

⁴⁴ Zob. ikony z artykułu *Zstąpienie do piekieł*, Wikipedia [strona rosyjska].

⁴⁵ K. LEŚNIEWSKI, *Metoda uzdrawiania*, dz. cyt., s. 144–145.

⁴⁶ Por. G. DIACZENKO, *Prakticzeskaja simfonia*, Moskwa 1903, s. 28.

⁴⁷ D. ŁUKIN, *Wielki post*, w: *Prawosławie, światło wiary*, dz. cyt., s. 96–97.

⁴⁸ SAWA HRYCUNIAK, *Eucharystia*, w: *Prawosławie, światło wiary*, dz. cyt., s. 212.

grobie, tam gdzie Męka staje się równocześnie chwałą i zwycięstwem życia nad śmiercią. Można powiedzieć, iż właśnie wtedy wypełnia się słowo proroka Izajasza, słowo o Chrystusie Jezusie jako Panu:

Duch Pański nade Mną,
Ponieważ Mnie namaścił (*eschrisen me*)
I posłał Mnie (*apestalkén me*),
Bym głosił dobrą nowinę ubogim,
Więżniom zwiastował wyzwolenie,
Bym obwoływał rok łaski od Pana (por. Iz 61,1-2).

Zakończenie

Pusty grób to jedyny świadek Zmartwychwstania; wszystkie związane z nim fakty i refleksje dokonały się *ex post*. Czy jednak owo *ex post* nie pozwoli nam wnikać w istotę Największego z Wydarzeń objawiających Bożą Tajemnicę?⁴⁹

W kontekście historycznej autentyczności staje się on znakiem szczególnej ingerencji Bożej w losy świata, ingerencji niezbędnej dla zaistnienia pełni zbawienia.

Zmartwychwstanie to wydarzenie Chrystusa, Mesjasza, będące przedmiotem naszej wiary. Czy zresztą bez wiary można by było poznać, iż to Ojciec powołuje Syna do życia w Duchu Bożym?⁵⁰ To ona odsłania własną moc Pana naszego, którą zwiastował, przypominając zarazem, jak wiele musi wycierpieć i jak okrutną ponieść śmierć, aby się chwała mogła dokonać?⁵¹ Wszak w Jego mocy życie oddać, by potem je znów odzyskać (por. J 10,17-18).

Chrystus powstawszy z martwych już więcej nie umiera, śmierć nad Nim nie ma już władzy (Rz 6,9)! Zmartwychwstał w Ciele uwielbionym, przemienionym przez Ojca, który ma w Nim odwieczne upodobanie. Nie zazna więcej śmierci, nie doświadczy już kaźni cierpienia. Zrealizuje zaś nową jakość egzystencji, uwarunkowaniem której jest TU i TERAZ Ojca.

Ciało uwielbione jest tym samym, które uczestniczyło w Tajemnicy Wcielenia Słowa Odwiecznej Mądrości. Świadczą o tym ślady Męki, dzięki którym Apostoł Tomasz rozpoznaje w przybyłym do Wieczernika swego Pana i Boga (por. J 20,28). Dzięki Ojcu Ciało to nie powróci do stanu ziemskiej cierpiętności. Czyż nie napisano: nie dozwolisz świętemu Twemu ulec skazaniu (Ps 15,10)?⁵²

⁴⁹ Por. J. LASKA, dz. cyt., s. 153.

⁵⁰ Por. Rz 6,4; 2 Kor 13,4; Flp 3,10; Ef 1,19-22; Hbr 7,16.

⁵¹ Por. Mk 8,31; 10,34 i in.

⁵² Por. J. LASKA, dz. cyt., s. 153.

Czyż jednak On nie mówił: „Gdy wywyższycie Syna Człowieczego, wtedy poznacie, że JA JESTEM” (J 8,28)? Wtedy ujrzą chwałę ognistego krzewu, dostępując udziału we wskrzeszeniu. Tak przecież wypełniają się słowa Psalmu 2: „Tyś jest Moim Synem, Jam dziś zrodził Ciebie” (Ps 2,7). Bo Zmartwychwstanie to Nowe Narodziny, dostępne światu dzięki Bożemu Wcieleniu, aby wszyscy uwierzyli bez zastrzeżeń, że właśnie Chrystus jest Panem Chwały.

Kýrios tēs dókses (Pan Chwały) to niby ostatni, triumfalny akord chrystologicznej symfonii Wcielenia.

Ten, co zjawił się w ciele,
Usprawiedliwiony był w duchu,
Ukazał się aniołom,
Głoszony był poganom,
Znalazł wiarę w świecie
I wniebowzięty został w chwale (1 Tm 3,16)⁵³.

Słowa kluczowe: zbawienie, teologia chwały, Zmartwychwstanie, Pascha

The Resurrection of Christ in the teachings of the Orthodox Church

Summary

This article argues that in the thinking of the Orthodox Church, in spite of the simplified preconceptions, the kerygma of the resurrection is not limited to preach the theology of glory, but it covers the entire paschal mystery: the Cross of Christ, His descent into hell, His victory over death and the entrance to the glory of the Father. Such a way of seeing is a result of the biblical and patristic teachings. Its great importance lies in the fact that it takes into account the unity of the mystery of Jesus Christ, God and man. Therefore it assumes the intrinsic unity of the cross and the incarnation, the passion and the glory. This unity is strongly present in the Orthodox theology but also the Liturgy celebrated in the Lent, Easter or Sunday.

Key Words: Salvation, Theology of Glory, Resurrection, Passover

⁵³ J. LASKA, dz. cyt., s. 154.

MARIUSZ BILINIEWICZ*

INNER DYNAMICS OF DIVINE WORSHIP. JOSEPH RATZINGER ON LITURGICAL DEVELOPMENT¹

When I first heard the announcement of this conference and received the invitation to offer a contribution to it on the topic of the liturgy, I rejoiced for two reasons. The first one emerged from the fact that this scholarly discussion about the theology of Joseph Ratzinger would include the topic of the liturgy. Anyone who came across the works of Ratzinger is probably aware that liturgy occupies a very important place in his life; a life which, as we know, has had many different dimensions. Ratzinger was a pope, a bishop, a priest, a theologian, and simply a Christian who, like us all, was trying to live the life of a follower of Christ as best as he could in given circumstances. In all these different aspects of his life, those academic and non-academic, he was always committed to the liturgy which, to paraphrase the famous expression taken from Vatican II's *Sacrosanctum Concilium*, could be called the 'source and summit' of his theology. From the earliest times of his childhood years spent in rural Bavaria, until his recent retirement as a Supreme Pontiff, his life was always 'entangled' with the liturgy.² Any attempt to understand this man and his theology, without reference to the theme of the liturgy, could never be

* Mariusz Biliniewicz holds an MA in Biblical Theology from the Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland, and a PhD in Systematic Theology from Milltown Institute of Theology and Philosophy (National University of Ireland), Dublin, Ireland. He has worked as Occasional Lecturer at Mater Dei Institute (Dublin City University), Dublin, Ireland, and has spoken internationally on a range of theological topics.

¹ Lecture given at International Symposium 'Dynamism of Theology of Joseph Ratzinger' in Maynooth, Ireland, 21–22 June 2013

² See N.J. ROY and J.E. RUTHERFORD, 'Preface' in N.J. ROY and J.E. RUTHERFORD, eds. *Benedict XVI and the Sacred Liturgy. Proceedings of the First Fota International Liturgy Conference, 2008* (Dublin: Four Courts Press, 2010), p. 7.

successful. Ratzinger is, as Alcuin Reid stated, *homo liturgicus*³ and he himself noted on many occasions that the liturgy has always been a central point of his life and his theology.⁴ Thus, it is only right that the theme of divine worship is present at a gathering such as this.

The second reason for my rejoicing was the fact that the formulation of the main theme of this symposium, ‘The Dynamism of Theology of Joseph Ratzinger’, reflects very well some of Ratzinger’s main ideas and concerns about the liturgy. While he might not use the exact word ‘dynamism’ very often in relation to the liturgy, the main message behind this word certainly corresponds very well to what he has to say.

As you can imagine, the topic of Ratzinger’s liturgical vision is vast and cannot be discussed here in detail.⁵ For the purpose of this presentation, I have decided to choose the topic of his vision of *development* of the liturgy not only because it seems to correspond well to the main theme of this conference, but also because it is one of the most important and most widely discussed issues in his liturgical theology.

1. The theological context for Ratzinger’s understanding of liturgical development

Before presenting Ratzinger’s vision of liturgical development we need to look briefly at some main highlights of his liturgical theology in general in order to have a better idea regarding the context in which his understanding of the development of the liturgy occurs.

The main and the most important pillar of his liturgical thought in all matters, also in this particular one, is this: the liturgy is an *opus Dei*, an act of

³ A. REID, ‘The liturgical reform of Pope Benedict XVI’ in *Benedict XVI and the Sacred Liturgy*, op. cit., p. 156–180, at 157–8. Also D.V. TWOMEY, ‘Benedict XVI, Pope and leiturgos’ in *Benedict XVI and the Sacred Liturgy*, p. 13–16.

⁴ BENEDICT XVI, ‘Zum Eröffnungsband meiner Schriften’. In *Gesammelte Schriften*. Band 11 (Freiburg im Breisgau: Verlag Herder GmbH, 2008), p. 5–8, at p. 6.

⁵ A detailed analysis of his liturgical vision can be found in my published doctoral dissertation, see M. BILINIEWICZ, *The Liturgical Vision of Pope Benedict XVI. A Theological Inquiry* (Bern: Peter Lang International Academic Publishers, 2013). Among other most important works are: J. MURPHY, ‘Joseph Ratzinger and the liturgy: a theological approach’ in *Benedict XVI and the Sacred Liturgy*, p. 132–55; A. GRIBBIN, *Pope Benedict XVI and the Liturgy. Understanding recent liturgical developments* (Harefordshire: Gracewing, 2011); N. BUX, *Benedict XVI’s Reform: The Liturgy Between Innovation and Tradition* (San Francisco: Ignatius Press, 2012); E. DUFFY, ‘Benedict XVI and the Eucharist’, *New Blackfriars* 88/1014 (March 2007), p. 195–212. For a longer list of other works on the topic see p. 7, n. 1 in my book.

God. Ratzinger often uses the expression ‘the work of Christ’, taken from the Vatican II’s Constitution on the Sacred Liturgy (*Sacrosanctum Concilium*, 5). In his theology, which betrays an important Trinitarian dimension here, the liturgy is an act of Christ, the Son of God, the Incarnate Logos, who offers himself to his Father in the act of his unconditional love and self-giving. This act, which reached its climax in Jesus’ sacrifice on Calvary (the unique, unrepeatable historical event by which we are redeemed) is taken up by his Church which, following her Master’s command, celebrates this event until He comes (1 Cor 11:26). The liturgy is the realization of this sacrificial act of Christ and, thus, it is primarily not the act of the Church, but the act of God.⁶

Such an understanding of the liturgy leads Ratzinger to a conclusion which is very important for our topic, i.e. that the liturgy is a divine reality which has to be accepted, received and assimilated in the form in which it is given to us. The main, indeed the only possible attitude of the human being towards such a great mystery is that of reception. Ratzinger places great emphasis on the fact that when it comes to the liturgy, any kind of creativity introduced in order to make it more ‘attractive’ is totally misplaced: the liturgy derives its greatness from what it is, not from what we make of it; ‘it is God’s work or it does not exist at all.’⁷ Liturgy is an act of the Triune God into which we can only be drawn by his grace, never through our own efforts, no matter how clever and well-intended. In fact, the liturgy, as an act of God in which he draws everything to himself (J 12:32), extends beyond the human world and involves the whole of creation, the cosmos. Through the celebration of Christ’s Paschal Mystery the coming of the Kingdom of God is anticipated and the divinization of the whole of Creation (‘God all in all’, see 1 Cor 15:28) is progressing.

Keeping all these emphases in mind will be helpful in understanding the emphases which Ratzinger chooses to make in his remarks about development in the liturgy.

2. How is development in the liturgy possible?

Some say that by the constant emphasizing of the fact that the liturgy is a divine reality which has to be humbly received, treasured and freed from all arbitrariness, Ratzinger’s vision might seem quite static: always the same, never changing, with not much room for development and accommodation. And they ask a legitimate question: what about history? While it is obvious that the liturgy has a vertical, divine dimension, which underlines its immutability and non-ar-

⁶ For more see M. BILINIEWICZ, *The Liturgical Vision of Pope Benedict XVI*, p. 21–56.

⁷ J. RATZINGER, *A New Song for the Lord. Faith in Christ and Liturgy Today* (New York: Crossroad Publishing Company, 1996), p. 170.

bitrariness, it needs to be remembered that it also has a horizontal, human dimension, in which *some* interventions and changes are made and occur in time.

Ratzinger, however, anticipates these objections. He notices that in Christianity there are two major traditions in which the principle of the unchangeable character of the liturgy is approached in two different manners. ‘The Eastern approach’ puts a greater emphasis on the fact that liturgy is ‘a divine gift that one should not alter: we enter into it; we do not make it.’⁸ Such an approach is reflected in the fact that the liturgies of St Basil and St John Chrysostom, which the Eastern Churches celebrate, remained basically unchanged since the fourth and fifth century, when they were shaped and codified. Apart from a few ‘minor fluctuations’ they are preserved unchanged as a sign of the constancy and stability of God: his truth and love revealed in Jesus Christ in the face of the constantly changing world.

The other tradition, ‘the Western approach’, in which Ratzinger places himself,

always had a far stronger sense of history. Here, too, the liturgy was understood in its essentials as a gift, but also as something that is set within the living Church and that grows with her.⁹

Liturgy in the Western view, thus, is not something that simply came to us from eternity in some mysterious, magical way, given once for all in some certain, unchangeable form. Liturgy is a gift indeed, but a gift which is like a plant that grows and develops in the course of time. It is a work of God, but of God who talks and acts also through history. Certain elements of liturgy flourish, other disappear. Just as God’s revelation needs to be contextualized and translated for people of every epoch and place, so the liturgy is also open to certain changes and modifications and can be a subject of reform and growth.¹⁰

Ratzinger compares this balance between the unchangeable and the changeable character of liturgy to Sacred Scripture which also does not simply drop down vertically from above, but is read and understood more and more deeply in the concrete historical and cultural circumstances in which the Church finds herself in different times and places. It remains the same but, at the same time, it is being actualized and applied differently in different contexts. It is God’s reality, but also a human reality subjected to the process of historical development.¹¹ In the area of the liturgy Ratzinger refers here to the

⁸ J. RATZINGER, *God and the World. Believing and Living in Our Time. A conversation with Peter Seewald* (San Francisco: Ignatius Press, 2002), p. 413. See also his *The Spirit of the Liturgy* (San Francisco: Ignatius Press, 2000), p. 164–5.

⁹ J. RATZINGER, *God and the World*, p. 413.

¹⁰ Cf. J. RATZINGER, *The Spirit of the Liturgy*, p. 165–6.

¹¹ J. RATZINGER, *God and the World*, p. 413.

indisputable fact of development and growth in the Western rites. In the course of history these rites were subject to changes and, at the same time, remained the same in essence. Into the discussion about the extent to which the liturgy can change, Ratzinger introduces an important idea for his theology: the notion of 'organic growth'.

Ratzinger borrows the expression 'organic growth' from the world of gardening. He compares the development of liturgy to the growth of a plant. It is something that cannot be controlled from the outside but has to take place without any artificial intervention. It has to happen naturally, 'organically'. This means that the authority which is responsible for taking care of the development of the liturgy has to act as a careful gardener who allows the plant to grow according to its own rules, in its own time. Such a 'gardener' can only carefully trim the 'plant' (liturgy) to allow it to grow better, but can neither speed the process of growing nor give it a certain direction and shape according to his own wishes. Liturgy, therefore, is not a space for individual creativity and private ideas but a living organism which has its own, uninterrupted rhythm of life and growth.¹² To use the vocabulary adopted as the topic of this conference, it is equipped in 'inner dynamism' which stimulates its development.

This comparison, in which the gardener stands for those in authority in the Church, gives us an interesting insight into Ratzinger's understanding of the role of the authority and hierarchy in the Church not only in the area of the liturgy, but in general. Eamon Duffy finds it 'salutary, and ironic' that Ratzinger, who by many is considered 'an apologist for central authority and papal power' here,

in the central prayer and sacramental life of the Church, recognises a more fundamental dimension of Catholicism, which takes precedence over mere authority, and demands our deeper loyalty.¹³

Ratzinger himself, recalling the dogmatic declarations of the First and Second Vatican Councils and the present Catechism of the Catholic Church about the pope's authority, states that

The pope is not an absolute monarch whose will is law; rather, he is the guardian of the authentic Tradition and, thereby, the premier guarantor of obedience. He cannot do as he likes, and he is thereby able to oppose those people who, for their part, want to do whatever comes into their head. His rule is not that of arbitrary power, but that of obedience in faith. That is why, with re-

¹² Cf. J. RATZINGER, Foreword to *The Organic Development of the Liturgy. The Principles of Liturgical Reform and their Relation to the Twentieth-Century Liturgical Movement Prior to the Second Vatican Council. Second Edition* by A. Reid, O.S.B., (San Francisco, Ignatius Press: 2005), p. 9; J. RATZINGER, *The Spirit of the Liturgy*, p. 165–6.

¹³ E. DUFFY, 'Benedict XVI and the Eucharist', p. 212.

spect to the Liturgy, he has the task of a gardener, not that of a technician who builds new machines and throws the old ones on the junk-pile.¹⁴

Liturgy, thus, reveals itself again as something given, a 'rite' which is not a product of a human mind or effort, even if it comes from the highest hierarchical positions in the Church, but something that comes down to us 'from the depths of the millennia and, ultimately, of eternity.'¹⁵

This rite, of course, is subject to some minor changes and corrections in the course of time. These changes, however, do not touch the essence of it but only modify certain forms which occur in the course of the 'organic growth'. Changes occur in details but the core remains unchangeable. It can be said that, according to Ratzinger, Catholic liturgy changes in time, but only in order to remain the same. His principle of looking at history through the lenses of underlying continuity and his preference for the universal over the particular are very evident here.

Ratzinger gives some examples of certain liturgical changes which occurred in the course of the centuries, but does not consider them very meaningful in terms of handing down the rite of the Mass itself. He mentions the transformation from the Jewish Temple to a distinctive, Christian liturgy which occurred in the first century of Christianity, when the separation between the synagogue and the Church slowly developed and finally occurred.¹⁶ He speaks about the language of the liturgy which was changed from Greek to Latin when Greek was no longer understandable for participants whose everyday language in the Roman Empire was Latin.¹⁷ He recalls the evolution which the Roman Rite went through in the first millennium and the various influences on it which came from different European regions.¹⁸ He remembers the fact that certain devotional practices did not develop until the Middle Ages and recalls the pluralism (or, as some would say, chaos) which was present in the pre-Tridentine era in the Church.¹⁹ Finally,

¹⁴ J. RATZINGER, Foreword to *The Organic Development of the Liturgy*, p. 10–11; see also his 'Assessment and Future Prospects' in A. Reid, O.S.B., ed., *Looking Again at the Question of Liturgy with Cardinal Ratzinger. Proceedings of the July 2001 Fontgombault Liturgical Conference* (Farnborough: Saint Michael's Abbey Press, 2003), p. 145–53, at 146; Also see J. RATZINGER, *God and the World*, p. 414–15; J. RATZINGER, *The Spirit of the Liturgy*, p. 165–6.

¹⁵ J. RATZINGER, *Salt of the Earth. Christianity and the Catholic Church at the End of the Millennium. An Interview with Peter Seewald* (San Francisco: Ignatius Press, 1997), p. 174–5.

¹⁶ Cf. J. RATZINGER, *The Feast of Faith. Approaches to a Theology of the Liturgy* (San Francisco: Ignatius Press, 1986), p. 80–82; see also his 'Eucharist-Communion-Solidarity: Christ Present and Active in the Blessed Sacrament' in *On the Way to Jesus Christ* (San Francisco: Ignatius Press, 2005), p. 109–11; also his *God Is Near Us. The Eucharist, the Heart of Life* (San Francisco: Ignatius Press, 2001), p. 58–61.

¹⁷ Cf. J. RATZINGER, *God Is Near Us*, p. 71.

¹⁸ J. RATZINGER, *The Spirit of the Liturgy*, p. 160–64.

¹⁹ Cf. J. RATZINGER, *Milestones. Memoirs 1927–1977* (San Francisco: Ignatius Press, 1998), p. 147.

he acknowledges the newness which came with the Liturgical Movement and changes in liturgy that were inspired by it (conducted by Pope St Pius X and Pius XII). All this, however, does not appear to him to breach the rule of continuity which he sees in the history of the Church and in the history of her liturgy. All changes which appeared in the form of Catholic worship he understands as 'organic' and as fruits of natural development rather than arbitrary decisions of individuals. The Second Vatican Council and its order of revision of the liturgical books are, for him, nothing more than another step on this path of continuity and uninterrupted, one-way, natural development. Never was there or could there be any fractions, breaches and leaps in this history of moving forward toward the consummation of history.²⁰

Keeping all this in mind is helpful in understanding why and what kind of problems Ratzinger has with the post-Vatican II liturgical reform. He is of the opinion that the image of a gardener who carefully oversees the growth of a plant was replaced with a rather harsh image of a construction site where one building is being demolished and another one is being put up in its place, although using mainly the same materials.²¹ On one occasion, he also used another version of the construction site image and compared the climate in which the post-conciliar reform was introduced to a site where building plans were lost and everyone built according to their own taste!²² In his, I think, most severe passage about the post-conciliar reform, he stated that

After the Council (...) in the place of the liturgy as a fruit of organic development came fabricated liturgy. We abandoned the organic, living process of growth and development over centuries, and replaced it – as in a manufacturing process – with a fabrication, a banal on-the-spot product.²³

It is an issue open to discussion whether Ratzinger has such a harsh opinion only about the manner of implementing the reform, or perhaps about the official product of the reform itself (Missal of Paul VI).²⁴ It is enough to say here that in his opinion, at least on the level of people's reception of the new Missal, i.e. on the way the reform was perceived, the law of organic growth was broken. It is no wonder, then, that having been elected Successor of Peter, he devoted a lot of his attention and efforts as Pope to fix it.

²⁰ Cf. J. RATZINGER and V. MESSORI, *The Ratzinger Report. An Exclusive interview on the State of the Church* (San Francisco: Ignatius Press, 1985), p. 37–8; J. RATZINGER, *God and the World*, p. 414–15; J. RATZINGER, *Feast of Faith*, p. 83–4; J. RATZINGER, *Milestones*, p. 149; J. RATZINGER, *A New Song for the Lord*, p. 166–9.

²¹ J. RATZINGER, *Milestones*, p. 148.

²² J. RATZINGER, *The Ratzinger Report*, p. 30.

²³ J. RATZINGER, Foreword to Klaus Gamber, *La Reforme liturgique en question* (Le Barroux: Editions Sainte-Madeleine, 1992), p. 7.

²⁴ For more on this see M. BILINIEWICZ, *The Liturgical Vision of Pope Benedict XVI*, p. 77–79.

3. Organic growth in Benedict's pontificate

Many writers, such as Alcuin Reid, Anselm Gribbin or Nicola Bux, refer to actions taken by Benedict in his eight-years pontificate as 'liturgical reform'. For the sake of clarity, I must admit that I distance myself from this expression and do not see enough reasons to call his actions a liturgical reform, at least in the strict sense. Ratzinger-Benedict himself often spoke about the 'reform of the reform', but always did so in inverted commas: the so called 'reform of the reform'.

Nevertheless, there is no doubt that in those eight years of Benedict's era a lot has changed in the way the papal liturgy is celebrated. One could point to numerous examples of visible changes of style which Benedict introduced in the papal liturgies: occasional celebrations *ad orientem* (not facing the congregation, but facing the same direction as them), a tall, visible crucifix at the centre of the altar while celebrating *versus populum* (facing the congregation), Holy Communion distributed kneeling and on the tongue, use of Gregorian Chant and polyphony as *the* regular musical setting for the papal liturgy, Eucharistic Prayer said in Latin rather than in the vernacular, using of old liturgical vestments and objects (such as papal throne, Mithras, papal staff, shoes, hats) from previous centuries, reintroducing cardinal deacons in papal Masses, releasing the pre-conciliar Missal from nearly all juridical constraints in *motu proprio Summorum Pontificum*, promoting liturgical pluralism through accepting Anglicans willing to join the Catholic Church with their liturgical heritage (*Anglicanorum Coetibus*) or introducing new translations of the Missal of Paul VI into the English language. All these changes were significant and had symbolical meaning: Benedict wanted to show the Church and the world the underlying continuity between the past and the present. He wanted to emphasize that the contemporary Catholic Church is the same Church which there existed before the Second Vatican Council, before the First Vatican Council, before the Council of Trent and so on. The liturgy which this Church celebrates is also, basically, the same liturgy which our ancestors celebrated and cherished.

However, as important as the changes themselves is the manner in which they were introduced. Benedict remained faithful to his theological principles, here to the principle of organic development. He acted slowly, quietly, prudently, even unnoticeably, and tried to avoid the impression of legal liturgical positivism, imposition and top-down arbitrary decision-making. Despite seeing the need to act as urgent, he limited himself to showing a good example and inviting the Church to follow it. In his theology, Ratzinger often emphasizes that it is not so much the liturgy that should change, but rather our attitude to it. This principle was respected by Benedict, who saw the need for perceiving the liturgy as a divine gift which should be free from arbitrariness as superior to the need for external changes, however important they might seem.

The area of the liturgy in Benedict's pontificate was marked by the same feature as in other areas, i.e. his reluctance for introducing disciplinary, external changes and his emphasis on the need for internal change, conversion. Driven by his deeply rooted conviction that in things divine and ecclesial haste is not a good counselor and that in the Church everything needs to happen naturally, organically, in its own time, Benedict's pontificate was characterized by self-discipline and self-restraint. This is why I disagree with those who claim that Benedict, in his pontificate, was imposing his own views on the whole Church. There are many external changes which he thought would be beneficial for the liturgy, but which he did not introduce for the sake of respecting the principle of organic development and out of respect for the people's sensibility. In fact, apart from the case of the new translations of the Missal into English (which was a task begun by his predecessor and only completed by him) he did not impose anything on anyone in the matter of liturgy. No one is obliged by law to put a crucifix on the altar, to reintroduce kneelers for Communion, to say the Mass in Latin, dress up in baroque vestments, replace popular hymns with Gregorian Chant or celebrate according to the pre-conciliar Missal. Benedict himself, being of the opinion that the Eucharistic Prayer should be, at least *sometimes* said in low voice, never did it; as Pope, he never celebrated the Old Mass or even participated in it; he did not move the Sign of Peace to before the Presentation of the Gifts (as he thought would be more appropriate in the context of abusing this gesture in parishes), he allowed the Italian episcopate to retain the translation 'for all' ('per tutti') in the words of consecration, despite the norms issued by the Congregation for Divine Worship and Discipline of the Sacraments in 2006. Although he devoted a lot of his attention as a theologian to argue that the Eucharist should be celebrated *ad orientem*, not *versus populum*, it was only in the Sistine Chapel and occasionally in the Pauline Chapel that he celebrated the Mass publicly in this way (and that began only in 2008, three years after election!). One can be critical of Benedict's liturgical vision or of some particular aspects of it, but one certainly cannot accuse him of imposing it on the Church.

In fact, it would not be far from the truth to say that Benedict's liturgical vision was *not* picked up and adopted by the large majority of the Church. I do not know what your experience of the liturgy is in your parishes, but mine is that nothing has changed. Depending on where you stand theologically, it was a strength and at the same time a weakness of Benedict's pontificate to often step back and not to act, both in the area of liturgy and in other areas (such as the famous, or infamous, reform of the Roman Curia). While his supporters defend him by repeating his arguments about the need for internal change of attitude that should precede external changes and structural reforms, his critics argue that certain reforms in the Church are needed, feasible and are more urgent than he appeared to allow. They argue that while internal conversion

of individuals and group is indeed essential and a *sine-qua-non* condition for any change, external structures can either help and stimulate this conversion or discourage and interrupt it. While acknowledging the divine element in the Church, so much emphasized by Benedict, they remind us that there is also a human element in it, and that this human element always needs to be open for revision and, if needed, for correction.

Leaving the evaluation of Benedict's pontificate as a whole for further studies and discussions, it needs to be said that it was, as was his whole theological and ecclesial career, marked by an overwhelming consistency with his theological principles. Here, in the case of liturgical development, Ratzinger 'practiced what he preached' and in his pontificate proved that his belief in the priority of *inner* dynamism of divine worship over *outer* changes and human interventions was indeed his *modus operandi*.

4. Evaluation of the importance of Ratzinger's vision today

The final question which needs to be answered here is: leaving aside the evaluation of Benedict's pontificate as a whole, what can be said about his vision of liturgical development and what importance does it have for us today?

Ratzinger's vision of development in the liturgy is similar to his vision of the development of the Church's history in general, especially its recent history (Second Vatican Council). In a careful and dispassionate analysis he does not fail to recognize that there were some changes, discontinuities and corrections of course; he is too good a scholar to deny it!²⁵ However, he plays them all down in favour of underlying continuities. In a very clever and nuanced manner (typical for him) he gives something to the other side, however still maintaining that it is his side that got it right. Of course the liturgy was changing, just as the Church and the world were and still are changing! However, the change does not occur on the level of what is essential, substantial, but on the level of what is temporal, determined by changing circumstances, accidental, to use St Thomas' vocabulary. The liturgy did grow and is growing, but it is growing organically. It does change, but only in order to remain the same.

This stance of Ratzinger is certainly very attractive due to its nuanced (astute, as James Corkery says)²⁶ attempt to acknowledge discontinuities and

²⁵ See his (famous now) remarks in Christmas Address to the Roman Curia from 22 December 2005 in *L'Osservatore Romano*. Weekly Edition in English 1(4 January 2006), p. 4–6. It needs to be said, however, that not always in his career his stance regarding continuity and rupture in interpreting Vatican II was as nuanced and balanced as in that address. See for example *The Ratzinger Report*, 35, where he said that 'there are *no* leaps in this history, there are *no* fractures, and there is *no* break in continuity' (emphasis mine).

²⁶ J. CORKERY, *Joseph Ratzinger's Theological Ideas. Wise Cautions and Legitimate Hopes* (Dublin: Dominican Publications, 2009), p. 131.

combine them with continuities in the idea of an organic, natural reform which does not abandon unchangeable principles but updates the changeable forms of expression of these principles. To its advantage, it is in line with the teaching of the Magisterium: with regard to the liturgy Pius XII in his *Mediator Dei*, Vatican II in *Sacrosanctum Concilium* and even the current *General Instruction of the Roman Missal*, also emphasize this unbroken unity in the history of liturgical development.²⁷ However, various theologians and liturgists still question Ratzinger's stance from different angles.

Authors such as Pierre-Marie Gy, John Baldovin, Nathan Mitchell or Rembert Weakland attempt to prove that Ratzinger's vision of history is still too smooth, too un-interrupted and that it fails to recognize the significance of certain changes which occurred in the past. They say that Ratzinger *over-emphasizes* continuities and *under-emphasizes* discontinuities in order to suit his theological preferences, and that history of the liturgy is much more complex and full of leaps and ruptures than Ratzinger would like it to be. They argue that Ratzinger's negative evaluation of the implementation of the post-Vatican II reform is influenced by this failure to recognize that, to use Baldovin's words, it 'had plenty of precedent' in history and was 'badly needed.'²⁸ Keith Pecklers states that 'Roman Rite evolved and changed over the centuries often for pastoral reasons, accommodating and adapting the cultural and practical needs of the Church'²⁹ and Nathan Mitchell claims that a great example of a radical liturgical reform in the Catholic Church was the

²⁷ PIUS XII, *Mediator Dei*, nos. 50-56, and especially 59: 'The Church is without question a living organism, and as an organism, in respect of the Sacred Liturgy also, she grows, matures, develops, adapts and accommodates herself to temporal needs and circumstances, provided only that the integrity of her doctrine be safeguarded.' The Pope goes on then in reprimanding those who 'introduce novel liturgical practices, or call for the revival of obsolete rites out of harmony with prevailing laws and rubrics' (no. 59) and criticizes liturgical antiquarism, stating that 'the more recent liturgical rites likewise deserve reverence and respect. They, too, owe their inspiration to the Holy Spirit, who assists the Church in every age even to the consummation of the world. They are equally the resources used by the majestic Spouse of Jesus Christ to promote and procure the sanctity of man' (no. 61). The Second Vatican Council, *Sacrosanctum Concilium*, no. 23 states: 'there must be no innovations unless the good of the Church genuinely and certainly requires them; and care must be taken that any new forms adopted should in some way grow organically from forms already existing.' See also *General Instruction of the Roman Missal* (Dublin: Irish Liturgical Publications, 2005), no. 397, where there is talk about 'apostolic and unbroken tradition' and a 'deep, organic, and harmonious' way of incorporating new elements into the liturgy in the course of history; see also no. 398. Nos. 6-9 are even entitled 'A Witness to Unbroken Tradition'.

²⁸ J.F. BALDOVIN, 'Sacrosanctum Concilium and the Reform of the Liturgy: Forty Five Years Later' in *Studia Liturgica* 39(2009), p. 145-157, at p. 151.

²⁹ K.F. PECKLERS, *The Genius of the Roman Rite. On the Reception and Implementation of the New Missal* (New York/London: Burns & Oates, 2009), p. 20.

post-Tridentine reforms which, according to him, were ‘far more unprecedented and untraditional than those which followed Vatican II.’³⁰

What can be said about this dispute? Certainly, there is no room for conducting a detailed analysis here, especially since the matter is far from settling among the scholars. In my own analysis,³¹ I come to the conclusion that Ratzinger’s critics failed to prove in their works that the Roman Catholic liturgy in the course of history was changing in a similar way to that after Vatican II: dramatically, radically, universally in the whole Church, in a short period of time, at a request of central authority. What they did prove was that in time the liturgy indeed *did* change, even significantly. However, Ratzinger and other proponents of ‘organic development’ never disputed that. John Baldovin’s assertion that the word ‘organic’ is a ‘code word for insignificant’³² is simply incorrect: ‘organic development’ does not mean that changes in liturgy did not happen or were only superficial, but it means that even those most momentous ones were introduced prudently, gradually, in a relatively long period of time, growing from forms already existing forms in substantial and visible continuity.

However, not all criticisms of Ratzinger’s stance are without merit. The argument which I find most interesting and constructive comes from the liturgist and former Archbishop of Milwaukee, Rembert Weakland, who asks: ‘What are the precise criteria by which one can judge which elements of the past must be retained and their growth fostered?’ He argues that ‘without such criteria, continuity becomes a vague and subjective process’ and that their lack will lead to ‘fostering only subjective pick-and-choose liturgies.’³³ Ratzinger seems to be aware of the problem and, basing himself on Alcuin Reid’s conclusions,³⁴ he lists his criteria: the main two are: (1) ‘openness to development and continuity with Tradition in a proper balance’ and (2) ‘awareness of an objective liturgical tradition with ensuring a substantial continuity.’ The two subsidiary ones are: (3) ‘the legitimacy of local traditions’ and (4) ‘the concern for pastoral effectiveness.’³⁵ Now, these principles for any liturgical reform are sound and cannot easily be disagreed with in their general thrust. However, they are still quite general and vague and more detailed, precise norms might be necessary

³⁰ N.D. MITCHELL, ‘The Amen Corner: Rereading Reform’, *Worship* 80(2006), p. 453–66, at p. 465.

³¹ M. BILINIEWICZ, *The Liturgical Vision of Pope Benedict XVI*, p. 292–4.

³² J. BALDOVIN, ‘Reflections on *Summorum Pontificum*’ in *Worship* 83(2009), p. 98–112, at p. 100.

³³ R.G. WEAKLAND, ‘The Liturgy as Battlefield. What Do “Restorationists” Want?’ in *Commonweal* 129(11 January 2002), available at <http://commonwealmagazine.org/liturgy-battlefield-0> (accessed on 20.05.2013).

³⁴ A. REID, *The Organic Development of the Liturgy*, p. 308–9.

³⁵ J. RATZINGER, Foreword to *The Organic Development of the Liturgy*, p. 10.

for determining which elements of the reformed rites exhibit a proper balance between Tradition and development and which do not; what belongs to ‘objective liturgical tradition’ and what is a disposable human element determined by changing historical circumstances; which local traditions are to be retained and which pruned away; finally, how to determine what will be pastorally effective and what will not, and who decides about all these things (the pope, who, as Ratzinger reminds us, is not an absolute monarch in the area of the liturgy? A Council, which can only issue general directives and does not get involved in detailed discussions about particular matters? Liturgical experts, about whose overgrown authority in the post-Vatican II era Ratzinger complained so much?)³⁶

In my recently published study about Pope Benedict’s liturgical vision I make an attempt to provide such sub-criteria for ‘organic development’ in the form of ‘leading questions’ which could serve as a help to define whether a given liturgical development is organic or not. These questions are:

- Is a given, particular development a logical consequence of the practice hitherto and can it be homogeneously arrived at from the previous form, or does it introduce regression and ‘turning back’? Liturgical regress, or self-contradiction, takes place when an ancient practice is being re-introduced in the contemporary liturgy without sufficient recognition of the validity and legitimacy of the post-ancient developments.

- Does a given liturgical development shine more light on the particular liturgical and theological reality at stake and make it clearer and more obvious, or does it obscure it and contribute to confusion regarding it?

- Does a given liturgical development bring reconciliation in the Church through assimilating elements of different perspectives, or does it bring (or deepen) divisions and disagreements?³⁷ Is it accepted without major difficulties, or does it introduce a long-term disunity?

- Does a given liturgical development contribute to the genuine good of the Church and of the liturgy, i.e. better glorification of God and sanctification of men and women?³⁸ Does it make our liturgy more uplifting and transcendent and lead us to greater holiness?

- Finally, since no established law should change unless there is a ‘very great and very evident benefit conferred by the new enactment’ or there is an ‘extreme urgency of the case, due to the fact that either the existing law

³⁶ Ratzinger seems to be aware of these problems, especially with regard to ‘pastoral effectiveness’, see his Foreword to *The Organic Development of the Liturgy*, p. 12.

³⁷ Cf. J.H. Newman’s ‘Third Note’ regarding a genuine development of doctrine: ‘Power of Assimilation’ in J.H. NEWMAN, *An Essay on the Development of Christian Doctrine* (London: Longmans, Green and Co., 1909), p. 185–9.

³⁸ *Sacrosanctum Concilium*, no. 23.

is clearly unjust, or its observance extremely harmful³⁹, the question must be asked: is introducing a given liturgical innovation genuinely and certainly necessary?⁴⁰

Apart from these, there might exist also other criteria which Ratzinger does *not* name and which for other scholars can be at least as important as the ones listed above. Those scholars would, perhaps, emphasize not so much the importance of liturgical development being *organic* (as this notion is not unproblematic for them), but rather the importance of development being *genuine, legitimate*. The leading questions here could be:

– Does a given liturgical development stimulate active participation (spiritual and physical) of all the faithful, or does it contribute to their internal passiveness and indifference?

– Does it make the liturgy more intelligible and accessible, according to the Second Vatican Council's wishes?⁴¹ Is the liturgy as a result to it more coherent?

– Does it stimulate the communal character of the liturgy, or does it promote individualism?

– Does it help to understand the importance of the liturgy as the source and summit of the Christian life and to see it in the right proportion in the context of other areas of the life of the Church?

Criteria such as these (which are only a proposal, subject to further reflection) should be used in assessing not only the liturgical reform following Vatican II but also Benedict XVI's 'reform of the reform'.

The final question of this reflection remains: what importance, if any, does Ratzinger's vision of liturgical development have today, after the conclusion of

³⁹ THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 97, a. 2. Although Aquinas does not speak here in a liturgical context, his insights can be applied to liturgical regulations which, at least to some extent, are subject to human intervention. Regarding the problems caused by implementing dramatic, 'un-organic' liturgical reforms see also J. HITCHCOCK, 'Continuity and disruption in the liturgy: a cultural approach' in *Benedict XVI and the Sacred Liturgy*, p. 88–97, especially p. 91–2. Also J.H. Newman warned about the dangers of introducing changes into the liturgy, even with regard to those elements which are not divinely instituted: 'Granting that the forms are not immediately from God, still long use has made them divine *to us*; for the spirit of religion has so penetrated and quickened them, that to destroy them is, in respect to the multitude of men, to unsettle and dislodge the religious principle itself. In most minds usage has so identified them with the notion of religion, that the one cannot be extirpated without the other. Their faith will not bear transplanting (...). Rites which the Church has appointed, (...) being long used, cannot be disused without harm to our souls.' See J.H. NEWMAN, 'Ceremonies of the Church (The Feast of the Circumcision of Our Lord)', in his *Parochial and Plain Sermons* (San Francisco: Ignatius Press, 1997), p. 274–5.

⁴⁰ Cf. *Sancrosanctum Concilium*, no. 23.

⁴¹ Cf. *ibid.*, nos. 21 and 34.

his pontificate? Is the 'reform of the reform' all over with the unfolding pontificate of Pope Francis?

It needs to be said that the first days, even hours of the Bergoglio pontificate, seemed to suggest precisely that. Francis' 'ascetic' appearance at the balcony with absolutely minimal papal decorum and splendour and his active refusal to wear some elements of the papal dress, the memory of the style of some of his Episcopal Masses in Buenos Aires, re-introducing the altar-table to the Sistine Chapel the next day after his election for his first papal Mass with the cardinals, giving up the medieval vestments, papal throne, ancient mitres etc. and general return to 'noble simplicity' in the setting for papal Masses, breaking the current liturgical laws by washing the feet of a young Muslim girl on Holy Thursday: these and other events caused many of those who supported Benedict's liturgical agenda to sigh with dismay: 'it's all over, we're back to square one.' However, as Francis' pontificate develops, it seems that certain elements of Benedict's 'reforms' are retained: the Eucharistic Prayer at papal Masses is still being said in Latin, Communion is still distributed kneeling and on the tongue, the altar cross remains where it was, which is the centre of the altar as the point of reference for the celebrant and the faithful. So, perhaps not all is lost!

Pope Francis certainly has his own style and this style is different to that of Benedict. He also has his own concerns and priorities which are also different to that of Benedict. Restoration of the sacred liturgy, in the spirit of continuity with the pre-conciliar Church, is certainly not one of them. And perhaps it is good for the Church to have shorter pontificates with popes who have different styles and concerns: perhaps as a result, more things will be accomplished? It is a legitimate hope that Francis will carry out tasks which Benedict was certainly not able to carry out. And, consistently, Francis' successor might complete what Francis himself could not complete (continuation of liturgical renewal, for example!).

While, as said, it is quite unrealistic to expect Pope Francis to continue Pope Benedict's reforms, it is reasonable to expect that he will not undo them any further and that he will, at least, leave freedom for those who want to continue them. Also, what needs to be remembered, by those who lament Benedict's departure, is what Benedict himself used to say about the 'new liturgical movement' which he supported and promoted. He compared it to the original Liturgical Movement from the beginning of the twentieth century and stated that in as much as the original Liturgical Movement 'was something that grew slowly, and that then very quickly became a flood',⁴² the New Liturgical Movement will also slowly emerge from 'exemplary centers where the liturgy really is celebrated in the right way, where people can experience what liturgy truly is.'⁴³ And that in as much

⁴² J. RATZINGER, *God and the World*, p. 416.

⁴³ Cf. *ibid.*, p. 416.

as the first Liturgical Movement was not something that was pastorally planned from above, but emerged from within the community of the Church, ‘from below’, the New Liturgical Movement also cannot be unnaturally imposed on the People of God, but must be the effect of the inner dynamism of the faith.⁴⁴

Benedict, with his pontificate, laid strong foundations for the development of this New Liturgical Movement. While one can wonder whether Benedict’s reluctance to introduce major changes in the Church (both in the liturgy and in general) will not cast some shadow on his pontificate, it is certain that, at least when it comes to the liturgy, the first step towards the necessary renewal was taken. It will be up to the Church, i.e. all of us, what we will do with his heritage.

Key Words: Joseph Ratzinger/Benedict XVI, liturgy, liturgical development, liturgical reform, theology of liturgy, history of liturgy, „reform of the reform”, organic growth, Second Vatican Council, „new liturgical movement”, pope Francis

Wewnętrzny dynamizm kultu Bożego. Joseph Ratzinger o rozwoju liturgii

Streszczenie

Artykuł omawia ideę rozwoju liturgii w teologii Józefa Ratzingera w kontekście działań podejmowanych podczas jego ośmioletniego pontyfikatu wraz z uwzględnieniem innych opinii teologicznych. W pierwszej części artykułu przedstawiony zostaje kontekst teologiczny dla ratzingerowskiej idei rozwoju liturgii poprzez zarys pewnych głównych idei obecnych w jego teologii liturgii. Następnie omówiona jest kwestia faktu istnienia oraz sposobu rozwoju liturgii. W kolejnym punkcie dokonana jest analiza pontyfikatu Benedykta XVI z punktu widzenia jego rozumienia rozwoju chrześcijańskiego kultu. Artykuł kończy się próbą oceny wizji Ratzingera/Benedykta i jego wartości dla współczesnego Kościoła w świetle opinii innych teologów oraz w świetle liturgicznych działań jego następcy na Stolicy Piotrowej.

Słowa kluczowe: Józef Ratzinger/Benedykt XVI, liturgia, rozwój liturgii, reforma liturgiczna, teologia liturgii, historia liturgii, „reforma reformy”, ograniczony rozwój, Sobór Watykański II, „nowy ruch liturgiczny”, papież Franciszek

⁴⁴ *Ibid.*, p. 416.

Ks. BOGDAN FERDEK*

MISTERIUM NIEPOKALANEGO POCZĘCIA W MARIOLOGII BŁ. JOHNA H. NEWMANA

W rozważaniu przed modlitwą „Anioł Pański” na zakończenie mszy św. beatyfikacyjnej papież Benedykt XVI zacytował słowa nowego błogosławionego Johna H. Newmana: „Któż może opisać świętość i doskonałość Tej, która została wybrana na Matkę Chrystusa?”¹ Podejmując to pytanie, można odpowiedzieć, że tylko sam Bóg mógłby opisać świętość i doskonałość Matki Pana, bo On uczynił Ją świętą i doskonałą. Natomiast nowy Błogosławiony wniósł znaczący wkład w teologiczne uzasadnienie dogmatu o niepokalanym poczęciu, na którym opiera się świętość i doskonałość Matki Pana. A zatem, jakie teologiczne argumenty podawał Newman na rzecz tego dogmatu? Dogmat o niepokalanym poczęciu został ogłoszony przez papieża bł. Piusa IX 8 grudnia 1854 roku bullą *Ineffabilis Deus*. Było to już po konwersji Newmana do Kościoła katolickiego, która dokonała się 9 października 1845 roku, a więc 9 lat przed ogłoszeniem dogmatu. Należąc przez 44 lata do Kościoła anglikańskiego i będąc jego duchownym i teologiem, Newman znał doskonale zarzuty kierowane przeciwko wtedy jeszcze teologicznej opinii o niepokalanym poczęciu Najświętszej Maryi Panny. Główne argumenty przeciwko tej opinii sprowadzały się do braku biblijnych podstaw i do bałwochwalstwa polegającego na tym, że niepokalanie poczęta Maryja nie potrzebuje Jezusa Chrystusa jako Odkupiciela. Tym zarzutem Newman przeciwstawia argumenty z Biblii, Ojców Kościoła i rozwoju doktryny chrześcijańskiej przemawiające za niepokalanym poczęciem. Porównanie tych argumentów z dawnymi i nowymi uzasadnieniami niepokalanego poczęcia ukazuje ich aktualność, oryginalność i ekumeniczny wymiar. Są one również otwarte na

* Ks. prof. Bogdan Ferdek – Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu.

¹ BENEDYKT XVI, *Nabożeństwo kard. Newmana do Maryi*, „L'Osservatore Romano” 11(327) 2010, s. 42.

pneumahagijną reinterpretację niepokalanego poczęcia, dzięki której można ukazać pozytywną stronę dogmatu: Matka Pana jest cała święta od pierwszego momentu swojej egzystencji.

1. Argumenty za dogmatem

1.1. Argument biblijny

Newman porównuje Księgę Rodzaju z Apokalipsą. W pierwszej i ostatniej księdze Pisma Świętego ukazują się te same postacie: mężczyzna, kobieta i wąż.

Takie spotkanie mężczyzny, kobiety i węża występuje w Piśmie Świętym od jego początku, a pojawia się przy końcu. Ponadto, we fragmencie Apokalipsy dowiadujemy się po raz pierwszy, że wąż w raju był złym duchem [...]. Jeśli smok u św. Jana jest tym samym, co wąż Mojżesza, a Dziecię jest „potomstwem Kobiety”, dlaczego przeto sama Kobieta nie jest tą, której potomek przedstawiony jest jako Dzieciątko? I jeśli ta pierwsza kobieta nie ma charakteru alegorycznego, dlaczego druga miałaby go mieć? Jeśli pierwsza kobieta jest Ewą, dlaczego druga nie miałaby być Maryją?²

Utożsamienie apokaliptycznej Kobiety z Maryją nie jest personifikacją, która przypisuje przedmiotom, zjawiskom przyrody, pojęciom abstrakcyjnym cechy właściwe tylko ludziom, np. „Ksenofon umieszcza Herkulesa między cnotą i wadą przedstawianymi jako kobiety”³. Jednak: „Pismo Święte odnosi się raczej tylko do typów niż do personifikacji. Izrael reprezentuje wybrany naród, Dawid Chrystusa, Jeruzalem – niebios”. Również Jezus stosuje typologię:

Jego prorocstwo o dniu ostatecznym połączone jest z upadkiem Jerozolimy. Nawet Jego przypowieści nie są zwyczajnie idealnymi przypowieściami, lecz uwzględniają relacje zdarzeń, które miały lub mogły mieć miejsce i z którymi zostało związane znaczenie duchowe [...]. Przechodząc więc znowu do apokaliptycznej wizji, pytam: Jeśli Kobieta musi być jakąś realną osobą, kim mogłaby być Ta, którą widział Apostoł, jak nie tą samą Wielką Matką, do której odnosi się rozdział w Księdze Przysłów. Należy zauważyć ponadto, że w tym fragmencie na podstawie zawartych w nim aluzji dotyczących historii upadku, można powiedzieć, że posiada Ona cechy drugiej Ewy. Powiem więcej, czasami pyta się, dlaczego pisarze święci nie wspominają o wielkości Najświętszej Maryi Panny? Odpowiadam: Ona żyła czy też mogła żyć w okre-

² J.H. NEWMAN, *List do wielbnego Edwarda Bouverie Puseya*, w: W. Życiński, *Johna H. Newmana teoria rozwoju doktryny mariologicznej*, Lublin 2010, s. 222.

³ Tamże.

się, kiedy pisali Apostołowie i Ewangeliści. Tylko jedna z ksiąg Pisma Świętego została z pewnością napisana po Jej śmierci. I ta właśnie księga (jeśli można tak powiedzieć) kanonizowała Ją⁴.

Dwunasty rozdział tej Księgi ukazuje, że Smok, czyli „Wąż starodawny, który się zwie diabeł i szatan” (Ap 12,9), nie zaszkodził mężczyźnie i kobiecie, tak jak zaszkodził na początku Adamowi i Ewie. Kobieta i jej Dziecię są poza wpływem Smoka-Węża – diabła i szatana, pomimo walki, którą im wypowiedział. Nie zostali przez niego nawet dotknięci, czyli są niepokalani, a więc pozbawieni plam, oraz będący bez grzechu i winy. Tym Dzieckiem i tą Kobieta jest niepokalanie poczęty za sprawą Ducha Świętego Jezus i dzięki Jego uprzedzającej łasce odkupienia – niepokalanie poczęta Jego Matka. Są oni przeciwieństwem Adama i Ewy, których wąż starodawny – diabeł i szatan, pokalał, czyli zhańbił, zbezczeszczył, skompromitował, zbrudził, zanieczyścił, uczynił im coś hańbiącego. Dokonane przez Newmana zestawienie pierwszej i ostatniej księgi Pisma Świętego rzuca światło na niepokalane poczęcie Maryi. Potomkowie pokalanego przez węża starodawnego Adama i Ewy: Jezus będący według rodowodu z Ewangelii według św. Łukasza potomkiem Adama (Łk 3,23-38) oraz Jego Matka, są niepokalani przez starodawnego węża, a zatem spełnia się protoewangelia mówiąca o zwycięstwie potomstwa Adama i Ewy nad wężem.

1.2. Argument patrystyczny

W pismach Ojców Kościoła Matka Pana nazywana jest „drugą Ewą”. Ojcowie Kościoła stosują bowiem zasadę, którą Newman opisuje następująco: „Po określeniu pozycji i roli Ewy w naszym upadku, jesteśmy w stanie określić pozycję i rolę Maryi w naszym odnowieniu”⁵. Najstarsi teologowie: Justyn, Ireneusz i Tertulian, głoszą, że:

Kiedy Ewa utraciła przywileje przez grzech, Maryja uzyskała je przez owoce łaski. Kiedy Ewa była nieposłuszna i niewierna, Maryja była posłuszna i wierząca. Ewa była przyczyną zniszczenia wszystkiego, Maryja przyczyną zbawienia dla wszystkich. Ewa uczyniła miejsce dla upadku Adama, Maryja dla naprawienia tego przez Chrystusa. Skoro przeto ten wolny dar nie był podobny do obrazu, lecz znacznie większy od niej, wynika stąd, że podczas gdy Ewa współdziałała w osiągnięciu wszelkiego zła, Maryja współdziałała w osiągnięciu dużo większego dobra. A poza tym rozwijany jest argument, który przypomina czytelnikowi przeciwstawne zdania św. Pawła rozwijające analogię między dziełem Adama a dziełem Chrystusa⁶.

⁴ J.H. NEWMAN, *List do wielbnego Edwarda Bouverie Puseya*, dz. cyt., s. 223.

⁵ Tamże, s. 203.

⁶ Tamże, s. 206.

Teologowie, na których powołuje się Newman, urodzili się: około 100 roku – Justyn, pomiędzy 140 a 160 rokiem – Ireneusz, oraz około 150 roku – Tertulian. Nauczali oni w Palestynie, Afryce i Rzymie, czyli w całym ówczesnym Kościele, o Maryi jako Nowej Ewie. Według Newmana:

Pisarze ostatecznie są bowiem tylko świadkami faktów i wierzeń [...] Ponadto wykazywana przez nich współbieżność doktryny, jak też jej autentyczna zupełność wykazuje, że to nie oni ją zapoczątkowali. Powstaje więc pytanie, kto to zrobił? [...] Czy możemy odnieść wspólne źródło tych lokalnych tradycji do daty późniejszej niż do czasów Apostolskich, przyjmując śmierć św. Jana w okresie 30 do 40 lat odległym od nawrócenia św. Justyna albo narodzin Tertuliana?⁷

Zwłaszcza przez Ireneusza, który był uczniem Polikarpa, biskupa Smyrny, do której adresowany jest jeden z siedmiu listów Apokalipsy (Ap 2,8-11), nazwanie Matki Pana drugą Ewą dosięga autora Apokalipsy, która podpowiada porównanie Matki Pana z Ewą (Ap 12). Z ukazanych przez najstarszych teologów przeciwieństw pomiędzy Matką Pana a Ewą wyciąga Newman następujący wniosek:

Jak uczą Ojcowie, Maryja piastuje taką pozycję w naszym odkupieniu, jaką Ewa piastowała w upadku [...] posiadała niebieski dar nadnaturalny i ponadnaturalny, stanowiący dodatek do jej natury. Otrzymała ją przez Adama, jako że Adam przed nią również otrzymał ten sam dar w czasie początkowego stworzenia [...]. I jeśli Ewa miała ten ponadnaturalny, wewnętrzny dar przyznany od chwili jej osobowego zaistnienia, czyż można zakładać, że Maryja była owego daru pozbawiona od chwili Jej poczęcia? [...] Twierdzę, że merytorycznie jest w tym doktryna o niepokalanym poczęciu [...]. Doktryna ta wydaje mi się być zawarta w nauce Ojców o tym, że Maryja jest drugą Ewą [...]. Załóżmy, że Ewa oparła się próbie i nie utraciła łaski. I załóżmy, że miała ona dzieci, które od pierwszego momentu swego istnienia, poprzez Bożą szczodrość, otrzymałyby te same przywileje, które były udziałem Ewy. Tak jak ona po stworzeniu z boku Adama miała przybrane łaski, podobnie i te dzieci otrzymałyby z kolei to, co można nazwać niepokalanym poczęciem. Byłyby poczęte w stanie łaski, podczas gdy faktycznie były poczęte w stanie grzechu. Cóż jest trudnego w tej doktrynie? [...] Maryja może być nazwana córką Ewy sprzed upadku, [...] św. Jan Chrzciciel posiadał łaskę daną mu trzy miesiące przed jego narodzeniem, w tym momencie gdy Najświętsza Maryja Panna nawiedziła jego matkę [...] przypadek Najświętszej Maryi Panny jest inny, bo łaska dotarła do Niej nie trzy miesiące przed narodzeniem, lecz od pierwszego momentu Jej istnienia, tak jak to było w przypadku Ewy⁸.

⁷ J.H. NEWMAN, *List do wielbnego Edwarda Bouverie Puseya*, dz. cyt., s. 207.

⁸ Tamże, s. 213–214.

Newman wyprowadza więc niepokalane poczęcie z nauczania starożytnych teologów o Maryi jako drugiej Ewie. Jest ono bezpośrednią konsekwencją tego nauczania. Ta starożytna doktryna dochodzi do głosu w IV prefacji o NMP: „To, co Ewa straciła przez niewierność, Maryja odzyskała przez wiarę”. To, co Ewa straciła, a Maryja odzyskała, jest niepokalanym poczęciem. W stosunku do Matki Pana oznacza ono, iż jest Ona od samego początku w stanie Ewy sprzed upadku.

1.3. Argument z rozwoju doktryny

Według Newmana „w tematach podjętych przez Pismo Świąte tkwią zagadnienia, których wszakże Pismo Świąte nie rozwiązuje”⁹. Przykładowo: „Kiedy mówi się [...], że «Słowo stało się ciałem» (J 1, 14), to w związku z tym twierdzeniem otwierają się przed nami trzy wielkie zagadnienia. Co oznacza «Słowo», co «ciało», a co «stało się»? Odpowiedzi na te pytania pociągają za sobą proces badawczy i stają się rozwojem”¹⁰. Kryterium tego rozwoju doktrynalnego jest wzrost organiczny. Istotę tego rozwoju wyjaśniał już św. Bazyli Wielki odwołując się do osobistego doświadczenia.

Pojęcie Boga, jakie od dzieciństwa przejąłem od świątobliwej mej matki i babki Makryny, zachowałem bez zmian i zabiegałem o jego pogłębienie. Nie przechodziłem bowiem od jednych poglądów do innych, kiedyś już posiadałem pełne rozeznanie rozumowe, ale doskonaliłem tylko przekazane mi przez nie zasady wiary. Podobnie bowiem jak żywa istota, rozrastając się z małej, staje się z czasem większą, a przecież jest nadal tą samą, nie zmieniając się co do gatunku, i w miarę rozrastania się swego osiąga pełnię swego rozwoju, tak samo, jak sądzę, i u mnie jedna i ta sama nauka wiary rozrastała się dzięki czynionym postępom, tak że i obecna nie zajęła miejsca poprzedniej¹¹.

Natomiast Wincenty z Lerynu odróżniał postęp od zmian. „Istota postępu na tym polega, że rzecz jakaś rozrasta się w sobie; istota zaś zmiany na tym, że rzecz jakaś przechodzi w zupełnie inną”¹². Ten postęp, czyli rozwój doktryny, tłumaczy Newman na przykładzie tytułu *Theotokos*, który wprost nie występuje w Piśmie Świątym, choć podpowiada go tytuł: Matka Pana (Łk 1,43). Ten tytuł można uznać za punkt wyjścia rozwoju doktryny o *Theotokos (Deipara)*. „Tytuł *Theotokos* zaczyna występować u pisarzy kościelnych w okresie nie późniejszym niż ten, z którego pochodzą teksty o drugiej Ewie”¹³. Tytuł ten wyraża

⁹ J.H. NEWMAN, *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa (b.r.w.), s. 73.

¹⁰ Tamże, s. 72.

¹¹ Św. BAZYLI WIELKI, *Listy*, Warszawa 1972, s. 253.

¹² Św. WINCENTY Z LERYNU, *Pamiętnik. Commonitorium*, Poznań 2002, s. 43–44.

¹³ J.H. NEWMAN, *List do wielbnego Edwarda Bouverie Puseya*, dz. cyt., s. 225.

prawdę wiary, że Bóg jest Synem Maryi, tak jak każdy człowiek jest synem swojej matki. „Tytuł *Theotokos* jest [...] bardzo śmiały. Kobieta jest Matką Boga [...]. Bóg zjednoczył się do tego stopnia, tak radykalnie z człowiekiem, Jezusem, że ten człowiek, Jezus, jest Bogiem [...]. Nie przyszedł na świat tylko człowiek, który miał coś wspólnego z Bogiem, ale w Nim narodził się Bóg na ziemi”¹⁴. I właśnie „W celu oddania czci Chrystusowi, w celu obronienia prawdziwej doktryny Wcielenia, w celu zabezpieczenia prawidłowej wiary w Człowieczeństwo wiecznego Syna – Sobór Efeski ogłosił, iż Najświętsza Dziewica jest Matką Boga”¹⁵. Tytuł ten zachowała reformacja. „Nie można nic większego powiedzieć o Maryi, jak tylko ogłosić, że jest «matką Boga». Ona jest właśnie dzięki temu narzędziem Ducha Świętego [...]. Luter każe Maryi mówić: «Jestem warsztatem, w którym on pracuje, ale ja nic nie mogę dodać do dzieła; oto dlatego nikt nie powinien czcić lub wychwalać we Mnie Matki Boga, lecz wychwalać we Mnie Boga i Jego dzieło»”¹⁶. Według Newmana niepokalane poczęcie wynika z tytułu *Theotokos*. „Jest to godny podziwu tytuł, który zarówno ilustruje, jak i łączy dwie prerogatywy Maryi [...], Jej świętość i wielkość [...]. Jaka godność może być zbyt wielka do przypisania Tej, która jest złączona tak ściśle i tak blisko z Odwiecznym Słowem jak matka z synem? [...] Czy jest to więc zadziwiające, że była Ona niepokalana w swym poczęciu”¹⁷. Niepokalane poczęcie byłoby zatem kresem rozwoju biblijnego tytułu: Matka Pana. Tytuł ten rozrósł się jak roślina z ziarna, ale zachował niezmienność swojej istoty.

2. Porównanie z argumentacją bł. Piusa IX i Josepha Ratzingera

Papież Pius IX uzasadnia niepokalane poczęcie, komentując przy pomocy Ojców Kościoła protoewangelię: „Wprowadzam nieprzyjaźń między ciebie a niewiastę, pomiędzy potomstwo twoje a potomstwo jej” (Rdz 3,15). Ojcowie Kościoła przekonują, że protoewangelia ukazuje Jezusa-Odkupiciela i Jego Matkę oraz ich wspólną nieprzyjaźń wobec szatana.

Dlatego tak jak Chrystus, pośrednik między Bogiem a ludźmi, przyjąwszy ludzką naturę, zmazując obciążający nas dłużny zapis jako zwycięzca przybił go do krzyża, tak samo Najświętsza Dziewica, związana z Nim ścisłym i nierozzerwalnym węzłem, wraz z Nim i przez Niego realizując odwieczną nieprzyjaźń wobec jadowitego węża i odnosząc nad nim pełne zwycięstwo, starła jego głowę niepokalaną stopą (Pius IX, *Ineffabilis Deus* II, 1).

¹⁴ BENEDYKT XVI, *Upadek bogów i wiara ludzi prostych*, „L'Osservatore Romano” 11(327) 2010, s. 20.

¹⁵ J.H. NEWMAN, *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 147.

¹⁶ GRUPA Z DOMBES, *Maryja w Bożym planie i w komunii świętych* I, III, s. 56.

¹⁷ J.H. NEWMAN, *List do wielbnego Edwarda Bouverie Puseya*, dz. cyt., s. 224.

Pius IX widzi wypełnienie protoewangelii w krzyżu, na którym szatan został pokonany, o czym świadczą słowa Jezusa do Iotry: „Dziś ze Mną będziesz w raju” (Łk 23,43). Przez drzewo raj został zamknięty, a przez drzewo krzyża został otwarty, co wyraża prefacja o Krzyżu świętym: „szatan, który na drzewie zwyciężył, na drzewie również został pokonany”. Argumentację tę można wzmocnić, odwołując się do Ewangelii według św. Jana, która mówi o stojącej pod krzyżem kobiecie. W jej obecności dokonała się klęska szatana, tak jak w obecności innej kobiety odniósł on zwycięstwo. Tak jak na początku historii zbawienia są mężczyzna i kobieta pokonani przez szatana, tak w kulminacyjnym jej momencie potomek niewiasty, drugi Adam, syn drugiej Ewy, pokonuje szatana.

Według Ratzingera w Liście do Efezjan znajduje się terminologia niepokalanego poczęcia, choć jest ona odniesiona do Kościoła.

List do Efezjan opisuje nowego Izraela, oblubienicę za pomocą tytułów: „święty”, „bez skazy”, „chwalebny”, „niemający skazy czy zmarszczki, czy czegoś podobnego” (5,27). W teologii Ojców ten obraz *Ecclesiae Immaculatae* został rozwinięty w pięknych tekstach hymnicznych. Oznacza to, że w Piśmie Świętym, a jeszcze bardziej u Ojców, znajdujemy nauczanie o niepokalanym poczęciu, z tym że jako nauczanie o *Ecclesia Immaculata*. Nauczanie o niepokalanym poczęciu, jak i cała późniejsza mariologia, jest tu antycypowane jako eklezjologia. Obraz Kościoła jako dziewicy-matki został drugorzędnie odniesiony do Maryi, a nie na odwrót [...] Maryja jest ukazana jako początek i osobowa konkretyzacja Kościoła [...] w Nowym Testamencie istnieje nauczanie o niepokalanym poczęciu; wszystkie te stwierdzenia maryjne nie są nowe jako takie, ale tylko nowe jest ich uosobienie w Maryi¹⁸.

Argumentacja Ratzingera koncentruje się na aktualnym etapie historii zbawienia, której bohaterami są również mężczyzna – Chrystus, kobieta – Oblubienica Chrystusa, czyli Kościół oraz szatan, który walczy z Oblubienicą Chrystusa. Oblubienica ta ma jednak gwarancję Oblubieńca, że bramy piekielne jej nie przemogą (Mt 16,18) i dlatego już jest ona święta, bez skazy, chwalebna, niemająca skazy czy zmarszczki, czy czegoś podobnego, czyli jest niepokalana – *Ecclesia Immaculata*, jak to konkretyzuje się w drugiej Ewie. Pomimo słabości jej członków „bramy piekielne” nie mogą „przemóc” jej świętości i dlatego symbole wiary nazywają ją „świętą”.

Argumentacja Ratzingera podobnie jak argumentacja bł. Piusa IX stanowi cenne uzupełnienie argumentacji Newmana na rzecz niepokalanego poczęcia Maryi. Uwzględniając wszystkie argumenty można niepokalane poczęcie Maryi rozpatrywać w kontekście historii zbawienia. Głównymi

¹⁸ J. RATZINGER, *Wzniosła Córa Syjonu*, Poznań 2002, s. 45.

bohaterami tej historii są: mężczyzna, kobieta i „wąż starodawny, który się zwie *diabeł* i *szatan*” (Ap 12,9). Na początku historii zbawienia są Adam i Ewa, którzy z dzieła stworzenia wyszli jako niepokalani – bez grzechu. Przez zwycięstwo szatana na rajskim drzewie utracili jednak swój pierwotny stan. W kulminacyjnym momencie historii zbawienia występuje ten sam zespół bohaterów: mężczyzna, kobieta i „wąż starodawny, który się zwie *diabeł* i *szatan*”. Ten zespół zmienia się jednak personalnie w przypadku mężczyzny i kobiety. Miejsce Adama i Ewy zajmują drugi Adam i druga Ewa. Skoro stają na miejscu Adama i Ewy, to powinni być w tym samym co oni stanie, czyli powinni być niepokalani, tak jak Adam i Ewa przed swoim upadkiem. „Wąż starodawny, który się zwie *diabeł* i *szatan*” próbuje odnieść nad nimi zwycięstwo: „I stanął smok przed mającą rodzić Niewiastą, ażeby skoro porodzi, pożreć jej dziecię” (Ap 12,4). Ten zamysł szatana jednak się nie powiódł, bo: „zostało porwane jej Dziecię do Boga [...]. A niewiasta zbiegła na pustynię” (Ap 12,5-6). „Wąż starodawny, który się zwie *diabeł* i *szatan*” nie zaszkodził więc ani mężczyźnie, ani kobiecie, czyli drugiemu Adamowi i drugiej Ewie, tak jak zaszkodził pierwszemu Adamowi i pierwszej Ewie. O ile ci pierwsi utracili stan niepokalania, o tyle ci drudzy go zachowali. Smok jednak nie zrezygnował z walki. „I rozgniewał się smok na Niewiastę i odszedł rozpoczynając walkę z resztą jej potomstwa” (Ap 12,17). Etapem tej walki jest aktualny okres historii zbawienia. Jego bohaterami są również mężczyzna, kobieta i „wąż starodawny, który się zwie *diabeł* i *szatan*”. Ten zespół bohaterów zmienia się jednak personalnie. Pozycję pierwszej, ale i drugiej Ewy zajmuje inna kobieta – Oblubienica Chrystusa, czyli *Ecclesia*. Ona jest w stanie przechodzenia z sytuacji Ewy po upadku, czyli pokalania grzechem, do sytuacji drugiej Ewy, czyli stanu niepokalania. W niepokalanie poczętej drugiej Ewie *Ecclesia* już osiągnęła stan, do którego zmierza – *Ecclesia Immaculata*.

Newman ujmuje więc historię zbawienia, paralelnie zestawiając nie tylko za św. Pawłem Adama i Chrystusa, ale także Ewę i Maryję, idąc w tym względzie za Ojcami Kościoła. Jednak z paralelizmu Adam i Ewa oraz Chrystus i Maryja nie wyprowadza Newman wniosku o tym, że Maryja jest współodkupicielką. Wręcz przeciwnie, twierdzi, że: „Maryja nie mogła podobnie jak prarodzice, wysłużyć przywrócenia tej łaski. Łaska była Jej przywrócona przez wolną szczodroblivość Bożą od pierwszego momentu Jej istnienia, przez co faktycznie nigdy nie podlegała Ona przekleństwu pierwotnemu, które przejawiało się w utracie łaski”¹⁹.

¹⁹ Zob. W. ŻYCIŃSKI, *Johna H. Newmana teoria rozwoju doktryny mariologicznej*, dz. cyt., s. 88.

3. Aspekt ekumeniczny

3.1. W czasach Newmana

Newman zwracał uwagę na to, że w świetle protestanckiej teologii grzechu pierworodnego i łaski niepokalane poczęcie jest niemożliwe. Według teologii Marcina Lutra:

Stworzony przez Boga i wyposażony w sprawiedliwość pierwotną człowiek na skutek upadku w grzech wszystko utracił – podobieństwo Boże (*similitudo Dei*) i obraz Boży (*imago Dei*) – oraz znalazł się w stanie głębokiego zepsucia. Wynika z tego, że utracił również wolną wolę, a więc możliwość uczynienia czegoś dla swojego zbawienia [...]. Przez upadek w grzech człowiek znajduje się w mocy szatana, przeto jego wola nie jest wolna, lecz zniewolona (*servum arbitrium*). Sam człowiek czynić może tylko zło, jest grzesznikiem i dlatego grzeszy. Jak drzewo złe rodzi wyłącznie złe owoce, tak człowiek rodzić może tylko nieszlachetne owoce (por. Mt 7,17). W kontekście nauki o głębokim zepsuciu natury człowieka przez grzech pierworodny wyrażonej zarysowuje się nauka o usprawiedliwieniu z łaski przez wiarę²⁰.

Bezwolny człowiek nie potrafi nic uczynić w sprawie swojego zbawienia [...]. Lecz Bóg w Chrystusie okazuje człowiekowi łaskę [...]. Bóg z łaski usprawiedliwia grzesznika [...]. Sprawiedliwość zostaje więc człowiekowi przypisana. niesprawiedliwy człowiek zostaje z łaski uznany przez Boga za usprawiedliwionego i jest mu darowana sprawiedliwość Chrystusa [...]. Usprawiedliwienie nie dzieje się poza człowiekiem [...], lecz obejmuje go tak, że gdy przed usprawiedliwieniem niewolną wolę ujeżdżał szatan, to po usprawiedliwieniu kierownictwo nad wolą człowieka sprawuje sam Chrystus²¹.

Z kolei według teologii katolickiej: „każdy człowiek w Adamie jest: *spoliatus supernaturalibus, vulneratus in naturalibus* = obdarty z dóbr nadprzyrodzonych, a zraniony w dobrach naturalnych. Przypowieścią, która się nadaje do zobrazowania powyższego aforyzmu, jest przypowieść o miłosiernym Samarytaninie²². Do ran duchowych zaliczane są: rana umysłu, rana woli i rana uczuć. „«Rana» woli powoduje, że człowiek nie ma na tyle sił moralnych, aby móc zachować przez dłuższy okres całość prawa moralnego²³. Gdy zaś chodzi o łaskę, to: „W akcie usprawiedliwienia mieści się najpierw dzia-

²⁰ M. UGLORZ, *Marcin Luter Ojciec Reformacji*, Bielsko-Biała 1995, s. 139.

²¹ Tamże, s. 141

²² W. GRANAT, *Bóg Stwórca*, w: *Dogmatyka katolicka*, t. II, Lublin 1961, s. 385.

²³ Tamże, s. 386.

łanie Boga (*iustificatio sensu activo*) i jego skutek (*iustificatio sensu passivo*), a w nim znajdzie się element negatywny, tj. odpuszczenie grzechów i pozytywny, polegający na wewnętrznej przemianie ludzkiej duszy²⁴. Mając na uwadze różnice pomiędzy protestancką a katolicką teologią grzechu pierwotnego Newman napisał, że:

Grzech pierwotny w naszym rozumieniu nie jest grzechem w normalnym znaczeniu tego terminu. Termin ten oznacza przypisanie grzechu Adama, czyli stan, do którego grzech Adama sprowadził jego potomków. Przez protestantów jest on natomiast rozumiany jako grzech w sensie grzechu faktycznego. Podczas gdy my, wspólnie z Ojcami, myślimy o nim jako o czymś negatywnym, to protestanci jako pozytywnym. Protestanci uważają go za chorobę, zmianę natury, truciznę psującą wewnątrznie duszę i przechodzącą z ojca na syna, w podobny sposób jak dziedziczne braki organizmu. Dlatego też wyobrażają sobie, że my przypisujemy Najświętszej Maryi Pannie naturę inną niż nasza, inną zarówno od natury Jej rodziców, jak i od natury upadłego Adama. Tymczasem my nie twierdzimy niczego podobnego. Uważamy natomiast, że umarła Ona w Adamie tak jak inni, że była włączona razem z całą rasą do wyroku Adama, że popadła w te same długi, w jakie my popadamy. Lecz ze względu na Tego, który odkupił Ją i nas na krzyżu, Jej dług został odpuszczony z góry przez antycypację²⁵.

Mając z kolei na uwadze protestancką teologię łaski Newman napisał, że dla protestantów: „łaska jest jedynie zewnętrzną aprobatą czy uznaniem odpowiadającym słowom «wzgląd», «przychyłość»”, podczas gdy na gruncie teologii katolickiej: „uznajemy za Ojcami, że jest ona realnym, wewnętrznym warunkiem lub dodaną własnością duszy²⁶”. Kolejna różnica dotyczy możliwości współpracy z łaską, która jest niemożliwa w świetle teologii protestanckiej. Newman powołując się na Ojców Kościoła stwierdza, że:

Kiedy Ewa utraciła przywileje przez grzech, Maryja uzyskała je przez owoce łaski. Kiedy Ewa była nieposłuszna i niewierna, Maryja była posłuszna i wierząca. Ewa była przyczyną zniszczenia wszystkiego, Maryja przyczyną zbawienia dla wszystkich. Ewa uczyniła miejsce dla upadku Adama, Maryja dla naprawienia tego przez Chrystusa [...], podczas gdy Ewa współdziałała w osiągnięciu wielkiego zła, Maryja współdziałała w osiągnięciu dużo większego dobra²⁷.

²⁴ W. GRANAT, *O łasce Bożej udzielanej przez Chrystusa Odkupiciela*, Lublin 1959, s. 211.

²⁵ J.H. NEWMAN, *List do wielbnego Edwarda Bouverie Puseya*, dz. cyt., s. 214.

²⁶ Tamże, s. 213.

²⁷ Tamże, s. 206.

Z wypowiedzi Newmana wynika, że dogmat o niepokalanym poczęciu obnaża jakby różnice pomiędzy teologiami: protestancką i katolicką. Te różnice dotyczą w zasadzie antropologii teologicznej i sprowadzają się do problemów: Czy grzech pierworodny zniszczył naturę, czy zranił? Czy łaska przesłania grzech, czy go usuwa i odradza człowieka? Czy współpraca z nią jest wykluczona, czy możliwa? Odmienne rozwiązanie powyższych problemów w teologiach: protestanckiej i katolickiej, czyni niezrozumiałym niepokalane poczęcie Maryi dla protestantów. A zatem z ekumenicznego punktu widzenia dogmat pogłębił podział pomiędzy protestantami a katolikami.

3.2. W świetle dokumentu Grupy Dombes

Pod koniec XX wieku w dwóch etapach (1997 i 1998) ukazał się dokument Grupy z Dombes: *Maryja w Bożym planie i w komunii świętych*. Dokument ten próbuje spojrzeć na dogmat o niepokalanym poczęciu z perspektywy ekumenicznej, postulując katolickie i protestanckie nawrócenie doktrynalne dotyczące tego maryjnego dogmatu. Gdy chodzi o katolickie nawrócenie doktrynalne, to Kościół katolicki nie powinien czynić z przyjęcia dogmatu o niepokalanym poczęciu (także i wniebowzięciu) warunku wstępnego do przywrócenia pełnej komunii pomiędzy protestantami a katolikami. To, co w Kościele przez ponad XVIII wieków było tylko opinią teologiczną, nie może być oceniane obecnie jako punkt podziału. Przeciwno opinii o niepokalanym poczęciu był św. Tomasz z Akwinu. Po ogłoszeniu dogmatu zachował jednak swój autorytet w teologii katolickiej. Katolickie podejście do protestantów mogłoby być analogiczne jak do św. Tomasza, tym bardziej że w czasie reformacji były tylko dwa dogmaty maryjne, które zostały zachowane przez protestantów. Teologia katolicka powinna ukazywać związki dogmatu z Biblią, jak to czynił Newman. W świetle jego argumentacji trudno uznać niepokalane poczęcie za jakieś ciało obce Biblii. Teologia katolicka powinna również zwrócić uwagę na pozytywny aspekt niepokalanego poczęcia – Matka Pana jest pełną łaski od samego początku swojego ziemskiego bytowania. Z kolei protestanckie nawrócenie doktrynalne powinno przejawiać się w szacunku do treści dogmatu, uznając go za uprawniony wniosek wyciągnięty z rozwoju biblijnego tytułu Matka Pana²⁸.

²⁸ GRUPA Z DOMBES, *Maryja w Bożym planie i w komunii świętych* III, I, 2, s. 297–298.

4. Próba oceny argumentacji Newmana

Newman zna myśl Ojców Kościoła, że „pierwsi rodzice w stanie początkowej harmonii posiadali coś więcej niż naturę. Byli oni wyposażeni w Boską zasadę Ducha”²⁹. Nieobca jest więc nowemu błogosławionemu myśl, że przed upadkiem Duch Święty należał do struktury człowieka. Skoro Maryja była w stanie Ewy sprzed jej upadku, to powinna posiadać Ducha Świętego, tak jak ona. Newman nie rozwija jednak tego wątku, który mógłby doprowadzić do pozytywnego ujmowania niepokalanego poczęcia – nie tylko jako wolności od grzechu pierworodnego, ale również bycia dzięki Duchowi Świętemu *Panagią*, czyli Świętą od samego początku. Ten pozytywny aspekt niepokalanego poczęcia należałoby jednak współcześnie wydobyć. Aby tego dokonać trzeba rozwinąć to, co napisał Pius IX o interpretacji pozdrowienia Archanioła i św. Elżbiety:

Ponieważ zaś ci sami Ojcowie i pisarze kościelni sercem i umysłem uznawali, że Najświętsza Dziewica przez Anioła Gabriela zwiastującego Jej najwyższą godność Bożej Matki w imieniu i z woli samego Boga została nazwana *łaski pełną*, i nauczali, że z racji na tak szczególne i uroczyste pozdrowienie, jakiego nigdy wcześniej nie słyszano, Boża Rodzicielka była stolicą wszelkich łask Bożych oraz została przyozdobiona wszystkimi darami Bożego Ducha. Co więcej, była właściwie nieskończoną skarbnicą tychże darów i niewyczerpaną głębią, do tego stopnia, że nigdy niepoddana przekleństwu wraz z Synem uczestnicząc w odwiecznym błogosławieństwie, zasłużyła, aby usłyszeć od Elżbiety, wiedzionej Duchem Świętym: *błogosławiona jesteś między niewiastami i błogosławiony owoc Twojego łona*.

Ten pozytywny aspekt niepokalanego poczęcia można ukazać w świetle nauki o usprawiedliwieniu. Istotę usprawiedliwienia *Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu* oddaje następująco: „Wyznajemy wspólnie, że Bóg z łaski odpuszcza człowiekowi grzech, jednocześnie uwalnia go w życiu od zniewalającej mocy grzechu oraz obdarza nowym życiem w Chrystusie” (22). *Aneks do Deklaracji* uściśla to stwierdzając, że: „Usprawiedliwienie jest odpuszczeniem grzechów i uczynieniem [niesprawiedliwego] sprawiedliwym; w akcie tym Bóg «obdarza nowym życiem w Chrystusie»” (2A). Z *Deklaracji* wynika, że usprawiedliwienie jest nie tylko odpuszczeniem grzechów, ale nowym życiem w Chrystusie. To nowe życie kształtuje Duch Święty, co podkreśla *Aneks*: „Jesteśmy prawdziwie i wewnętrznie odnowieni przez działanie Ducha Świętego i pozostajemy w stałej zależności od Jego działania w nas” (2A). Ten pozytywny aspekt usprawiedliwienia zrealizował się doskonale w Maryi.

²⁹ J.H. NEWMAN, *List do wielbnego Edwarda Bouverie Puseya*, dz. cyt., s. 212.

Ona od samego początku była odnowiona przez działanie Ducha Świętego i pozostawała w stałej zależności od Niego. Maryja jest więc *Pneumatoforą*, czyli pierwszą nosicielką Ducha Świętego od samego początku swojego istnienia i równocześnie Maryja jest *Pneumatoformą*, czyli od samego początku ukształtowaną przez Ducha Świętego. Dzięki Niemu stała się świętą, bez skazy, chwalebna, niemającą skazy czy zmarszczki, czy czegoś podobnego (por. Ef 5,27). Duch Święty uczynił ją więc *Panagią*. W Kościele wschodnim istnieją dwa poglądy na temat początku świętości Maryi. W teologii wschodniej przeważa pogląd, że w momencie zwiastowania Maryja została oczyszczona nie tylko z grzechu, lecz również z możliwości grzeszenia; przeszła od *posse non peccare* do *non posse peccare*. Natomiast liturgia wschodnia przedstawia Maryję jako wolną od grzechu od początku swej ziemskiej egzystencji, ale nie zawiera się w niej idea wyjęcia Maryi spod grzechu pierworodnego³⁰. W katolickiej reinterpretacji tego tytułu Maryja jest cała Święta od samego początku swojej egzystencji. Tytuł *Panagia* wyrażałby więc pozytywny aspekt dogmatu o niepokalanym poczęciu. Maryja była nie tylko wolna od grzechu pierworodnego, ale i cała Święta od samego początku swojej egzystencji. Takie pozytywne ujmowanie niepokalanego poczęcia byłoby częściową odpowiedzią na pytanie Newmana: „Któż może opisać świętość i doskonałość Tej, która została wybrana na Matkę Chrystusa?” Obydwa aspekty dogmatu maryjnego z 1854 roku oddaje *lex orandi* z uroczystości Niepokalanego Poczęcia: „Ty zachowałeś Najświętszą Maryję Pannę od zmyślenia grzechu pierworodnego i obdarzyłeś pełnią łaski, aby Ją przygotować na godną Matkę Twojego Syna. Ona jest wizerunkiem Kościoła, niepokalanej i jaśniejszej piękną Oblubienicy Chrystusa” (prefacja). To *lex orandi* przetłumaczone na *lex credendi* oznacza, że Matka Pana została doskonalej usprawiedliwiona, bo zachowała stan Ewy przed upadkiem i nie zaznała stanu Ewy po upadku.

Argumentacja bł. Johna H. Newmana na rzecz misterium niepokalanego poczęcia Matki Pana jest równocześnie owocem i ilustracją koncepcji rozwoju doktryny chrześcijańskiej będącej jego oryginalnym pomysłem. Choć pierwsze pokolenia chrześcijan nie wierzyły jeszcze w niepokalane poczęcie, to jednak dogmat ten nie jest odstępstwem od tożsamości treści wiary lub wyjściem poza objawienie Boże, lecz głębszym poznaniem Bożego objawienia. Zawiera ono wiele poszczególnych aspektów, które z biegiem dziejów są coraz lepiej poznawalne. Niepokalane poczęcie wyrasta zatem, jak roślina z ziarna, z biblijnego tytułu Matka Pana.

Słowa kluczowe: niepokalane poczęcie, druga Ewa, Boża Rodzicielka

³⁰ A. KNIAZEFF, *Matka Boża w Kościele prawosławnym*, Warszawa 1996, s. 84.

The Mystery of the Immaculate Conception in Mariology of bl. John H. Newman

Summary

The truth of the Immaculate Conception was the focal point of Newman's teaching on our Lady. It was a fitting preparation for her who was to be the Mother of God Incarnate. From her divine Motherhood flow all her other privileges. The point that seemed to Newman to be conclusive in proving the Immaculate Conception of Mary was that it flows as an immediate inference from that other doctrine of Mary being the Second Eve. She was a child of Adam and Eve as they had never fallen. She inherited the graces which Adam and Eve possessed in Paradise. Catholic belief in the Immaculate Conception is only a natural corollary to the more fundamental truth of the Divine Maternity.

Key Words: Immaculate conception, Second Eve, Divine Maternity

Ks. JACEK FRONIEWSKI*

SAKRAMENT NAMASZCZENIA CHORYCH W NAUCZANIU XVI-WIECZNYCH OJCÓW REFORMACJI

Stanowisko XVI-wiecznych teologów reformacyjnych wobec sakramentu namaszczenia chorych jest zagadnieniem dość rzadko szerzej podejmowanym. Z jednej strony marginalizacja tego tematu bierze się stąd, iż nie leżał on w centrum kontrowersji katolicko-protestanckiej, gdzie istota sporu dotyczyła kwestii fundamentalnych dla teologii. Z drugiej strony był to skutek zaniku tej praktyki po stronie protestanckiej. Dzisiaj jednak, gdy w wielu wspólnotach protestanckich obserwujemy powrót do rytu namaszczenia chorych olejem jako kościelnej posługi poświadczonej przez Nowy Testament, warto zgłębić tę problematykę, by zrozumieć różnice w podejściu do tej praktyki i przemyśleć możliwości ekumenicznego zbliżenia na tej płaszczyźnie, zwłaszcza w sferze duszpasterskiej. Swoistym motywem do powstania tego artykułu jest też zbliżający się wielkimi krokami jubileusz 500-lecia wystąpienia Marcina Lutra, który, nie tylko w świecie luteranckim, stał się przyczynkiem do intensywniejszego badania jego pism w sposób przełamujący utrwalone schematy historyczne i poprzez sięganie do bezpośrednich źródeł pozwalający właśnie poszukiwać nowych perspektyw ekumenicznych. Warto zauważyć, że nie idzie tu tylko o relacje katolicko-protestanckie, ale także wewnątrzprotestanckie, gdyż, jak się okazuje, teologiczne, ale i pastoralne podejście poszczególnych reformatorów do namaszczenia chorych wykazywało dość istotne różnice.

* Ks. dr Jacek Froniewski – doktor teologii dogmatycznej, aktualnie stypendysta Möhler-Institut für Ökumenik w Paderborn.

1. Namaszczenie chorych w pismach Marcina Lutra i Filipa Melanchtona

Już na długo przed wystąpieniem Marcina Lutra tacy średniowieczni prereformatorzy jak Wycliff czy Hus wysuwali wątpliwości co do zasadności praktyki „ostatniego namaszczenia” w Kościele katolickim¹. Ale to dopiero wittenberski reformator wprost zakwestionował sakramentalność namaszczenia chorych w swoim dziele z 1520 roku *De captivitate Babylonica ecclesiae* (*O niewoli babilońskiej Kościoła*), które stało się fundamentalnym wyznacznikiem protestanckiego myślenia o sakramentach². Trzeba tu jednak przypomnieć, że jeszcze rok wcześniej w *Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben*³ zalecał on w przygotowaniu do śmierci oprócz spowiedzi i komunii świętej także namaszczenie olejem (*ölung*). Warto zauważyć, że nie mówił już tu o „ostatnim namaszczeniu”, ale tylko o namaszczeniu⁴.

Niemniej jednak dojrzały obraz jego poglądów na temat namaszczenia chorych możemy właśnie poznać w ostro polemicznym traktacie *De captivitate Babylonica ecclesiae*, gdzie prezentuje je w ostatnim rozdziale tego dzieła⁵. Jego krytyka idzie w dwóch kierunkach. Po pierwsze podważa podstawy biblijne do uznania namaszczania chorych za sakrament. Po drugie nie widzi żadnych uzasadnień do traktowania namaszczenia jako „ostatniego”, udzielanego w sytuacji zagrożenia życia. Ówczesna praktyka ostatniego namaszczenia w świetle opisu zawartego w Liście św. Jakuba posiadała oba konstytutywne elementy, jakich Luter wymagał od sakramentu, a miano-

¹ Por. J.-PH. REVEL, *Traité des sacrements. VI. L'onction des malades*, Paris 2009, s. 103.

² Zob. szerzej J.F. WHITE, *The Sacraments in Protestant Practice and Faith*, Nashville 1999, s. 17–18, 23–24.

³ M. LUTHER, *Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben*, w: tenże, *Werke*, Bd. 2, Weimar 1884, s. 685–687 (Weimarer Ausgabe = WA 2, 685-697): zwłaszcza punkt 4 – s. 686.

⁴ O. JORDAHN, *Erneuerung der Feier der Krankensegnung und Krankensalbung in ökumenischer Perspektive*, w: *Sakramente ökumenisch feiern*, Hrsg. D. Sattler, G. Wenz, Mainz 2005, s. 445; tenże, *Sterbebegleitung und Begräbnis bei Martin Luther*, w: *Liturgie im Angesicht des Todes. Reformatorische und katholische Traditionen der Neuzeit*, Bd. I. *Reformatorische Traditionen*, Hrsg. H. Becker u.a., Tübingen–Basel 2004, s. 13–14; tutaj także dostępny oryginalny tekst Lutra s. 2–13. Por. tenże, *Die Gegenwart*, w: *Liturgie im Angesicht des Todes. Reformatorische und katholische Traditionen der Neuzeit*, Bd. I: *Reformatorische Traditionen*, Hrsg. H. Becker u.a., Tübingen–Basel 2004, s. 161; ÖKUMENISCHER ARBEITSKREIS EVANGELISCHER UND KATHOLISCHER THEOLOGEN, *Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I. Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, Hrsg. K. Lehmann, W. Pannenberg, Freiburg im Br.–Göttingen 1988³, s. 133.

⁵ M. LUTHER, *De captivitate Babylonica ecclesiae*, w: tenże, *Werke*, Bd. 6, Weimar 1888, s. 497–573 (*De sacramento extramae unctionis* – WA 6, 567-573).

wicie obietnicę (odpuszczenie grzechów) i znak (olej). Tymczasem jednak Luter miał spore obiekcje co do autentyczności autorstwa Listu św. Jakuba⁶, ale, abstrahując od tego, przede wszystkim uważał, że żaden Apostoł nie ma władzy ustanawiania sakramentu – to może uczynić tylko sam Chrystus⁷ i to właśnie według niego jest największy brak namaszczenia chorych jako sakramentu. Dalej analizując zawartość tekstu Jk 5,14-16 wskazywał on, że w żaden sposób z tego fragmentu nie można wywnioskować, że chodzi tu o ostatnie namaszczenie umierających, a wręcz przeciwnie – celem namaszczenia jest tu przywrócenie chorych do zdrowia, a praktyka „ostatniego namaszczenia” nie tylko nie prowadzi do tego celu, ale zupełnie go zmienia, zafalszowując pierwotne intencje autora Listu św. Jakuba. Tym samym nie ma podstaw do uznania „ostatniego namaszczenia” za sakrament, bo sakrament ma osiągać to, co oznacza. Luter uważał, że opis namaszczenia z Listu św. Jakuba powinno się identyfikować z praktyką namaszczenia opisaną w Ewangelii św. Marka 6,13, którą interpretuje on tutaj jako działalność cudotwórczą Apostołów, nie mającą już żadnego przełożenia na czasy poapostolskie. Choć zakładał możliwość cudownych uzdrowień we współczesnym Kościele, to nie wiązał ich z namaszczeniem olejem, ale kładł nacisk, za tekstem Listu św. Jakuba, na działanie wiary poprzez modlitwę „starszych”, przy czym owych „starszych” nie identyfikował z ordynowanymi prezbiterami Kościoła. W ostateczności Luter stwierdza, że nie odrzuca on sakramentu „ostatniego namaszczenia” dlatego, że jest takim, jak go opisuje św. Jakub, ale go uporczywie neguje, ponieważ jego forma i użycie nie zgadzają się z jego istotą⁸. Ta wypowiedź Lutera wyraźnie zostawia jeszcze otwartą furtkę do ekumenicznego zbliżenia.

Swoje poglądy na temat namaszczenia chorych streszcza on także w dwóch późniejszych pismach. Najpierw w ważnym dziele z okresu sporu z Zwinglim – *Wyznaniu o Wieczerzy Pańskiej* z 1528 roku – pisze w ten sposób:

⁶ Szerzej w tym kontekście zob. A. SKOWRONEK, *Chorzy i ich sakrament*, Włocławek 1997, s. 95–100.

⁷ M. LUTHER, *De captivitate Babylonica ecclesiae*, dz. cyt., s. 568 (WA 6, 568, 12-14) – *...non licere Apostolum sua autoritate sacramentum instituere, id est, divinam promissionem cum adiuncto signo dare. Hoc enim ad Christum solum pertinebat.*

⁸ Tamże, s. 570 (WA 6, 570, 32-34) – *Igitur hoc unctionis extreme nostrum sacramentum non damno, sed hoc esse, quo ab Apostolo Iacobo praescriptur, constanter nego, cum nec forma nec usus nec virtus nec finis eius cum nostro consentiat.* Por. *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, dz. cyt., s. 133–134; O. JORDAHN, *Erneuerung...*, dz. cyt., s. 448; J.-PH. REVEL, dz. cyt., s. 103-104; J.F. WHITE, dz. cyt., s. 125; G. ROWELL, *The Sacramental Use of Oil in Anglicanism and the Churches of the Reformation*, w: *The Oil of Gladness. Anointing in the Christian Tradition*, ed. M. Dudley, G. Rowell, London–Collegeville 1993, s. 137; G. WENZ, *Einführung in die evangelische Sakramentenlehre*, Darmstadt 1988, s. 129; P. MEINHOLD, *Healing and Sanctification in Luther's Theology*, w: *Temple of the Holy Spirit. Sickness and Death of the Christian in the Liturgy*, New York 1983, s. 115–122.

Gdyby namaszczenie olejem było praktykowane w myśl Ewangelii św. Marka 6,13 i Listu Jakuba 5,14, to mógłbym się na nie zgodzić, lecz nie należy robić z niego sakramentu. Skoro zamiast wigilii i mszy za dusze można równie dobrze wygłosić kazanie o śmierci i życiu wiecznym [...], to można by również odwiedzać chorego, modlić się z nim i napominać go, a gdyby oprócz tego chciano go namaścić olejem w imieniu Bożym, to niech i to będzie dozwolone⁹.

Jedenaście lat później pisze również o praktyce namaszczenia chorych w liście do księcia Joachima II Brandenburskiego z grudnia 1539 roku. Tutaj znów stwierdza, że Chrystus nie ustanowił sakramentu namaszczenia, a praktyka opisana przez św. Jakuba jest rytmem związanym z uzdrowieniami dokonywanymi w cudowny sposób przez Apostołów, jak to opisuje Mk 6,13. Zezwala jednak na stosowanie namaszczenia wobec chorych, o ile nie jest używane na „sposób papieski”, z wyraźnym zaznaczeniem, że jest to obrzęd z ludzkiego, a nie boskiego ustanowienia i bez wprowadzania go do ksiąg liturgicznych (*Kirchenordnung*)¹⁰. Warto tu także odnotować pewne jeszcze późniejsze świadectwo w liście napisanym przez Lutra w ostatnim roku jego życia, gdzie wobec bardzo trudnego przypadku choroby zaleca modlitwę z nałożeniem rąk przez pastora wraz dwoma lub trzema „dobrymi mężami” (*bonis viris*)¹¹. Pomimo wyraźnego zakwestionowania sakramentalnego charakteru namaszczenia chorych, należy zauważyć u Lutra stałe przyzwolenie na tę praktykę, która w połączeniu z modlitwą i zwiastowaniem Słowa może przynieść choremu, a nie jedynie umierającym, pokój i powrót do zdrowia¹².

⁹ M. LUTER, *Wyznanie o Wieczerzy Pańskiej*, Bielsko-Biała 1999, s. 175 (WA 26, 508). Por. P. MEINHOLD, dz. cyt., s. 118; A. SKOWRONEK, dz. cyt., s. 99–100.

¹⁰ M. LUTHER, *Brief an Kurfürst II. Brandenburg*, w: tenże, *Werke, Briefwechsel*, Bd. 8, Weimar 1938, s. 623 (WA BR 8, 623). Por. P. MEINHOLD, dz. cyt., s. 118.

¹¹ M. LUTHER, *An den Pfarrer Severin Schulze in Belgern (1545)*, w: tenże, *Werke, Briefwechsel*, Bd. 11, Weimar 1948, s. 112 (WA BR 11, 112) – z kontekstu wynika, że mamy tu do czynienia wręcz z pewnym rodzajem egzorcyzmu nad chorem. Por. J.F. WHITE, dz. cyt., s. 125, gdzie autor ten błędnie tłumaczy tekst łaciński tego listu na język angielski wprowadzając słowo *anointing* – „namaszczenie”, choć oryginał mówi tu jedynie o modlitwie z nałożeniem rąk i tym samym sugeruje on, że Luter przy końcu życia na nowo reinterpretuje tutaj tekst Jk 5,14-15, zalecając wobec chorych namaszczenie z nałożeniem rąk, gdy tymczasem list Lutra zawiera kilka odniesień biblijnych, ale wszystkie dotyczą jedynie obietnic związanych z mocną, wytrwałą modlitwą. Zob także CH.W. GUSMER, *And You Visited Me: Sacramental Ministry to the Sick and the Dying*, New York 1989, s. 33 oraz M. KLEIN, *Krankheit und ihre Deutung in der Reformation*, w: *Krankheitsdeutung in der postsäkularen Gesellschaft. Theologische Ansätze im interdisziplinären Gespräch*, Hrsgs. G. Thomas, I. Karle, Stuttgart 2009, s. 227, gdzie autor ten uważa, że Luter prezentuje tu liturgiczną formę nabożeństwa przy łóżku chorego, złożoną z nałożenia rąk, Wyznania wiary, „Ojciec nasz” i modlitwy spontanicznej zawierającej biblijne obietnice związane z ufną modlitwą.

¹² O. JORDAHN, *Erneuerung...*, dz. cyt., s. 448–449. Por. A. SKOWRONEK, dz. cyt., s. 86.

Same *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterskiego* wspominają o sakramencie „ostatniego namaszczenia” zaledwie w jednym miejscu, w zredagowanej przez Melanchtona *Obronie Wyznania augsburskiego* w artykule XIII *O liczbie i o korzystaniu z sakramentów*:

Bierzmowanie i ostatnie namaszczenie to obrzędy przejęte przez ojców Kościoła, których nawet Kościół nie wymaga jako potrzebnych do zbawienia, ponieważ nie mają za sobą przykazania Bożego. Dlatego jest rzeczą pożyteczną obrzędy te odróżniać od poprzednich, powyżej wymienionych, które mają za sobą wyraźne przykazanie Boże i jasną obietnicę łaski¹³.

Punktem odniesienia jest tu definicja sakramentu podana wcześniej w tym samym artykule:

Jeżeli sakramentami nazywamy obrzędy, które mają za sobą przykazanie Boże i do których dodana jest obietnica łaski, to łatwo jest osądzić, które obrzędy są właściwie sakramentami. Albowiem na tej zasadzie obrzędy ustanowione przez ludzi nie będą sakramentami we właściwym tego słowa znaczeniu. Nie przysługuje bowiem ludzkiemu autorytetowi obiecywanie łaski. Dlatego znaki ustanowione bez Bożego przykazania nie są pewnymi znakami łaski, chociaż może nawet czegoś prostaczków uczą lub coś im przypominają i do czegoś napominają¹⁴.

W tym sensie dla luteranów „prawdziwie są więc sakramentami Chrzest, Wieczerza Pańska i absolucja, która jest sakramentem pokuty”¹⁵. I znów warto zwrócić uwagę, że wypowiedzi te, mimo iż nie uznają namaszczenia chorych za sakrament w sensie ścisłym, ale za kościelny obrzęd, to jednak nie zakazują wprost tej praktyki¹⁶. Co więcej, z punktu widzenia przedstawionej – w tym samym artykule tej księgi wyznaniowej – koncepcji sakramentu jako „widzialnego Słowa”¹⁷, wywodzącej się od św. Augustyna¹⁸, można tu również przyporządkować widzialny znak namaszczenia¹⁹.

Do tematu namaszczenia Melanchton szerzej powraca jeszcze w swoim własnym, dużo późniejszym traktacie dogmatycznym z 1559 roku: *Loci pra-*

¹³ *Obrona Wyznania augsburskiego*, XIII,6, w: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterskiego*, Bielsko-Biała 1999, s. 262.

¹⁴ Tamże, XIII,3.

¹⁵ Tamże, XIII,4.

¹⁶ Por. G. WENZ, dz. cyt., s. 129; *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, dz. cyt., s. 133.

¹⁷ *Obrona Wyznania augsburskiego*, XIII,5, dz. cyt., s. 262.

¹⁸ Zob. *In Evangelium Johannis tractatus* 80,3 (PL 35,1840): „*Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, etiam ipsum tamquam visibile verbum*” – tekst polski zob. KKK 1228.

¹⁹ O. JORDAHN, *Erneuerung...*, dz. cyt., s. 449.

ecipui theologici, będącym ostateczną wersją *Loci communes rerum theologicarum* z 1521 roku²⁰. W pierwszej wersji *Loci communes* znalazły się jedynie dwa bardzo krótkie passusy odnoszące się do namaszczenia chorych w rozdziale zatytułowanym: *De signis*. Najpierw Melancton pisze tutaj, podważając sakramentalność pięciu sakramentów poza chrztem i Eucharystią: „*Unctio ritus magis vetus est quam gratiae signum*”²¹ i następnie odsyła czytelnika do wywodów Lutra w *De captivitate Babylonica*. Nieco dalej, znów wracając do tego tematu, stwierdza: „*Unctinem arbitror esse eam, de qua Marci VI. Sed ea signa esse tradita, ut certo significant gratiam, non video*”²². Zredagowana tuż przez śmiercią przez Melanctona znacznie obszerniejsza wersja tego dzieła pod nowym tytułem: *Loci praecipui theologici*, zawiera już osobny rozdział: *De unctione*, gdzie biblijne świadectwo o stosowaniu oleju do namaszczenia chorych uznaje on jedynie jako środek medyczny, także używany przez Apostołów przy korzystaniu z daru uzdrawiania. Co ciekawe, nie ogranicza jednak działania tego daru jedynie do czasów biblijnych, gdyż pisze: „*Hoc donum mansit in Ecclesiae etiam postea, et certum est adhuc multos precibus Ecclesiae sanari*”. Natomiast ówczesną praktykę „ostatniego namaszczenia” kategorycznie odrzuca, nazywając ją zabobonną ceremonią (*superstitiosa ceremonia*)²³.

Podsumowując, należy zwrócić uwagę na fakt, że w swoim nauczaniu Luter wraz z Melanctonem nie przedstawiają wspólnie do końca konsekwentnie jednoznacznej koncepcji sakramentu²⁴, nie prezentują też jakieś własnej, swoistej sumy teologicznej, dającej nam spójny obraz ich poglądów na sakrament chorych i w końcu też nie wypowiadają się definitywnie na temat łaski związanej ze znakiem namaszczenia. Wszystkie te kwestie tworzą więc stale otwarte pole do dialogu ekumenicznego. Z drugiej zaś strony miażdżąca krytyka katolickiej praktyki „ostatniego namaszczenia” doprowadziła w ostateczności do jej zaniku na niemieckim obszarze protestanckim. Co prawda zdarzało się, że pierwotne luterzańskie księgi liturgiczne (*Kirchenordnung*) wspominały jeszcze

²⁰ Należy tu odnotować, że to jednak wersja *Loci communes* z 1521 roku traktowana jest w kręgach protestanckich do dzisiaj jako pierwotna dogmatyka reformacji, mająca zdecydowanie większy wpływ niż *Loci praecipui theologici* z 1559 roku – por. G. MÜLLER, *Geleitwort und Einführung*, w: PH. MELANCHTHON, *Loci communes 1521, lateinisch-deutsch*, Gütersloh 1997², s. 10.

²¹ PH. MELANCHTHON, *Loci communes 1521, lateinisch-deutsch*, Gütersloh 1997², s. 330 (8,24).

²² Tamże, s. 360 (8,118).

²³ Tenże, *Loci praecipui theologici von 1559 (De unctione)*, w: *Melancthons Werke in Auswahl*, Hrsg. R. Stupperich, Bd. II/2, Gütersloh 1953, s. 507–508. Por. O. JORDAHN, *Erneuerung...*, dz. cyt., s. 449.

²⁴ Zob. szerzej H.-M. BARTH, *Die Theologie Martin Luthers. Eine kritische Würdigung*, Gütersloh 2009, s. 325–331; O.H. PESCH, *Zrozumieć Lutra*, Poznań 2008, s. 203–233, zwłaszcza 226–229; J. PELIKAN, *Tradycja chrześcijańska. Historia rozwoju doktryny*, t. IV: *Reformacja Kościoła i dogmatów (1300–1700)*, Kraków 2010, s. 215–220; J.F. WHITE, dz. cyt., s. 18–19.

o namaszczeniu przy okazji odwiedzin chorych, ale później akcent stawiano tu tylko na spowiedź, komunię św., modlitwę i błogosławieństwo²⁵. Również oficjalne orzeczenie teologów wittenberskich pod wodzą Melanchtona wobec augsburskiego Interim (prawo na okres przejściowy do zakończenia Soboru Trydenckiego wymuszające ustępstwa protestantów wobec katolików na terenach Cesarstwa) z maja 1548 roku dopuszczało utrzymanie namaszczenia chorych na wzór praktyki apostołowskiej, ale w zasadzie nie miało to jednak już żadnych następstw w duszpasterstwie luterańskim²⁶.

W tym miejscu warto więc zauważyć specyficzną historię namaszczenia chorych w protestanckiej Szwecji, gdzie teologia luterańska rozwijała się w zupełnie innych warunkach Kościoła państwowego, bez tak silnej presji wynikającej z konfliktu z innymi wyznaniem. W 1529 roku Olavus Petri (właściwie: Olof Perrson), jeden z najbardziej wpływowych współtwórców szwedzkiej reformacji, teolog o bardzo samodzielnych poglądach, który w 1518 roku ukończył studia w Wittenberdze, opublikował pierwszy Manual w języku szwedzkim *En handbok på svenska*, zawierający w obrzędach odwiedzin chorych także ryt namaszczenia chorych olejem²⁷. Uważał on, że Apostołowie traktowali namaszczenie jako sakrament uzdrowienia i dlatego należy go utrzymać,

²⁵ Przykładem niech będzie *Kirchenordnung* dla Brandenburgii księcia Joachima II z 1540 roku (jego korespondencję z Lutrem nt. namaszczenia z 1539 roku wcześniej przytaczaliśmy), gdzie znajdujemy bardzo szczegółowe przepisy dotyczące odwiedzin chorego, w których jednak już, z zgodnie z zaleceniem Lutra, ani słowem nawet nie wspomina się o namaszczeniu – zob. *Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts*, Hrsg. E. Sehling, Bd. III, Leipzig 1909, s. 75–81. Por. O. JORDAHN, *Sterbebegleitung und Begräbnis in reformatorischen Kirchenordnungen*, w: *Liturgie im Angesicht des Todes. Reformatorische und katholische Traditionen der Neuzeit*. Bd. I. *Reformatorische Traditionen*, Hrsg. H. Becker u.a., Tübingen–Basel 2004, s. 23–24, 36–39; F.C. SENN, *Christian Liturgy: Catholic and Evangelical*, Minneapolis 1997, s. 353. Z drugiej strony późniejszy *Kirchenordnung* dla Wirtembergii najpierw daje cały wykład o namaszczeniu zgodny z nauczaniem Lutra, a więc interpretuje świadectwa biblijne Jk 5,14-16 i Mk 6,13 jako posługę cudownego uzdrawiania w czasach apostołskich i stwierdza, że to namaszczenie wymaga najpierw od sług Kościoła modlitwy o taki dar uzdrawiania, gdyż Ewangelia nie daje żadnej obietnicy związanej z samym zewnętrznym namaszczeniem, ale w końcu zaleca sługom Kościoła przy odwiedzinach chorych nie tylko prosić w modlitwie o zdrowie i dawać pociechę przez głoszenie Ewangelii, ale uznaje za stosowne namaszczenie olejem, poprzez które wierzący zostają umocnieni przez Ducha Świętego: „...dann dieses ist recht Göttlich ölung dardurch der heilig Geist in den Glaubigen kräftig ist” (oryginalna pisownia staroniemiecka) – *Württembergische Große Kirchenordnung 1559*, Stuttgart 1983 (reprint wyd. 1559), s. XXVI–XXVII.

²⁶ O. JORDAHN, *Erneuerung...*, dz. cyt., s. 450.

²⁷ S. INGEBRAND, *Olavus Petris reformatorska åskådning*, Lund 1964, s. 42, 347, 349; F.C. SENN, dz. cyt., s. 400–405 oraz w szerszym kontekście 414–415, 421–427, 467–470. Warto zaznaczyć, że młodszy brat Olavusa Laurentius był pierwszym ewangelickim arcybiskupem Uppsali i współredaktorem pierwotnej wersji *Liturgia Svecanae ecclesiae* (1576) zwanej popularnie *Den Röda Boken* króla Johana III.

choć zgadzał się z Lutrem w jego krytyce praktyki „ostatniego namaszczenia” i dlatego kładł nacisk na modlitwę wiary i uzdrowienie, a samo namaszczenie dopuszczał jako niekonieczny znak. W rubrykach Obrzędu odwiedzin chorych wskazywał, że jeśli chora osoba życzyła sobie namaszczenia, to powinna być pouczona przez duchownego, że łaska związana z tym obrzędem nie zależy od samego aktu namaszczenia olejem, ale jest wyrazem miłosierdzia Bożego. Samo namaszczenie jest starożytnym zwyczajem Kościoła, mającym swoje źródło w praktyce apostoelskiej. Obrzęd przewidywał, na wzór średniowiecznej szwedzkiej praktyki, sześciokrotne namaszczenie chorego na oczach, uszach, nozdrzach, ustach, dłoniach i stopach. Przy każdym namaszczeniu wypowiedana była formuła: Wszchemogący Bóg, który nawiedza cię w twojej chorobie, umacnia twój wzrok, słuch itd. odpowiednio do namaszczonej części ciała. Synod Kościoła Szwecji w marcu 1593 roku utrzymał w mocy obrzędy tego Manualu na obszarze całego królestwa i zachowały się one właściwie, mimo różnych perturbacji, aż do XIX wieku²⁸.

2. Krytyka katolickiej praktyki „ostatniego namaszczenia” w *Institutio christianae religionis* Jana Kalwina

W reformacji wywodzącej się ze Szwajcarii stosunek Kościołów reformowanych do namaszczenia chorych został w decydujący sposób ukształtowany przez naukę Jana Kalwina. Genewski reformator już w pierwszym wydaniu swojego fundamentalnego dla teologii reformowanej dzieła *Institutio christianae religionis* (wydanie pierwsze 1536, ostateczne 1559 rok) w sposób kategoryczny zdyskwalifikował „ostatnie namaszczenie” jako sakrament²⁹. Jego argumentacja w tym względzie różni się jednak nieco od nauki Lutra i dlatego warto ją tutaj dokładniej prześledzić, by dostrzec charakterystyczne akcenty w doktrynie Kalwina³⁰. Najpierw należy zauważyć, że *Institutio* to swego rodzaju suma teologiczna udoskonalana przez ponad 20 lat i dlatego Kalwin, w przeciwieństwie do Lutra, przedstawia tutaj swoje poglądy w sposób zdecydowanie bardziej systematyczny. Widać to już na samym początku rozdziału poświęconego ostatniemu namaszczeniu, gdzie we wprowadzeniu, w sposób iście scholastyczny, prezentuje w skrócie główne punkty nauki katolickiej w tym zakresie, w charakterystycznym schemacie obejmującym: nazwę, sza-

²⁸ G. ROWELL, dz. cyt., s. 135–137. Por. F.C. SENN, dz. cyt., s. 443–447. Znane są przypadki udzielania namaszczenia w Norwegii w pierwszej połowie XX wieku, ale bardziej związane z wpływami charyzmatycznymi niż tradycją luterańską – zob. M.E. MARTY, *Health and Medicine in the Lutheran Tradition*, New York 1983, s. 95.

²⁹ Całość zagadnienia „ostatniego namaszczenia” w tym dziele zob. J. CALVIN, *L'Institutio Chrétienne. Livre quatrième*, Paris 1995, s. 431–434 (*Institutio* IV,19,18–21).

³⁰ Por. *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, dz. cyt., s. 134.

farza, przyjmującego, materię, formę, działanie i ustanowienie sakramentu³¹. Jest to wyraźne odniesienie do klasycznego dzieła średniowiecznej scholastyki *Sentencji* Piotra Lombarda³². Główna teza wywodu przeprowadzonego w tym fragmencie *Institutio* jest jednoznaczna: praktykowane przez Kościół katolicki ostatnie namaszczenie nie jest sakramentem. Jednak zanim Kalwin przejdzie do bezpośredniej krytyki praktyki katolickiej, najpierw przedstawia tu własną interpretację tekstu Jk 5,14-16, która ma obnażyć bezzasadność uznawania tego tekstu za podstawę biblijną dla ustanowienia sakramentu „ostatniego namaszczenia”.

Przed wszystkim uważał on podobnie jak Luter, że uzdrowienia połączone z namaszczaniem chorych olejem opisane w Mk 6,13 związane były bezpośrednio z charyzmatem uzdrawiania, który dany był apostołom jako swoista pieczęć poświadczająca głoszoną przez nich Ewangelię. I w takim znaczeniu, według niego, należy odczytywać także relację z Jk 5,14-16. Namaszczanie chorych olejem było jedynie samym czystym symbolem tego charyzmatu i nie miało tu ani żadnego znaczenia medycznego, ani też nie było środkiem cudownego uzdrawiania. Olej w tym działaniu Apostołów oznaczał Ducha Świętego i jego dary, a tym samym Kalwin uznaje tutaj jednak, że namaszczenie było wówczas sakramentem owej mocy, która była udzielana poprzez ręce Apostołów³³. Jednak wraz z końcem epoki apostołowskiej charyzmat ów, podobnie jak i inne cuda, w takim znaczeniu zanikł. Co prawda, jak pisze on nieco dalej, nasz Pan w każdym czasie przychodzi z pomocą chorym, o ile to konieczne, i w nie mniejszym stopniu niż w czasach apostołowskich, ale jednak to działanie nie dokonuje się dzisiaj w taki sam sposób, jak wówczas na drodze cudów poprzez ręce apostołów, gdyż ten nadzwyczajny dar miał charakter czasowy³⁴. Ponieważ zanikł ów dar uzdrawiania, przestał obowiązywać też symbol oleju, który temu darowi towarzyszył, wedle zasady: „*accessorium sequi naturam principalis*”³⁵. Kalwin w swoim *Komentarzu do Listu apostoła Jakuba* rozwija tę myśl pisząc, że oczywiście nie wszyscy byli uzdrawiani, gdyż Bóg pozwalał

³¹ J. CALVIN, *L'Institution Chrétienne*, dz. cyt., s. 431 (*Institutio* IV,19,18).

³² H. SCHÜTZEICHEL, *Krankensalbung und Krankenseelsorge in der Sicht Calvins*, „*Catholica*” 33(3) 1979, s. 171.

³³ J. CALVIN, *L'Institution Chrétienne*, dz. cyt., s. 432 (*Institutio* IV,19,18). Zob. też te same poglądy w jego późniejszych dziełach – tenże, *Vera christianae pacificationis et ecclesiae reformande ratio* (1549), w: *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*, vol. VII, Brunsvigae 1868, k. 631 (Corpus Reformatorum = CR 35,631) oraz tenże, *Commentarius in Iacobi Apostoli Epistola* (1556), w: *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*, vol. LV, Brunsvigae 1896, k. 431 (CR 83,431). Por. G. WENZ, dz. cyt., s. 129–130; O. JORDAHN, *Erneuerung...*, dz. cyt., s. 449–450; *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, dz. cyt., s. 134; CH.W. GUSMER, dz. cyt., s. 33; G. ROWELL, dz. cyt., s. 138.

³⁴ J. CALVIN, *L'Institution Chrétienne*, dz. cyt., s. 433 (*Institutio* IV,19,19). Por. G. WENZ, dz. cyt., s. 130.

³⁵ J. CALVIN, *Vera christianae pacificationis...*, dz. cyt., k. 631 (CR 35,631).

niejako uaktywniać ten dar uzdrawiania o tyle często, o ile uznawał to za potrzebne. Stąd też należy sądzić, że również olej prawdopodobnie był używany tylko w tych przypadkach, na tej zasadzie, że słudzy Kościoła posiadali wraz z darem uzdrawiania jednocześnie dar rozeznania, kiedy należy posługiwać się tym symbolem³⁶.

Wspomniany *Komentarz do Listu apostoła Jakuba* daje nam tu jeszcze nieco więcej innych szczegółów na temat rozumienia tekstu Jk 5,14-16 przez Kalwina. Na swój sposób pojmował on tu kluczowe pojęcie „starszych Kościoła” (*presbyteros ecclesiae*). Nie byli to tylko pasterze (*pastores*) wspólnoty, ale według niego nazywano tak również wybranych przez nią przedstawicieli, którzy strzegli dyscypliny wewnątrzkościelnej (*censores*). Każda bowiem ówczesna gmina miała swoją własną radę (*senatus*), do której wybierano zacnych mężów o wypróbowanym charakterze, a ponieważ byli oni zazwyczaj wyposażeni w wybitne dary duchowe, to dlatego Apostoł Jakub pisze tu o wezwaniu starszych, a więc tych, u których najbardziej się przejawiało działanie łaski Ducha Świętego³⁷. Na marginesie lektury tego fragmentu nasuwa się w tym miejscu nieodparte wrażenie, że Kalwin bardziej prezentuje tu swój wyidealizowany obraz gminy kościelnej, który w rygorystyczny sposób zaprowadzał w Genewie, niż opis autentycznej wspólnoty wczesnochrześcijańskiej³⁸. Komentując tutaj słowa o modlitwie w wersie 14., łączy je ze słowami z wersu 15., które mówią o modlitwie pełnej wiary, i tym samym uważa, że bez takiej wiary użycie oleju w tym rycie uzdrawiania jest bezpodstawne. Natomiast w interpretacji słów o odpuszczeniu grzechów koncentruje się na tym, że Apostoł Jakub wiążąc z uzdrowieniem odpuszczenie grzechów, daje tym samym wyraźną wskazówkę, iż Bóg ofiarowuje tu chorym więcej niż zdrowie ciała, a mianowicie usuwa źródło tego zła, gdyż według Kalwina bardzo często przyczyną choroby są grzechy³⁹.

Wróćmy jednak do wykładu na temat namaszczenia chorych w *Institutio*, gdzie po przedstawieniu własnej interpretacji tekstu z Listu św. Jakuba Kalwin skupia się już dalej głównie na krytyce sakramentalności ostatniego namaszczenia w wydaniu rzymskim. Jako pierwszy kontrargument wobec sakramentalności namaszczenia stawia pytanie: jaki miałby być szczególnie powód tego, iż znak namaszczenia olejem byłby wyróżniony jako trwały sakrament wobec innych różnorodnych znaków i czynności symbolicznych związanych z uzdrowieniem, jakie znajdujemy w Nowym Testamencie, jak np. obmycie w sadzawce Siloe (J 9,7) albo błoto ze śliny i ziemi (J 9,6) czy sposób wskrzeszenia zmarle-

³⁶ J. CALVIN, *Commentarius in Iacobi*, dz. cyt., k. 430-431 (CR 83,430-431).

³⁷ Tamże, k. 431 (CR 83,431).

³⁸ Por. K. ALGERMISSEN, *Konfessionskunde*, Celle 1950⁶, s. 544-546; H. WAGNER, *Die lutherischen und die reformierten Kirchen*, w: *Kleine Konfessionskunde*, Hrsg. vom Johann-Adam-Möhler-Institut, Paderborn 1996, s. 184-185.

³⁹ J. CALVIN, *Commentarius in Iacobi*, dz. cyt., k. 431-432 (CR 83,431-432).

go przez Pawła (Dz 20,10). Teza o braku szczególnego znaczenia namaszczenia olejem wobec tego typu znaków w Biblii jest dla Kalwina oczywista, przy zastrzeżeniu, że – jak pisał on już wcześniej – nakaz Apostoła Jakuba dotyczy tylko tamtych czasów, gdy dar uzdrawiania w takiej formie jeszcze był dany w Kościele. Zdaniem genewskiego reformatora Kościół rzymski ośmiesza się twierdząc, iż nadal posiada takowy dar uzdrawiania, bo tylko pod takim warunkiem można mówić o namaszczeniu olejem jako znaku sakramentalnym⁴⁰. Dalej Kalwin twierdzi, że Apostołowie posługiwali się symbolem oleju dlatego, żeby w ten sposób poświadczyć, że powierzony im dar uzdrawiania nie dokonuje się ich mocą, ale mocą Ducha Świętego. Z tego względu to, co obecnie czynią papiści, jest bezprawiem wobec Ducha Świętego, gdyż „zaśmierdłemu i zupełnie nieskutecznemu olejowi” przypisują moc pochodzącą od Niego. To tak, jakby ktoś twierdził, że każdy olej ma moc Ducha Świętego, ponieważ Pismo Święte daje opis uzdrowienia połączonego z namaszczeniem, czyli analogicznie każdy gołąb byłby Duchem Świętym, ponieważ pod taką postacią został On opisany w Biblii⁴¹.

Z kolei Kalwin argumentuje, że sprawowane w Kościele katolickim „ostatnie namaszczenie” nie może być sakramentem, gdyż sakrament wymaga dwóch rzeczy: po pierwsze musi istnieć ustanowiona przez Boga ceremonia, po drugie musi być z nim związana obietnica Boża. W takim układzie ceremonia namaszczenia chorych mogłaby być sprawowana tylko przez tych, którzy wyposażeni są w dar uzdrawiania. Ponieważ jednak ten dar łaski przestał być obecny w Kościele, to nie jest nam dana związana z namaszczeniem obietnica uzdrowienia, czyli tym samym ceremonia ta nie może być sprawowana jako sakrament⁴².

Do tego dochodzi jeszcze i to, że Kościół rzymski przy sprawowaniu ostatniego namaszczenia w ogóle nie trzyma się wskazówek Apostoła Jakuba, gdyż ten nakazuje, aby wszyscy chorzy przyjmowali namaszczenie, a katolicy namaszczają tylko umierających⁴³. W tym miejscu warto zwrócić uwagę na pewną niekonsekwencję Kalwina, bo tutaj mówi o namaszczeniu wszystkich chorych, a w późniejszym *Komentarzu do Listu apostoła Jakuba*, jak to wspomniano wcześniej, że tylko niektórzy byli uzdrawiani i tylko wedle rozeznania duchowego stosowano namaszczenie⁴⁴. Kolejna niezgodność z tekstem Apostoła Jakuba w praktyce katolickiej to uznanie, że jedynie kapłan jest szafarzem tego sakramentu, podczas gdy tekst ten wyraźnie mówi o „starszych” i to w liczbie mnogiej, co zdaniem teologów katolickich, jak przedstawia to

⁴⁰ J. CALVIN, *L'Institution Chrétienne*, dz. cyt., s. 432–433 (*Institutio* IV,19,19). Por. H. SCHÜTZEICHEL, dz. cyt., s. 177–178; *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, dz. cyt., s. 134.

⁴¹ J. CALVIN, *L'Institution Chrétienne*, dz. cyt., s. 433 (*Institutio* IV,19,20).

⁴² Tamże. Zob. też: tenże, *Commentarius in Iacobi*, dz. cyt., k. 431 (CR 83,431). Por. *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, dz. cyt., s. 134–135.

⁴³ J. CALVIN, *L'Institution Chrétienne*, dz. cyt., s. 434 (*Institutio* IV,19,21).

⁴⁴ Por. H. SCHÜTZEICHEL, dz. cyt., s. 178, przyp. 63.

Kalwin, ma tu być jedynie jakąś formą *pluralis maiestaticus* dla podkreślenia czci wobec ordynowanych pasterzy. Kalwin dodaje tutaj także odnośnie do tego zagadnienia argument historyczny, odnotowując nieco dalej, przy końcu swego wywodu, że znane jest świadectwo o dokumencie papieża Innocentego kierującego Kościołem w czasach św. Augustyna, w którym zezwalał on również świeckim w sytuacji choroby na namaszczenie olejem samego siebie lub członków rodziny⁴⁵. Także materię sakramentu Kalwin podaje w wątpliwość, gdyż relacje nowotestamentalne nie wspominają nic o jakimś nadzwyczajnym oleju, a tym samym konsekracja oleju chorych przez biskupa jest tu bezpodstawna, a wręcz odbierana w swojej formie przez Kalwina jako rodzaj czarów z zaklęciami⁴⁶. Ponadto Apostoł Jakub naucza, że gdy chory jest namaszczany i „starsi Kościoła” modlą się nad nim, to jeśli popełnił on grzechy, będą mu odpuszczone, ale Apostołowi nie chodzi tutaj o to, że to poprzez działanie oleju będą one odpuszczone, lecz chce on tutaj o wiele bardziej zwrócić uwagę na skutek modlitw wiernych (*fidelium orationes*). Za ohydne uznaje Kalwin przekonanie papistów, że ich święte namaszczenie daje odpuszczenie grzechów⁴⁷.

Widzimy więc, że w swojej argumentacji przedstawionej w *Institutio* Kalwin dochodzi do totalnie negatywnej oceny ówczesnej praktyki sakramentu ostatniego namaszczenia w Kościele katolickim, uznając ją przede wszystkim za pozbawioną wszelkich podstaw biblijnych. Warto tu jednak zauważyć, że Kalwin, w przeciwieństwie do Lutera, w ogóle nie podważał kanoniczności Listu św. Jakuba⁴⁸ i jak pokazuje jego rozprawa o namaszczeniu w *Institutio*, trzyma się tutaj niezachwianie tego tekstu jako autentycznego opisu praktyki pierwotnego Kościoła, choć interpretuje go w swoisty sposób, odczytując go czysto charyzmatycznie⁴⁹. Kalwin uznawał ostatecznie, co wolno odnotować z dzisiejszej perspektywy ekumenicznej jako dający pewną nadzieję dialogu aspekt jego poglądów, że na podstawie tekstu Listu św. Jakuba można stwierdzić istnienie sakramentalnego znaku namaszczenia chorych, choć jedynie w powiązaniu z darem uzdrawiania, który ograniczał on do czasów apostoelskich. Jednak w ówczesnej sytuacji historycznej radykalnie pogłębiającego się rozłamu Kościoła zachodniego kategoryczne stanowisko Kalwina w odniesieniu do sakramentalności namaszczenia chorych spowodowało zupełny zanik tej praktyki w Kościołach reformowanych. Co więcej, w swoich wskazaniach dotyczących odwiedzin chorych odrzucał on także spowiedź indywidualną chorego wobec pastora, jak również komunię dla chorych, choć dopuszczał sprawowanie Wieczery Pańskiej przy

⁴⁵ J. CALVIN, *L'Institution Chrétienne*, dz. cyt., s. 434 (*Institutio* IV,19,21). Por. J.F. WHITE, dz. cyt., s. 125.

⁴⁶ J. CALVIN, *L'Institution Chrétienne*, dz. cyt., s. 434 (*Institutio* IV,19,21).

⁴⁷ Tamże. Por. *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, dz. cyt., s. 135.

⁴⁸ H. SCHÜTZEICHEL, dz. cyt., s. 179, przyp. 66.

⁴⁹ Tamże, s. 198.

chorych, jednak pod warunkiem uczestnictwa w niej wspólnoty, a nie jako prywatnej celebracji. W istocie posługa duszpasterska wobec chorych w jego ujęciu sprowadzała się jedynie do modlitwy i pociechy przez słowo Boże, co miało być w pewnym sensie wyrazem sprzeciwu i ochroną wobec zabobonnych praktyk papistów⁵⁰.

3. Podsumowanie – reakcja Soboru Trydenckiego oraz dzisiejsza perspektywa teologiczna

Kompleksową odpowiedzią Kościoła katolickiego na nauczanie reformatorów były orzeczenia Soboru Trydenckiego. Sobór ten podjął po raz pierwszy temat sakramentu ostatniego namaszczenia na sesji VII w Bolonii w 1547 roku, gdzie przygotowano pierwsze projekty artykułów o ostatnim namaszczeniu. Tutaj ten sakrament w oficjalnych dokumentach został jedynie wymieniony w kanonie pierwszym o sakramentach w ogólności, gdzie zdefiniowano dogmatycznie liczbę siedmiu sakramentów⁵¹. Ostatecznie wspólny Dekret o sakramencie pokuty i ostatniego namaszczenia został przygotowany i ogłoszony na sesji XIV w Trydencie w 1551 roku, gdzie znajdujemy trzy artykuły dające pozytywny wykład doktryny katolickiej odnośnie do sakramentu ostatniego namaszczenia⁵². Należy odnotować, że sobór ten stale używa nadal nazwy „ostatnie namaszczenie” odnośnie do sakramentu namaszczenia chorych, ale jednak definitywnie nie ogranicza tego sakramentu tylko do posługi wobec umierających, a jedynie traktuje ich jako kategorię uprzywilejowaną do jego przyjęcia, bo w artykule mówiącym o skutkach tego sakramentu czytamy: „[...] chory łatwiej znosi dolegliwości choroby [...], a niekiedy odzyskuje zdrowie ciała [...]”⁵³ oraz zwłaszcza w artykule o czasie jego udzielania: „[...] namaszczenie to należy dawać chorym, zwłaszcza tym, którzy są w tak niebezpiecznym stanie, iż zdają się być przy końcu życia; stąd nazywa się je także sakramentem umierających”⁵⁴. 25 listopada tamże uchwalono również cztery kanony dotyczące tego sakramentu, potępiające błędy protestantów, precyzyj-

⁵⁰ Zob. szerzej H. SCHÜTZEICHEL, dz. cyt., s. 196–198; B. BÜRKI, *Sterben in der reformierten Gemeinde. Gebete und Riten im 16. und 20. Jahrhundert aus deutsch- und französischsprachigen reformierten Kirchen Europas*, w: *Liturgie im Angesicht des Todes. Reformatorische und katholische Traditionen der Neuzeit*. Bd. I. *Reformatorische Traditionen*, Hrsg. H. Becker u.a., Tübingen–Basel 2004, s. 284, 291; M. KLEIN, dz. cyt., s. 281; J.F. WHITE, dz. cyt., s. 125–126. Por. A. SKOWRONEK, dz. cyt., s. 93–94.

⁵¹ BF 209; DH 1601.

⁵² Zob. artykuły o ostatnim namaszczeniu: BF 512–515; DH 1694–1699. Por. J.-PH. REVEL, dz. cyt., s. 104–107.

⁵³ BF 514. Por. DH 1696.

⁵⁴ BF 515. Por. DH 1698. Zob. szerzej B. SESBOÛE, *L'onction des malades*, Lyon 1972, s. 45–46.

nie wymierzone w krytyczne wobec nauki katolickiej w tym względzie najważniejsze tezy pism Lutra, Melanchtona i Kalwina⁵⁵.

Trzeba zauważyć, że z dzisiejszej perspektywy teologicznej wiele argumentów XVI-wiecznych reformatorów straciło już zupełnie na znaczeniu. Przede wszystkim w świetle dzisiejszej egzegezy nie do utrzymania jest czysto charyzmatyczna interpretacja tekstu Jk 5,14-16, czyli pełna identyfikacja tutaj opisanej posługi Kościoła wobec chorych z charyzmatem uzdrawiania. Również nie wytrzymuje dzisiaj krytyki teza, że „starsi” w rozumieniu Lutra lub Kalwina opisywani w Nowym Testamencie posiadali powszechnie charyzmat uzdrawiania, albo że dar ten był trwale związany wówczas z urzędem kościelnym. Także ograniczenie daru uzdrawiania jedynie do czasów apostołskich przeczy nauce św. Pawła o charyzmatach oraz doświadczeniu Kościoła, czego współczesnym przykładem jest dynamicznie rozwijający się ponad granicami wyznaniowymi ruch charyzmatyczny. Zmieniło się także podejście współczesnej sakramentologii do kwestii bezpośredniego, werbalnego ustanowienia sakramentów przez Chrystusa, która dla reformatorów stanowiła główną przeszkodę do uznania zapisu z Listu św. Jakuba 5,14-16 za podstawę biblijną sakramentalności namaszczenia chorych⁵⁶. Wreszcie zapoczątkowana na Soborze Watykańskim II odnowa teologii sakramentu namaszczenia chorych aktualnie zupełnie pozbawia znaczenia krytykę skierowaną przeciw katolickiej praktyce „ostatniego namaszczenia” jako sakramentu dla umierających⁵⁷. Te argumenty, intensyfikacja kontaktów ekumenicznych oraz potrzeba pogłębienia posługi duszpasterskiej wobec chorych doprowadziły w części Kościołów luterzańskich i reformowanych do powstania, najpierw eksperymentalnych, a w ostatnich latach już oficjalnych formularzy namaszczenia chorych (luteranie: 1982 – *Laying on Hands and Anointing the Sick*, w: *Occasional Services. A Companion to Lutheran Book of Worship* w USA, 1994 – *Dienst an Kranken* w Niemczech; Kościoły tradycji reformowanej – presbiterianie i kongregacjoniści w USA: 1982 – *Orders for Healing* United Church of Christ, 1985 – *Renewal of Baptism for the Sick and the Dying* Presbyterian Church [U.S.A.]). Tymczasem w Polsce ani Kościół Ewangelicko-Augsburski, ani Ewangelicko-Reformowany nie przewidują w swoich agendach takiego formularza.

Słowa kluczowe: namaszczenie chorych, M. Luter, F. Melanchthon, J. Kalwin

⁵⁵ Zob. BF 516-519; DH 1716-1719. Por. H. SCHÜTZEICHEL, dz. cyt., s. 179.

⁵⁶ Por. D. SATTLER, *Sakramententheologie heute. Eine Standortbestimmung in ökumenischer Perspektive*, „Theologie und Glaube” 1/2011, s. 12; L. LIES, *Die Sakramente der Kirche*, Innsbruck-Wien 2005², s. 151-152.

⁵⁷ Zob. szerzej H. SCHÜTZEICHEL, dz. cyt., s. 180-194. Por. *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, dz. cyt., s. 136, 139.

Das Sakrament der Krankensalbung in der Lehre der Väter der Reformation aus dem 16. Jahrhundert

Zusammenfassung

De captivitate Babylonica ecclesiae (1520) von M. Luther ist das wichtigste Werk für die Reformationssakramentenlehre. Der Reformator aus Wittenberg erkannte in diesem Buch nicht den Text von dem Jakobusbrief 5,14-16 als die biblische Grundlage der Einsetzung des Sakraments der Krankensalbung an. Nach seiner Meinung, hat kein Apostel die Autorität, ein Sakrament einzusetzen – das durfte nur Christus selbst tun und aus diesem Grund ist das für Luther der bedeutungsvollste Mangel der Krankensalbung als ein Sakrament. Die Darstellung im Jakobusbrief 5,14-16 setzte er mit der wundertätigen Fähigkeit der Apostel im Markusevangelium 6,13 gleich. Doch ließ er in seinen späteren Schriften zu, dass die Krankensalbung in der Krankenseelsorge gespendet werden durfte, aber auf keinen Fall als das Sakrament anzuerkennen ist. In den lutherischen Bekenntnisschriften wurde die Krankensalbung ausschließlich in der von Melanchthon redigierten *Apologie der Confessio Augustana* (XIII,6) erwähnt, wo sie als die von den Kirchenvätern übernommene Zeremonie anerkannt wurde, die nicht unerlässlich für die Erlösung ist. In seinem späteren dogmatischen Traktat *Loci praecipui theologici* (1559) bezeichnete Melanchthon die damalige katholische Praxis der Letzten Ölung als eine abergläubische Zeremonie. Im Vergleich zu den deutschen Reformatoren ist interessant anzumerken, dass in der schwedischen Reformation das Ritual der Krankensalbung in der liturgischen Agende verblieb, aber trotz alledem als nichtsakramental anzusehen ist.

J. Calvin in seiner *Institutio christianae religionis* (1536) übte am schärfsten an der katholischen Praxis der Letzten Ölung Kritik. Der Kern seiner Kritik kam aus seiner eigenen Auslegung des Textes Jk 5,14-16, den er selbst rein charismatisch interpretierte. Nach dieser Interpretation könnte die Krankensalbung ein sakramentales Zeichen sein, jedoch nur im Zusammenhang mit dem Charisma der Heilung. Da es diese Gabe laut Calvin nur in der Zeit der Apostel gab, darf man nachfolgend die Krankensalbung nicht als ein Sakrament spenden. Es wurde von ihm auch behauptet, dass die Katholiken bei der Spendung der Letzten Ölung die Vorgaben aus dem Jakobusbrief nicht berücksichtigt werden. Es betraf hauptsächlich die Materie, den Spender und die Wirkung der Krankensalbung.

Die katholische Entgegnung auf die Kritik der Reformationstheologen waren die vom Tridentinischen Konzil beschlossenen Artikel und Kanones über die Letzte Ölung (1551). Aus Sicht der heutigen Theologie und der erneuerten katholischen Praxis der Krankensalbung nach dem II. Vatikanischen

Konzil verloren die Argumente der Reformationstheologen in den meisten Fällen an Bedeutung. In der Gegenwart greifen manche lutherischen und reformierten Kirchen die Krankensalbung wieder auf, aber erkennen sie nach wie vor nicht als Sakrament an.

Schlüsselwörter: Krankensalbung, M. Luther, Ph. Melanchthon, J. Calvin

MIROŚLAW RUCKI*

CZY JEZUS AKCEPTOWAŁ ROZWÓD?

Wprowadzenie

W obliczu coraz większej liczby rozpadających się małżeństw wiele osób, którym związek się nie udał, myśli o „rozwodzie kościelnym”. Rozwód taki miałby na celu spełnienie nadziei: „a może tym razem mi się powiedzie”. Tymczasem Kościół Rzymskokatolicki uznaje związek mężczyzny i kobiety złączonych przysięgą małżeńską, proklamowaną uroczyście w kościele w obecności świadków, za **nierozerwalny**¹. Katechizm Kościoła Katolickiego zaznacza, że „przymierze małżeńskie [...] zostało między ochrzczonejmi podniesione przez Chrystusa Pana do godności sakramentu” (KKK, 1601), którego udzielają sobie nawzajem sami małżonkowie (KKK, 1623).

Wywołuje to frustrację nawet osób wierzących, którym „nie układa się w życiu”. Widząc totalny upadek świeckiej instytucji małżeństwa w Europie, nie mając w otaczającym społeczeństwie prawie żadnych przykładów trwałych i zdrowych więzi małżeńskich, wierni zadają pytanie: dlaczego Kościół nie pozwoli na rozwody?

Problem polega na tym, że przyzwolenie na rozwód byłoby zdradą podstawowej nauki Jezusa o małżeństwie. Nie jest to jakiś wymysł księży, pragnących utrudnić życie małżonkom. Nie jest to rodzaj filozofii polegającej na takiej lub innej interpretacji niejasnego tekstu. Nierozerwalność małżeństwa została nazwana jednoznacznie jako wymaganie, postawione przez Jezusa, który powiedział: „na początku stworzenia Bóg stworzył ich jako mężczyznę i kobietę: dlatego opuści człowiek ojca swego i matkę i złączy się ze swo-

* Dr hab. Mirosław Rucki – Politechnika Poznańska w Poznaniu.

¹ Zob. KKK 1614–1615, gdzie pada nawet stwierdzenie o „jednoznacznym podkreśleniu nierozzerwalności więzi małżeńskiej”. O nierozzerwalności w kontekście jedności mówią również paragrafy 1644, 1661, 1664 i 1665.

ją żoną, i będą oboje jednym ciałem. A tak już nie są dwoje, lecz jedno ciało. Co więc Bóg złączył, tego człowiek niech nie rozdziela!» W domu uczniowie raz jeszcze pytali Go o to. Powiedział im: «Kto oddała żonę swoją, a bierze inną, popełnia cudzołóstwo względem niej. I jeśli żona opuści swego męża, a wyjdzie za innego, popełnia cudzołóstwo» (Mk 10,6-12). W Ewangelii Łukasza te słowa brzmią jeszcze bardziej radykalnie: „Każdy (gr. *πᾶς*), kto oddała swoją żonę, a bierze inną, popełnia cudzołóstwo; i kto oddaloną przez męża bierze za żonę, popełnia cudzołóstwo” (16,18). Każdy to każdy, bez wyjątku.

Z tego powodu niektórzy ludzie widząc w Ewangelii Mateusza słowa „poza wypadkiem nierządu” (5,32) i „chyba że w przypadku nierządu” (19,9)² usiłują doszukiwać się w wypowiedziach Jezusa swoistego „przyzwolenia”: skoro bowiem mówi o jakimś wyjątku, to może właśnie jest to wyjątek zezwalający na rozwód. Komentarze biblijne do tej wypowiedzi nawet zawierają stwierdzenie, że „prawosławni i protestanci uważają, że nierząd znaczy to samo, co cudzołóstwo, dlatego usprawiedliwiają rozwody”³.

Przyjrzyjmy się zatem tym zdaniom, w których Jezus przywołał „przypadek nierządu” i zastanówmy się, jaki jest ich prawdziwy sens.

Kontekst żydowski

Analizę kontekstu należy rozpocząć od stwierdzenia, że Ewangelia Mateusza była skierowana do adresatów żydowskich, w odróżnieniu od dzieł Marka i Łukasza, które, jak głosi tradycja, były napisane z myślą odpowiednio o Rzymianach i Grekach. Według tradycji, Mateusz (hebr. *Mattitjahu* lub *Mataj*), Żyd z pokolenia Lewiego, napisał swoją Ewangelię dla Żydów w ich języku, czyli po hebrajsku⁴ lub aramejsku⁵. Za wersją aramejską przemawiałby fakt, że był to powszechnie znany język używany przez Żydów w Izraelu oraz w Mezo-

² W najnowszym przekładzie „oprócz przypadku nierządu” (*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, Częstochowa 2008).

³ Tamże, komentarz na s. 2142.

⁴ Mówi się o świadectwach Papiasza, Ireneusza (*Przeciw herezjom* III,1,1), Pantanusa (Pantajnosa), Orygenesza i innych Ojców Kościoła (EUZEBIUSZ, *Historia Kościelna* V,10,3 oraz VI,25,4). Epifaniusz (ok. 310–420) w swojej pracy *Panarion* XXX,3,7 stwierdza, że „w Nowym Testamencie tylko Mateusz spisał i głosił Ewangelię po hebrajsku, pismem hebrajskim” (*Ἑβραϊστί καὶ Ἑβραϊκοῖς γράμμασιν*).

⁵ R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, podaje, że wyraz *Ἑβραϊστί* w Nowym Testamencie jest używany w stosunku do języka aramejskiego. Ewidencją aramejskie toponimy Gabbata (J 19,13) i Golgota (J 19,17) są opisane jako *Ἑβραϊστί*.

potamii, a także to, że np. Józef Flawiusz napisał swoje dzieło *Wojny żydowskie* w tym języku⁶. Możliwe jednak, że Mateusz posłużył się językiem hebrajskim, gdyż w umysłach ówczesnych Żydów język hebrajski był językiem świętych pism i ery mesjańskiej, o czym świadczy choćby Talmud: „Rabbi powiedział: «Dlaczego używacie języka syryjskiego w ziemi Izraela? Używajcie albo świętego języka, albo greki!». Zaś rabbi Josef powiedział: «A dlaczego używacie syryjskiego w Babilonie? Używajcie świętego języka albo perskiego!»” (*Sota* 49b). Shemuel Safrai podkreśla, że „w zamyśle [autorów] ksiąg biblijnych po wygnaniu, ich język miał być klasyczną hebrajszczyzną”⁷. Podobne myślenie mogło mieć wpływ na decyzję Mateusza o wyborze języka dla napisania Ewangelii. Również Bar Kochba oficjalnie używał języka hebrajskiego w czasie powstania w latach 132–136, które uważał za nadejście ery mesjańskiej⁸.

Kościół, niestety, nie posiada tekstu oryginalnego⁹, tylko wczesne tłumaczenie na grekę, być może dokonane za życia Autora. Według Papiasza, tłumaczenia dokonywało kilka osób¹⁰. Niemniej jednak, analizując tekst Ewangelii można przyjąć, że Autorem i głównym adresatem jest Żyd żyjący krótko przed zburzeniem świątyni Heroda¹¹ i klęską państwa Izrael, w której fizycznej eksterminacji uległy praktycznie wszystkie odłamy judaizmu za wyjątkiem mozaizmu faryzejskiego, który przetrwał do dziś. Nawet jeśli się przyjmie za niektórymi badaczami¹², że Ewangelia Mateusza została napisana po zburzeniu świątyni, i tak należy rozumieć, iż pamięć o niej jako centrum życia żydow-

⁶ „To, że [Józef] pisał po aramejsku, a nie po hebrajsku, generalnie uważa się za udowodnione na podstawie licznych aramejskich form żydowskiej terminologii religijnej, znajdującej się w greckich tekstach jego prac” (*The Jewish People in the First Century: Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions*, ed. Sh. Safrai, M. Stern, t. 2, Philadelphia 1987, s. 1029).

⁷ Cyt. za: *The Jewish People...* dz. cyt., s. 1014.

⁸ „Jedenaście listów było czytelnych, były one napisane po hebrajsku, po aramejsku i po grecku. Była to pierwsza prawdziwa wskazówka, że wszystkie trzy języki były w powszechnym i jednakowym użyciu w tym okresie” (M. MANSUR, *The Dead Sea Scrolls: A College Textbook and a Study Guide*. Leiden 1964).

⁹ W Kościele Syromalabarskim przechowywana jest ustna tradycja, według której Mar Thoma Sliha (Tomasz Apostoł) w latach 50. I wieku po Chr. dotarł do wybrzeży Indii z misją ewangelizacyjną, przywożąc ze sobą odpis Ewangelii Mateusza w języku aramejskim (np. dostępne na: <http://wiki.answers.com/Q/Reasons_why_the_gospel_of_mark_was_the_first_to_be_written>) [data dostępu: 1 grudnia 2010 r.]. Historycy podają tę tradycję w wątpliwość.

¹⁰ Za: V. KESICH, *The Gospel Image of Christ*, Crestwood, NY 1991, s. 89.

¹¹ H. LANGKAMMER, *Mały słownik biblijny*, Wrocław 1993, s. 119. Autor ustala datę napisania najpóźniej na rok 69.

¹² A. PACIOREK, *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz. Część I, rozdziały 1–13*, Częstochowa 2005, s. 35. Lata 80–90 podane są jako możliwe daty napisania.

skiego musiała być mocno osadzona w umyśle Autora i jego adresatów. „Sposób pisania i komponowania odpowiada [...] mentalności ludzi pochodzących z kręgu kultury semickiej i hebrajskiej”¹³.

Cała struktura Ewangelii Mateusza i wiele jej szczegółów wskazują na to, że Autor kierował swoje dzieło przede wszystkim do czytelnika obeznanego z żydowskimi zwyczajami, kulturą i religią. Podejmowane problemy są typowo żydowskie, a ich rozwiązanie wyraźnie przebiega na sposób żydowski, z odwołaniem się do żydowskich tradycji i świętych Pism. Przykładem może być dyskusja na temat sposobu zachowywania szabatu w Mt 12,1-8, gdzie można dopatrzeć się rabinicznej koncepcji hierarchii ważności przykazań, zaś argumenty Jezusa odwołują się do autorytetu Tory, Proroków i Pism¹⁴. W Ewangelii Mateusza pojawiają się zagadnienia przykazań Bożych nadanych Izraelowi (np. 5,19; 19,17-19), ofiar (5,23), dziesięciny (23,23), *tfilin* i *cicit* (23,5)¹⁵ i innych kwestii, które mogą interesować jedynie Żydów, natomiast dla nie-Żydów są w większości niezrozumiałe. Charakterystyczny jest również fakt, że Mateusz nie wyjaśnia żadnego ze zwyczajów żydowskich, zakładając, że czytelnik je dobrze zna¹⁶. Nie znajdziemy u niego również wyjaśnienia licznych wyrazów aramejskich (np. *raka* w 5,22; *mamona* w 6,24; *korbanas* 27,6), powszechnie znanych wśród Żydów.

Niektóre sformułowania wyraźnie wskazują na dyskusje obecne w ówczesnym judaizmie¹⁷, o których powszechnie się wiedziało, i w które wciągano każdego nowego nauczyciela. W niektóre dyskusje Jezus zostaje wciągnięty bezpośrednio: „W owym dniu przyszli do Niego saduceusze, którzy twierdzą, że nie ma zmartwychwstania, i zagadnęli Go” (Mt 22,23). Podobnie pytania „Czy wolno płacić podatek Cezarowi, czy nie?” (Mt 22,17), „Dlaczego my i faryzeusze dużo pościmy, Twój zaś uczniowie nie poszczą?” (Mt 9,14) albo „Czy wolno uzdrawiać w szabat?” (Mt 12,10) nurtowały każdego Żyda, i każde stronnictwo udzielało innej odpowiedzi. Nawet użyta w tym kontekście ter-

¹³ *Ewangelia wg św. Mateusza*, tłumaczenie, wstęp i komentarz ks. Tadeusz Loska SJ, s. 12.

¹⁴ *Tora, Newiim, Ketuwim* – to są trzy części Biblii Hebrajskiej, w skrócie TaNaCh.

¹⁵ Są to pudełka z tekstem *Szma* przywiązywane na czoło i na lewe przedramię, oraz frędzle na szalu modlitewnym. Zarówno w Qumran, jak i w innych jaskiniach nad Morzem Martwym znaleziono bardzo dużą liczbę tekstów *tfilin* (J.C. VANDERKAM, *Manuskrypty nad Morza Martwego*, Warszawa 1996, s. 43).

¹⁶ Por. np. kwestię obmywania rąk. U Mateusza (15,2) jest napisane: „Dlaczego Twój uczniowie postępują wbrew tradycji starszych? Bo nie myją sobie rąk przed jedzeniem” – tak jakby czytelnik miał wiedzieć, o co chodzi. U Marka natomiast (7,3-4) znajdujemy obszernie wyjaśnienie: „Faryzeusze bowiem, i w ogóle Żydzi, trzymając się tradycji starszych, nie jedzą, jeśli sobie rąk nie obmyją, rozluźniając pięść. I [gdy wrócą] z rynku, nie jedzą, dopóki się nie obmyją”.

¹⁷ A. PACIOREK, dz. cyt., s. 47.

minologia „wiązania – rozwiązywania” (Mt 16,17-18; 18,18) zdradza wyraźnie judaistyczne tło¹⁸. Echo tych dyskusji można zauważyć również w słowach Pana Jezusa, np. wypowiedzi w Mt 5,23-37 odzwierciedlają debaty na temat składania ważnych przysięg i konieczności spełniania ich¹⁹. Mateusz podkreśla, że zbawienie dotyczy przede wszystkim Izraela (np. 10,6 i 15,24) i sporo uwagi poświęca zagadnieniom dotyczącym Tory (np. 5,17-19). Jak żaden inny Ewangelista zajmuje się spełnieniem proroctw w osobie Jezusa, stosując znane judaizmowi metody egzegezy²⁰.

Dokładnie w tych samych kategoriach judaistycznych powinniśmy rozpatrywać wypowiedzianą przez Jezusa formułę „z wyjątkiem nierządu” (*παρεκτός λόγου πορνείας*) Mt 5,32 lub w skróconej postaci „poza [powodem] nierządu” (*μη ἐπι πορνεία*) Mt 19,9. Ewidentnie słowa te nawiązują do Księgi Powtórzonego Prawa 24,1, która mówi: „Jeśli mężczyzna poślubi kobietę i zostanie jej mężem, lecz nie będzie jej darzył życzliwością, gdyż znalazł u niej coś odrażającego (hbr. *עָרַבְתָּ 727*), napisze jej list rozwodowy, wręczy go jej, potem odeśle ją od siebie”. Co prawda, Septuaginta w greckim tłumaczeniu używa wyrazów *ἄσχημον πράγμα*, to jednak możemy bez większych wątpliwości przyjąć, że słowa *λόγου πορνείας* są dosłownym przekładem hebrajskich wyrazów *erwat dawar*, lub, co jest jeszcze bardziej prawdopodobne, dosłownym przekładem wyrażenia *dawar erwa* (*דָּבָר עֲרָוָה*) użytego w Talmudzie jako określenia, jakim posługiwali się rabini ze szkoły Szammaja (Gittin 90a). A ponieważ to sformułowanie pada w kontekście żydowskiej dyskusji, musimy wiedzieć, jak rozumiały te słowa dyskutujące strony, i jakie znaczenie mógł im nadawać mówca.

¹⁸ Jest to znany w judaizmie hebrajski termin *asar we-hittir* (lub aram. *asar we-szera*), który oznacza rabiniczne „zabranianie i zezwalanie” na wykonywanie pewnych czynności, jak można przeczytać np. w Talmudzie: „uczniowie mędrców siedzą razem i zajmują się studiowaniem Tory, jedni mówią jasno, inni niejasno; jedni zabraniają (dosł. związują), inni zezwalają (dosł. rozwiązują) (*וְיִרְיִתֵּם וְלִלְהוּ וְיִרְטִיאוּ וְלִלְהַ*); jedni odrzucają, inni przyjmują” (*Chagiga* 3b). Tutaj i dalej przytaczam teksty z Talmudu w tłumaczeniu własnym, opartym na hebrajskim tekście źródłowym oraz dostępnych tłumaczeniach i komentarzach w języku angielskim i rosyjskim, by w zrozumiały sposób oddać sens zawitych wypowiedzi talmudycznych.

¹⁹ Wiele dyskusji na ten temat spisano w traktacie talmudycznym *Chagiga*, gdzie pojawia się m.in. takie zdanie: „Człowiek nie może nie spełnić złożonej przysięgi, ale inni mogą go z tego obowiązku zwolnić” (10a).

²⁰ Mateuszowe „tak spełniło się słowo przekazane przez proroków” (np. 2,23) jest podobne do ówczesnej metody układania komentarzy do Pism świętych nazywanych *peszarim*, gdzie zakładano, że autor biblijny pisał o czasach przyszłych, zaś komentator zakładał, że on właśnie żyje w owych późniejszych czasach, i starożytne proroctwo jest skierowane do jego współczesnych (J.C. VANDERKAM, dz. cyt., s. 53–54). W tym miejscu warto odnotować, że komentatorzy z Qumran wskazywali na proroctwa mesjańskie Iz 11,1-5; 2 Sm 7,12-14 oraz Am 9,11 jako te, które jeszcze zostaną spełnione „w dniach ostatnich” (P. MUCHOWSKI, *Rękopisy znad Morza Martwego*, Kraków 1996, rękopis 4Q161 „Peszer do księgi Izajasza”, s. 109 oraz 4Q174 „Midrasz na czasy ostateczne”, s. 121).

Żydowskie spory na temat rozwodu

Przed wszystkim musimy sobie przypomnieć, co mówi o rozwodzie Pismo Święte – Tora, na którą się powoływali wszyscy Żydzi z Jezusem włącznie w swoich dyskusjach. Rabbi P. Netter stwierdza: „Księga Powtórzonego Prawa mówi o procedurze rozwodu pośrednio, sugerując że legalna instytucja rozwodu jest zakorzeniona w starożytnych zwyczajach i nie jest przepisana przez prawo biblijne. Formalny list rozwodowy istniał jeszcze przed napisaniem Pwt”²¹. Zaznacza dalej, że Tora – ku naszemu zdziwieniu – nie ocenia rozwodów, nie osądza ani nie pochwała.

Wydaje się, że gdyby było inaczej, Jezusowi nie przysporzyłoby problemów wykazanie na jej podstawie swoich racji. Jednak nie miało to miejsca. Co więcej, Jezus Chrystus nawet nie odwołał się do ksiąg prorockich, gdzie ewidentnie Bóg wypowiada się przeciw rozwodom: „Jeśli ktoś nienawidząc oddalił [żonę swoją] – mówi Pan, Bóg Izraela – wtedy gwałt pokrywał swoją szatą. Mówi Pan Zastępów: Strzeżcie się więc w duchu waszym i nie postępujcie zdradliwie!” (Ml 2,16). Dla nas ten fragment brzmi jednoznacznie, a w niektórych tłumaczeniach pierwsze słowa tego fragmentu są oddane jako „Nienawidzę rozwodów – mówi Pan”²². Jednak rabini mają swoje sposoby na utrzymanie własnej tezy. Rabbi Jehuda nawet wyprowadził z tego wersetu, że jeśli ktoś znienawidził swoją żonę, **powinien** się z nią rozwieść (*Gittin* 90b)²³. Rabbi Netter z kolei pisze: „Rozpatrywane we właściwym kontekście słowa proroka nie stanowią bezwzględnego potępienia rozwodów jako takich. Zamiast tego prorok gani ówczesną praktykę Izraelitów, którzy rozwodzili się ze swoimi żydowskimi żonami i żenili się z nieżydowskimi kobietami. Innymi słowy, to nie rozwód sam z siebie nie podoba się Bogu, tylko mieszane małżeństwa. Tylko takie wyjaśnienie ma sens”²⁴. Dlatego też Jezus nie odwołał się do ksiąg prorockich, z których każdy Żyd wyciągał wnioski wedle upodobania, a zamiast tego ogłosił własne zdanie na ten temat.

W rzeczywistości rabinów nie tyle zajmowały kwestie powodów dla rozwodu, ile problem, jak wypisać i dostarczyć żonie poprawnie sporządzony i ważny dokument rozwodowy. Przykładowo, sporo stron w Talmudzie zajmują rozważania, czy w przypadku, gdy list rozwodowy jest doręczany za granicę, kurier powinien powiedzieć słowa: „Dokument ten został sporzą-

²¹ P. NETTER, *Divorce Is a Mitzvah: A Practical Guide to Finding Wholeness and Holiness When Your Marriage Dies*, Woodstock, VT 2002, s. 69.

²² M.in. Biblia Poznańska: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań³ 1992.

²³ Dla sprawiedliwości należy odnotować, że oponował mu rabbi Jochanan mówiąc: „To oznacza, że znienawidzony jest mężczyzna odprawiający swoją żonę”.

²⁴ P. NETTER, dz. cyt., s. 69.

dzony i podpisany w mojej obecności” (*Gittin* 2a) i ile przy tym powinno być świadków (*Gittin* 5b), i czy taki kurier może być kobietą (*Gittin* 23b). Uznało, że trzy rodzaje listu rozwodowego (*get*) są nieważne: (1) spisany własnoręcznie przez męża, ale bez podpisów świadków; (2) z podpisami świadków, ale bez daty; oraz (3) z datą, ale z podpisem tylko jednego świadka. Jednakże we wszystkich trzech przypadkach rabini uważali, że mając taki wadliwy list rozwodowy kobieta może wyjść ponownie za męża i dziecko z nowego związku będzie uważane za legalne (z prawego łoża – hbr. *רשך ללוה*) (*Gittin* 3b). Innym roztrząsanym problemem było, czy ważny jest list rozwodowy napisany w dzień, a podpisany po zachodzie słońca (czyli następnego dnia wg żydowskiej rachuby czasu). W tej kwestii zdania są podzielone, bo jedni rabini uważają tak, inni inaczej (*Gittin* 17a). Zastanawiano się nawet, czy ważny jest list rozwodowy podrzucony przez męża do kosza żonie, idącej z tym koszem ulicą (*Bawa Mecia* 9b). Co ciekawe, rabini nie tyle interesowali się powodami, dla których *get* został wypisany, ile powodami, dla których wymagane są takie szczegóły, jak podpisy świadków, właściwe intencje osoby wypisującej list rozwodowy²⁵ czy deklaracja kuriera dostarczającego ów list. Nie bez znaczenia są też słowa, jakie wypowie mąż wręczając żonie list rozwodowy! Jeśli powie np. „Jesteś odprowadzona” lub „Jesteś rozwiedziona”, to rozwód jest ważny, jeśli zaś powie: „Już nie jestem twoim mężem” lub „Już nie jestem twoim *arusem*”²⁶, to rozwód jest nieważny (*Kidduszin* 5b). Możliwa jest nawet sytuacja, kiedy kobieta jest jednocześnie rozwiedziona i nie rozwiedziona (*Bawa Basra* 47b) – dzieje się tak, jeśli np. mąż rzucił jej list rozwodowy, który spadł dokładnie pośrodku między nim a nią, i nie wiadomo, czy oznacza to wycofanie rozwodu czy ważne przekazanie listu rozwodowego...

W Talmudzie pojawia się również problem: co będzie, jeśli mąż wypisze *get* i się rozmyśli? Na tę okoliczność rabini nawet stwierdzili, że jeśli ktokolwiek znajdzie wyrzucony lub zgubiony list rozwodowy, nie powinien go dostarczać kobiecie, gdyż możliwe jest, że to mąż po wypisaniu go zmienił zdanie i wyrzucił *get* (*Bawa Mecia* 18a). Przyczyny, dla których mogłoby dojść do rozwodu, zeszyły w tekstach rabinicznych na dalszy plan.

²⁵ Nam może się wydać zupełnie nienormalne, że w wypisywaniu listu rozwodowego, wg rabinów, najważniejsza jest intencja zachowania przykazań Tory. Rabbi Eleazar twierdził, że nawet jeśli jedna linijka jest napisana z właściwą intencją, to cały *get* jest ważny (*Gittin* 5b).

²⁶ Zaręczona dziewczyna w Talmudzie jest nazywana *arusa*, a jej narzeczony – *arus*. Ich związek jest uważany za wiążący, tak samo jak małżeństwo, ale współzycie jest zakazane, i *arusa* pozostaje w domu swojego ojca. Zerwanie takich zaręczyn wymaga wypisania listu rozwodowego (por. komentarz 18 do traktatu *Nedarim* 66b w *English Babylonian Talmud* (dostępne na: <www.halakhah.com/pdf/nashim/Nedarim.pdf>) [data dostępu: 27 stycznia 2014]).

W traktacie *Ketubot* 72a znajduje się lista powodów, dla których mąż ma rozwieść się z żoną nawet nie wypisując odpowiedniej *ketuby*²⁷. Należy do nich łamanie przepisów Tory (np. podawanie mężowi do jedzenia produktów, od których nie została oddzielona dziesięcina, współżycie z mężem w czasie miesiączki, niespełnianie złożonych ślubów) oraz nieprzestrzeganie zwyczajów żydowskich, wśród których wymienione jest chodzenie po ulicy z rozpuszczonymi włosami i zagadywanie obcych mężczyzn. Abba Saul dodaje do tej listy również przeklinanie teściów w obecności męża, a rabbi Tarfon jeszcze krzykliwość (chodzi o kobietę krzyczącą w domu tak głośno, że słycać ją w sąsiedzkim domu). Mamy zatem cały zestaw sytuacji, w których rabini nie tylko zalecają rozwód, ale dodatkowo pozbawiają kobietę praw majątkowych. Wprawdzie rabbi Jehuda w tym traktacie usiłuje zaproponować sposoby uniknięcia rozwodu poprzez sprawdzanie, czy żona nie popełniła jakiegoś błędu lub zaniedbania, ale inni oponują mu słowami: „Nie da się żyć razem ze źmiją”.

Rozwód jest zalecany również w sytuacjach, kiedy mąż zmusza żonę do wykonywania publicznie czynności ukazujących ją w złym świetle lub zniesławiających ją, jak również kiedy żona postępuje tak wobec swojego męża. W tych przypadkach jednak musi być spisana *ketuba* (*Ketubot* 72a). Są też sytuacje, w których można zmusić kogoś do rozwodu, zwłaszcza związane ze stanem zdrowia mężczyzny. Dyskusje rabinackie toczą się wówczas wokół tego, czy może żona odmówić rozwodu i pozostać z mężem, jeśli dane schorzenie jej nie przeszkadza (*Ketubot* 77a).

Do ciekawostek można zaliczyć przytaczane przez rabinów niektóre sytuacje obligujące do rozwodu (*Kidduszin* 51b). Przykładowo, są dwie siostry, mężczyzna zaręczył się z jedną z nich, ale nie wie z którą. Wówczas musi wypisać obydwom listy rozwodowe. Rabini wymyślili nawet jeszcze śmieszniejszy przypadek: jeśli dwóch mężczyzn zaręczyło się, biorąc po jednej z dwóch sióstr, ale żaden nie wie, kto zaręczył się z którą. Co robić? Obaj muszą wypisać po dwa listy rozwodowe... Rabbi Tabjuni posunął się jeszcze dalej i nakazał wypisywać po 5 listów rozwodowych, jeśli sióstr było pięć (*Kidduszin* 52a).

Jak widać, problemy związane z rozwodem zajmowały rabinów w znaczącym stopniu i były bardzo różnorodne. Niewątpliwie, te wszystkie zagadnienia, spisane wiele lat później w Talmudach, kotłowały się już w głowach faryzeuszów, zadających Jezusowi pytanie o rozwód (Mt 19,3).

²⁷ Chodzi o dokument dający gwarancje majątkowe na wypadek śmierci męża lub rozwodu (por. A. CAŁA i in., *Historia i kultura Żydów polskich. Słownik*, Warszawa 2000, s. 154).

Podważenie o cudzołóstwo

Ciekawe rozważania talmudyczne w interesującej nas kwestii można znaleźć w traktacie *Sota* 31a, gdzie sugeruje się **konieczność** rozwodu w sytuacji, gdy ktokolwiek (nawet ptak niebieski) doniesie mężowi o zdradzie²⁸ żony. Jednak rozważania te oscylują między brakiem dowodów (relacja jednego tylko świadka, relacje sprzeczne, kiedy jeden mówi to, a drugi tamto itp.) a koniecznością wypicia przez kobietę wody. Chodzi, oczywiście, o rytuał opisany w Lb 5,11-31, kiedy mąż podejrzewa żonę o zdradę, ale nie ma na to dowodów ani świadków. W takiej sytuacji, po złożeniu ofiar w świątyni, kapłan „da kobiecie do picia wodę przeklętą: jeśli naprawdę stała się nieczystą (אֲשֵׁרָה)²⁹ i swojemu mężowi niewierną, woda wniknie w nią, sprawiając gorzki ból. Łono jej spuchnie, a biodra zwiotczeją, i będzie owa kobieta przedmiotem przekleństwa pośród swego narodu. Jeśli jednak ta kobieta nie stała się nieczystą, lecz przeciwnie – jest czysta – pozostanie bez szkody i znów będzie rodzić dzieci” (Lb 5,27-28). Właściwie rozwiązanie talmudyczne proponuje rozwód jako lepsze wyjście niż „test wodą”, który w razie rzeczywistej winy kobiety skończy się jej chorobą i haniebną śmiercią. Wypisując list rozwodowy na podstawie podejrzeń o zdradę, mąż może nawet ująć w nim sprawy majątkowe, zapewniające kobiecie środki na utrzymanie. Rabini wysuwają również zastrzeżenia co do ważności złożonych ofiar i „testu gorzką wodą” w przypadkach, gdy kobieta odmówi jej wypicia, albo mąż podejmie współżycie z nią w czasie podróży do Jerozolimy w celu przeprowadzenia „testu wodą” w świątyni (*Sota* 23a). Jeśli już mówimy o przyczynach rozwodu, to całe rozumowanie na ten temat i tak wspańiałomyślnie daje możliwość rozwiązania nieporozumienia z najmniejszą szkodą dla wszystkich zaangażowanych w konflikt. Gdyby bowiem akt cudzołóstwa został dowiedziony, czekałaby kobietę śmierć (Kpł 20,10).

Z różnych kontekstów wynika, że pojęcie „cudzołóstwo” (אֲשֵׁרָה) dotyczy współżycia seksualnego jakiegokolwiek mężczyzny z kobietą zamężną, jak to zostało ujęte w dokumencie z Qumran (4Q221 7,6): „żaden człowiek nie powinien cudzołożyć z kobietą, która ma męża”³⁰. W tekstach biblijnych cudzołoży mężczyzna z żoną swego bliźniego (Jr 29,23) lub kobieta, która ma męża i współżyje z innym (Ez 16,32). Pojawia się nawet rozróżnienie między roz-

²⁸ Użyty tutaj został wyraz אֲשֵׁרָה sugerujący, że kobieta pozostawała sam na sam z mężczyzną nie będącym jej mężem.

²⁹ Chodzi o współżycie seksualne, które jest związane z zaciągnięciem nieczystości rytualnej *tum'a* (אֲשֵׁרָה), por. np. Kpł 15,18: „Jeżeli mężczyzna obcuje z kobietą wylewając nasienie, to oboje wykąpią się w wodzie i będą nieczysti (אֲשֵׁרָה) aż do wieczora”.

³⁰ Jest to hebrajski tekst pochodzący z II wieku przed Chr. tzw. *Księgi Jubileuszów*, znany również w tłumaczeniu etiopskim. Cyt. za: P. MUCHOWSKI, dz. cyt., s. 164.

pusztą a cudzołóstwem: „dlatego wasze córki [niezamężne] uprawiają nierząd (תִּזְנוּת), a wasze synowe [lub żony] cudzołożą (תִּזְנוּתָן)” (Oz 4,13-14, *Najnowszy przekład*). Córka znajdująca się pod opieką rodziców (aktywna seksualnie) nie cudzołoży (זִנָּה), i nie jest ważne, czy współżyje z żonatym mężczyzną – jej zachowanie jest kwalifikowane jako „nierząd” (זִנָּה); cudzołoży natomiast *kalla* (כַּלָּה), która może oznaczać ‘pannę młodą, synową, nowo poślubioną kobietę’³¹, czyli kobietę zamężną. Można przypuszczać, że współżycie żonatego mężczyzny z niezamężną kobietą nie jest objęte pojęciem „cudzołóstwo” (זִנָּה), gdyż np. Oz 4,14 nie nazywa cudzołóstwem obcowania z nierządnicami, mówiąc: „wy sami obcujecie z nierządnicami”³². Generalnie można uznać, że Prawo Mojżeszowe mówiąc „nie cudzołóż” zakazuje związku zamężnej kobiety z kimkolwiek oprócz jej męża i przewiduje za to karę śmierci dla obojga cudzołożących (Kpł 20,10). Inne rodzaje aktywności seksualnej nie są objęte tym przykazaniem (regulują je inne przykazania).

Mając to na uwadze należy sobie przypomnieć, że według rabinów należących do stronnictwa Szammaja podejrzenie o cudzołóstwo stanowiło jedyny możliwy powód do uzyskania rozwodu. Udowodnione cudzołóstwo domagałoby się śmierci niewiernej żony i jej kochanka, zaś podejrzenia o zdradę przy braku dowodów mogły być podstawą do rozwodu. Jak stwierdza rabbi Netter: „uczniowie Szammaja uważali, że rozwód jest niedopuszczalny. Ich nie interesowało, jak się układają relacje małżonków. Rozwód był dla nich rodzajem kary, nieuniknioną konsekwencją poważnych wykroczeń moralnych”³³. Oczywiście, oprócz podejrzeń o cudzołóstwo w grę wchodzi inne zachowania żony niedopuszczalne z punktu widzenia moralności, jak np. wspólna z mężczyznami kąpiel. Rabini uznali, że odprawienie żony w takim przypadku jest obowiązkiem religijnym męża (דְּשֵׁרֵגֶל הַרְוֹתָהּ וְנִמְרָצָהּ) (*Gittin* 90b).

Żony w ogóle nikt nie pytał o zdanie, i ona sama nie mogła wystąpić o rozwód. W judaizmie europejskim rabbi Gerszom ben Jehuda³⁴ wydał dokument nazywany *Takkana*, stwierdzający że:

nikt nie może rozwieść się z żoną wbrew jej woli. [...] Późniejsze pokolenia jeszcze obostrzyły to wymaganie, zarządzając, by każdy list rozwodowy naruszający tę zasadę był traktowany jako nieważny i nie dający mężowi uprawnienia do ponownego ożenku, mimo że spełnia wszystkie wymagania talmudyczne i może być traktowany jako ważny do każdego innego celu. Jedynym wyjąt-

³¹ L. KOEHLER i in., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa 2008, t. 1, s. 451.

³² Dosłownie *עַל הַזְנוּתָן תִּזְנוּתָן* oznacza pozostawanie sam na sam z nierządnicą.

³³ P. NETTER, dz. cyt., s. 73.

³⁴ Nazywany Rabbenu Gerszom albo Meor ha-Gola („światło na wygnaniu”), żył mniej więcej w latach 960–1040. W swoich postanowieniach (*takannot*) jednoznacznie zabronił europejskim Żydom poligamii.

kiem dla tej *takkany* jest sytuacja, w której kobieta przyjęła chrzest i sama zostawiła męża – wówczas może on napisać list rozwodowy i ponownie się ożenić bez jej zgody³⁵.

Erwat dawar – co to za powód?

Warto mieć na uwadze, że w żadnym momencie swojego życia Jezus nie złamał ani nie skrytykował żadnego przykazania zapisanego w żydowskim Prawie – Starym Testamencie. Jego spory z faryzeuszami dotyczyły wyłącznie tego, w jaki sposób oni stosowali nadane przez Mojżesza przepisy Tory. W dyskusji o rozwodzie widać to wyraźnie, gdyż sami faryzeusze zaczęli Jezusa, pytając: „Czy wolno oddalić swoją żonę z jakiegokolwiek powodu?” (Mt 19,3). Dokładnie, tak jak nasi współcześni, byli oni przekonani, że rozwód jest dla nich przewidziany jako ucieczka od problemów małżeńskich! Chcieli tylko się upewnić, czy jakikolwiek powód może być pretekstem do rozwodu: zbyt słona zupa, utrata piękna przez starzejącą się żonę albo zwykły kaprys męża.

Kłopot w tym, że Pismo Święte nie wyjaśnia pojęcia *erwat dawar*, z którym związane są przepisy dotyczące rozwodu. Generalnie *erwa* kojarzy się z nagością i wielokrotnie występuje w połączeniach typu: „nie odsłaniaj jej nagości” (לֹא תִגְלֹחַ אֶת־עֵרְוַת־אִשְׁתְּךָ), ewidentnie oznaczającym działania seksualne. A. Garrett nawiązując do Rdz 2,25 i 3,7 zwraca uwagę na to, że chodzi o odsłonięte genitalia i związany z tym wstyd³⁶. Ten sam wyraz pojawia się w tekście opowiadającym o Noem i jego synach (Rdz 9,23) i zazwyczaj jest tłumaczony jako ‘nagość’ lub ‘genitalia’.

Interesująca w tej sprawie jest dyskusja talmudyczna, w której rabini zastanawiają się, czy wolno recytować modlitwy lub czytać Torę w obecności nagich ludzi. Cytując Pwt 24,1 Talmud traktuje wyraz „dabar” jako oznaczający raczej ‘słowo’ niż ‘rzecz’ i z tego np. Rabba bar Chana wyciąga wniosek, że w łaźni, w obecności nagich ludzi, nie wolno nawet rozmyślać nad Torą. Rabbi Jehuda z kolei twierdzi, że nie wolno recytować „Szema Israel” widząc nagich ludzi (*Szabat* 150a). Podobnie wypowiada się Raba (*Berachot* 25b), mówiąc o nagości widzianej przez szybę. W traktacie *Bawa Mecia* 114b wspomina się też o tym, że nagi człowiek nie powinien oddzielać *teruma*³⁷. Jeszcze bardziej kategoricznie wypowiada się *Dokument Damasceński* znany zarówno w Egip-

³⁵ E.N. DORFF, *Conservative Judaism: Our Ancestors to Our Descendants*, New York 1996, s. 66.

³⁶ A.J.M. GARRETT, *A new understanding of the divorce and remarriage legislation in deuteronomy 24:1-4*. „Jewish Bible Quarterly” vol. 39, no. 4, 2011, s. 245–250.

³⁷ Jest to rodzaj ofiary, daru dla Pana, opisanej w Wj 25,2.

cie, jak i w Qumran: „ten, kto chodzi przed swym bliźnim nagi [...] i kto chodzi nagi przed stworzeniami, winien zostać wyłączony [ze wspólnoty] na sześć miesięcy”.³⁸

Jednakże w rozumieniu użytkowników języka hebrajskiego w pojęciu *erwa* może mieścić się również coś innego. Przykładowo, uczniowie Hillela Wielkiego uważali, że przypalone jedzenie mieści się w określeniu *erwat dawar*, ponieważ są w tym wyrażeniu dwa pojęcia: *erwa*, czyli ‘nieprzyzwoitość’, oraz *dawar*, czyli ‘[jakakolwiek] rzecz’, która sprawiła mężowi przykrość. Takie uzasadnienie jest na tyle niedorzeczne, że nawet wysunięto tezę, jakoby „przypalone jedzenie” „było wyrażeniem idiomatycznym popularnym w I w. n.e., którego znaczenie zapomniano w późniejszych pokoleniach”³⁹. Dlatego też uczniowie Szammaja próbowali oponować: „Czy jednak napisane jest [osobno] nieprzyzwoitość lub [przykra] rzecz?». Na to uczniowie Hillela: «Właśnie dlatego jest napisane *erwat dawar*, by można było skorzystać z jednego lub drugiego» (Gittin 90a).

Z kolei rabbi Akiba⁴⁰ stwierdził, że mężczyzna może się rozwieść „nawet, jeśli znajdzie inną kobietę ładniejszą niż żona”. Uzasadniał to tym, że oprócz *erwat dawar* w wersecie Pwt 24,1 pojawiają się słowa: „nie będzie jej darzył zyczliwością” (dosł. „nie znajdzie upodobania w jego oczach”).

Jednak i na tym dyskusja się nie skończyła. Rabbi Papa postawił jeszcze dalej idące pytanie: „A jeśli mąż nie znalazł w żonie ani nieprzyzwoitości, ani [przykrej] rzeczy, [a się z nią rozwiódł], to co wtedy?” Na to Raba udzielił zaiste salomonowej odpowiedzi: „Co się stało, to się stało” (Gittin 90a), czyli że nikt nie może zmusić go do przyjęcia żony z powrotem.

Co prawda, rabini Papa i Raba nie żyli jeszcze w czasach Chrystusa, jednak możemy przypuszczać, że w okresie nauczania Jezusa nadużyć w tej materii było wiele. Nawet Józef Flawiusz stwierdza: „Gdyby ktoś zapragnął z jakiegokolwiek powodu (a w życiu takich powodów może zdarzyć się wiele) odprawić swoją żonę, to musi wypisać jej list...”⁴¹. Talmud wspomina o człowieku, który „ma w zwyczaju rozwodzić się” i ponownie żenić (*Nedarim* 66a), i rozpatruje także przypadek (wprawdzie hipotetyczny, ale jednak) rozwodu i zaręczyn w tym samym dniu „nawet do stu razy” (*Nedarim* 71a). E.N. Dorff zauważa: „Zarówno biblijne, jak i talmudyczne prawo dawało mężczyźnie możliwość rozwodu dosłownie na żądanie. Rabini nawet wprowadzili specjalną opłatę,

³⁸ Tekst hebrajski z I wieku przed Chr. oznaczony jako 4Q266 18,4,9. Cyt. za: P. MUCHOWSKI, dz. cyt., s. 218.

³⁹ P. NETTER, dz. cyt., s. 73.

⁴⁰ Rabbi Akiba ben Josef był jednym z największych autorytetów rabinicznych II wieku po Chr., mimo że popełnił fatalny błąd uznając Szymona bar Kochbę za Mesjasza. Zginął śmiercią męczeńską w 135 roku.

⁴¹ *Dawne dzieje Izraela* 4,8.

jaką mąż musiał uiścić żonie, jeśli chciał się z nią rozejść. Ale to nie wystarczyło, by zniechęcić do rozwodów⁴². Sytuacja była naprawdę tragiczna, co zauważali sami rabini Talmudu: „Powiedział rabbi Eleazar: «Kiedy mężczyzna odprawia swoją pierwszą żonę, nawet ołtarz zalewa się łzami»” (*Gittin* 90b). Należy rozumieć, że każdy kolejny rozwód już szedł jak z płatka...

Widzimy zatem, że *erwat dawar*, które mogło stanowić ważny powód do rozwodu, zawiera cały wachlarz pojęć, od złego prowadzenia się ocierającego się o cudzołóstwo aż do „jakiegokolwiek powodu”. Czy zatem Jezus mówiąc „z wyjątkiem nierządu” ma na myśli zachowania niemoralne lub podejrzenie o cudzołóstwo (ale nie samo cudzołóstwo, za które należała się kara śmierci), czy też „jakikolwiek powód”?

Poglądy Jezusa Chrystusa

Jest absolutnie oczywiste, że Pan Jezus w kwestii rozwodów nie mógł podzielać poglądów nawet uczniów Szammaja uchodzących za radykalne – z prostego powodu: były one sprzeczne z zamiarem Stwórcy. Zauważmy, że zamiar Stwórcy jest czym innym niż nasze pomysły na życie. Stwórca jest nieskończenie mądrzejszy od stworzenia i w odróżnieniu od nas nie tylko pragnie naszego szczęścia, ale dokładnie wie, jak można je osiągnąć. Z tego powodu Pan Jezus, choć zawsze litował się nad każdym człowiekiem z jego problemami i był wyrozumiały dla każdej ludzkiej słabości, stanowczo zaprzeczył, mówiąc: „Czy nie czytaliście, że Stwórca od początku stworzył ich jako mężczyznę i kobietę? «Dlatego opuści człowiek ojca i matkę i złączy się ze swoją żoną, i będą oboje jednym ciałem». A tak już nie są dwoje, lecz jedno ciało. Co więc Bóg złączył, niech człowiek nie rozdziela” (Mt 19,4-6).

Mówiąc w ten sposób, Pan Jezus nie wykraczał poza kompetencje rabinackie, pozostając na poziomie dyskusji żydowskiej wokół nakazów i zakazów Tory. Jak widzieliśmy, inni rabini robili to samo, przytaczając nawet ten sam werset na poparcie przeciwstawnych poglądów. Być może, niektórzy to przyjęli od razu, ale na pewno nie było ich zbyt wielu. Nie jest łatwo przekonać człowieka, że Bóg zaplanował dla niego nie to, co on sam chce realizować! Faryzeusze, którzy jednoznacznie zrozumieli Jezusową interpretację Prawa Mojżeszowego, nie poddają się, i próbują użyć jako argumentu tego samego Prawa: „Czemu więc Mojżesz polecił dać jej list rozwodowy i odprawić ją?” (Mt 19,7). Widzimy tutaj argumentację podobną do użytej w przytoczonych sporach rabinicznych, dopasowującej teksty Tory do życzeń jej wyznawców. Bo skoro sam Mojżesz kazał wypisać list rozwodowy, to co ma biedny Żyd robić? **Musi** ten list wypisać i odprawić żonę!

⁴² E.N. DORFF, dz. cyt., s. 66.

Jednak co innego jest wymyślić sobie usprawiedliwienie, a co innego jest przekonać Jezusa Chrystusa, który nie tylko pozostał przy swoim zdaniu, ale sprecyzował Mojżeszowe „polecenie”: „Przez wzgląd na zatwardziałość serc waszych pozwolił wam Mojżesz oddać wasze żony, lecz od początku tak nie było” (Mt 19,8). Okazuje się, że Mojżesz nie „polecił”, tylko pozwolił, i nie dlatego, że tak było od początku, tylko ze względu na zatwardziałość ludzkiego serca.

Tutaj dopiero zaczyna się prawdziwy problem, urywający żydowską dyskusję. Pozwolę sobie zacytować opinię rabiego J. Neusnera, który po żydowsku analizując wypowiedzi Jezusa miał następujące wrażenie: „Ale jeżeli treść uderza mnie jako jednocześnie godna pochwały i mająca słabe strony, to forma jest dokładnie taka, jak Mateusz pisze: zdumiewająca. Czy, gdybym tam był, również podzielałbym zdumienie tłumów? Tak, i to dla powodu, który Mateusz podaje: Ponieważ on nauczał jako ktoś, kto ma władzę, a nie jak ich uczeni w Piśmie. [...] Tak, byłbym zdumiony. Bo oto przychodzi nauczyciel Tory, który mówi we własnym imieniu to, co Tora mówi w imieniu Boga”⁴³.

Rzecz w tym, że ani jeden rabin nie odważyłby się stwierdzić, czym kierował się Prawodawca⁴⁴. Tylko sam Bóg mógł stwierdzać, z jakiego powodu nadał jakie przykazanie, i w niektórych przypadkach to czyni w samej Torze (np. Wj 23,8; Kpł 10,7 itp.). Warto przytoczyć tutaj wypowiedź rabiego Mosze ben Nachmana (1194–1270): „[przepisy prawa] *chukim* są podobne do rozporządzeń, jakie król wydaje swoim podwładnym, nie ukazując im, jakie są z nich korzyści. Podwładni natomiast, nie znając tych intencji, rozważają różne możliwości w swoich sercach, ale przyjmują te przykazania bez wyjaśnień z respektu dla władzy królewskiej”⁴⁵. Żyd może do woli spekulować, po co i dlaczego Bóg powiedział to i tamto, ale tylko sam Bóg może się w tej kwestii wypowiedzieć autorytatywnie.

Jeszcze większy problem stanowi zdanie „na początku tak nie było”. Skąd bowiem Jezus miał wiedzieć, jak było na początku? Rabini doskonale rozumieją, że na początku, jak mówi Księga Rodzaju 1,1, był tylko Bóg. Musieli więc natychmiast zorientować się, za kogo Jezus się uważa.

W tym kontekście warto porównać wypowiedź Jezusa z tekstem znalezionym w Qumran, również odwołującym się do początków. Nazywając bigamię podwójnym nierządem, autor mówi: „Zasadą bowiem stworzenia jest: «mężczyzną i kobietą stworzył ich (Rdz 1,27)» [oraz] «wchodzący do arki, po

⁴³ J. NEUSNER, *A Rabbi Talks with Jesus*, London 2000, s. 46.

⁴⁴ Mówiąc „Mojżesz” zarówno faryzeusz, jak i Jezus ewidentnie mówili o Bogu, który przekazał Prawo przez Mojżesza. Widać to wyraźnie w aklamacji wypowiedzianej w synagodze po zwinięciu odczytanego zwoju Tory: „Oto Tora (prawo), którą dał Mojżesz Izraelitom (Pwt 4,44), na rozkaz Pana dany przez Mojżesza (Lb 9,23)” (dosł. „z ust Pana przez ręce Mojżesza”). Zob. np. *Sidur szabchej geulim*, Jeruzalem 1995, s. 134.

⁴⁵ Ramban (RaMBaN), *Perushei haTorah on Lev. 19:19* (dostępne na: <www.sefaria.org/Ramban_on_Leviticus.19.19.1>) [data dostępu: 1 lutego 2014].

dwóch wchodzili do arki (Rdz 7,9)»⁴⁶. Widać wyraźnie, że w tym przypadku rabin usiłuje napiętnować coś, co uważa za grzech, cytując na poparcie swojej tezy wersety biblijne. Najważniejsze jest jednak to, że czyni to powołując się na autorytet Lewiego, syna Jakuba. Jezus natomiast wypowiada się tak, jak gdyby On sam był na początku i zaplanował ten cały porządek.

Midrasz *Pesikta Raba* 152b mówi: „Mesjasz król został zrodzony na początku stwarzania świata, gdyż on istniał w umyśle [Boga], zanim świat został stworzony”. Resz Lakisz⁴⁷ uważał, że Duch Boży unoszący się nad wodami (Rdz 1,2) to duch Mesjasza (*Bereszit Raba* 2,4). Talmud podaje jako powszechnie znane nauczanie, że Imię Mesjasza⁴⁸ istniało już przed stworzeniem świata (*Pesachim* 54a, *Nedarim* 39b). Nie możemy więc mieć wątpliwości, że tymi słowami Jezus wykroczył poza dyskusję między stronnictwami religijnymi i stanął w pozycji Mesjasza nadającego Boże Prawo we własnym imieniu. Nauczanie Jezusa jawi się w tym momencie jako *Torat Masziach*, jako słowa „proroka jak Mojżesz”, który wyjaśnia każdemu Żydowi, o co naprawdę chodzi w Torze, by każdy poznał Najwyższego spełniając proroctwo Jeremiasza: „I nie będą się musieli wzajemnie pouczać jeden mówiąc do drugiego: Poznajcie Pana! Wszyscy bowiem od najmniejszego do największego poznają Mnie – wyrocznia Pana, ponieważ odpuszczę im występki, a o grzechach ich nie będę już wspominał” (Jr 31,34). Pismo mówi jednoznacznie: „Jeśli ktoś nie będzie słuchać moich słów, które on wypowie w moim imieniu, Ja od niego zażądam zdania sprawy” (Pwt 18,19), i każdy Żyd o tym wie. Rabbi Mosze ben Majmon⁴⁹ postawił sprawę ostro: „Każdy Żyd, który nie wierzy w niego [Mesjasza] i nie czeka na jego przyjście, nie tylko odrzuca słowa proroków, ale zaparł się całej Tory i Mojżesza, naszego nauczyciela” (*Miszne Tora*, część *Sefer Szoftim*, rozdział *Hilchot Melachim*, podrozdział 11)⁵⁰.

⁴⁶ Tekst hebrajski z I wieku przed Chr., papirus 4Q265 4,21-5,1. Cyt. za: P. MUCHOŃSKI, dz. cyt., s. 197.

⁴⁷ Rabbi Symeon ben Lakisz (ca. 200 – ca. 275) w młode lata pracował jako gladiator, by zarobić na życie. Później zaprzyjaźnił się z rabbim Jochananem ben Nappachą (ca. 185 – ca. 279, jeden z największych autorytetów Talmudu Jerozolimskiego), zaczął studiować Torę i został jednym z najwybitniejszych przywódców religijnych swojego czasu na terenie Izraela. Nauczał, że studiowanie Tory jest obowiązkiem każdego Żyda, a nauczanie dzieci jest sprawą priorytetową (zob. traktat *Szabat* 119b).

⁴⁸ Możemy być prawie pewni, że Imię Mesjasza oznacza tutaj samego Mesjasza, podobnie jak „w wielu wypadkach *שׂדֵי יְהוָה* oznacza nie tylko imię, lecz także istnienie i moc Jahwe” oraz używane jest „jako wymienne określenie Jahwe” (L. KOEHLER i in., dz. cyt., t. 2, s. 523).

⁴⁹ Mojżesz Majmonides, w skrócie Rambam (RaMBaM) (1135–1204), wybitny rabin, autor wielu dzieł. Sformułował m.in. 13 zasad wiary, swoiste *credo* judaizmu.

⁵⁰ Jako ciekawostkę należy odnotować, że w tej samej pracy, rozdz. 11, Majmonides stwierdza, że Jezus nie jest tym oczekiwanym Mesjaszem, a jednak „bezsprzecznie wszystkie dzieła Jezusa z Nazaretu [...] służą przygotowaniu drogi na przyjście Mesjasza i naprawę całego świata”.

Zatem należy odczytywać to, co następuje po słowach „od początku tak nie było”, jako ostateczne postanowienie Boga, nie stojące w sprzeczności z nadaną Żydom Torą, ale obowiązujące od dzisiaj i na wieki. Po tak autorytatywnym stwierdzeniu dalsza dyskusja nie ma sensu. Właśnie w tym kontekście powinniśmy odczytywać dalsze wyjaśnienia Pana Jezusa: „A powiadam wam: Kto oddała swoją żonę – chyba w wypadku nierządu – a bierze inną, popełnia cudzołóstwo. I kto oddaloną bierze za żonę, popełnia cudzołóstwo” (Mt 19,9).

Z tych słów jednoznacznie wynika, że każdy związek rozwiedzionego mężczyzny z jakąkolwiek kobietą, i rozwiedzionej kobiety z jakimkolwiek mężczyzną w oczach Jezusa jest równoznaczny z cudzołóstwem. Z tym nie ma dyskusji, i to jest rzecz dla żydowskiego słuchacza jakby nowa: dotąd uważał on, że po odprawieniu żony może ponownie się ożenić, i nie będzie to grzech w oczach Boga. Tutaj natomiast Jezus autorytatywnie stwierdza, że drugi związek jest cudzołóstwem.

Niedorzecznością byłoby mówienie, jakoby Jezus miał na myśli zdradę małżeńską jako wyjątek z reguły, zezwalający na rozwód. Oznaczałoby to, że w przypadku cudzołóstwa nowy związek nie będzie cudzołóstwem – czyli że najpierw trzeba cudzołóżyć, a potem się rozwieść. Tym bardziej nie ma to sensu dla słuchacza żydowskiego, który wie, że za cudzołóstwo należy się kara śmierci. Jakże więc cudzołóstwo miałoby uprawniać do rozwodu?

Można byłoby uznać, że Jezus przyjął postawę stronnictwa Szammaja i określił „moralnie dwuznaczne zachowanie” jako powód do rozwodu. Jednak taka interpretacja zaprzeczałaby wypowiedzi Mt 5,32: „Każdy, kto oddała swoją żonę – poza wypadkiem nierządu – naraża ją na cudzołóstwo”. Bo przecież w przypadku takich dwuznacznych zachowań mężatki, jak np. kąpiel razem z mężczyznami, cudzołóstwo jeszcze nie zostało popełnione, zaś rozwód raczej naraża ją na cudzołóstwo, niż przed cudzołóstwem chroni. W tym układzie twierdzenie takie zaprzeczałoby samo sobie.

Reakcja słuchaczy obala obie powyższe tezy, gdyż znali oni Prawo Mojżeszowe i wierzyli, że istnieją powody, dla których można się rozwieść. Po usłyszeniu opinii Jezusa powiedzieli: „Jeśli tak ma się sprawa człowieka z żoną, to nie warto się żenić” (Mt 19,10). Najwyraźniej usłyszeli coś nowego, co ich zaskoczyło i nie przypadło im do gustu. Również św. Paweł, rabin wychowany w Jerozolimie „u stóp Gammaliela”, doskonale znający wszystkie zawilości żydowskiego rozumowania na ten temat, jednoznacznie stwierdza: „żona związana jest tak długo, jak długo żyje jej mąż” (1 Kor 7,39) oraz „dlatego to uchodzić będzie za cudzołożną, jeśli za życia swego męża współżyje z innym mężczyzną” (Rz 7,3). Podsumowuje to wszystko nakazem halachicznym pochodzącym od Pana, a nie od rabinów lub nawet Apostołów: „Tym zaś, którzy trwają w związkach małżeńskich, nakazuję nie ja, lecz Pan: Żona niech nie odchodzi od swego męża. Gdyby zaś odeszła, niech pozostanie samotną albo niech się pojedna ze swym mężem. Mąż również niech nie odda żony” (1 Kor

7,10-11). Gdyby chodziło o coś innego niż definitywne i bezapelacyjne stwierdzenie Jezusa, wypowiedzi te brzmiałyby inaczej.

Dlatego też jestem przekonany, że Pan Jezus miał na myśli coś jeszcze innego: nierząd w pojmowaniu hebrajskim *zana* (זָנָה), czyli niemoralne zachowania niezamężnej dziewczyny, o których nie powiedziano panu młodemu, i które dopiero potem wyszły na jaw i mąż uznał je za rzecz obrzydliwą – *erwat dawar*. Za takim rozumieniem przemawiają m.in. dwa teksty z Qumran. Jeden z nich, wspominany już *Dokument Damasceński*, mówiąc o zaręczynach, domaga się, by przyszły teść opowiedział panu młodemu „o wszystkich jej ułomnościach, aby nie sprowadził na siebie wyroku przekleństwa”, zaś narzeczonemu zaleca: „Zadnej, która okryła się niesławą w okresie swego panieństwa w domu swego ojca, nikt nie powinien brać”⁵¹.

Drugi natomiast to dokument 4QMMT w formie listu wyjaśniający stanowisko, jak się przyjmuje, sekty esenejskiej, w niektórych kwestiach religijno-prawnych. Tekst uległ tak znacznemu uszkodzeniu, że „nie ma dwóch jednokowych tłumaczeń z powodu fragmentarycznej natury tekstu”⁵². Odtworzony tekst zawiera wskazówki dotyczące zachowania czystości przed Bogiem, m.in. w kwestiach moralnych: „kałają nasienie świętości, jak i ich własne nasienie, z nierządnicami. [...] Gwałt i sprzeniewierzenie [...] z powodu gwałtu i nierządu stracili część miejsc. I podobnie napisano w księdze Mojżesza, że nie sprowadzisz obrzydliwości do twego domu”⁵³. Niewykluczone, że również tutaj chodzi o zaciąganie nieczystości w wyniku sprowadzania do domu w charakterze żon dziewcząt okrytych niesławą, podobnie jak w *Dokumencie Damasceńskim*.

Nauka faryzejska, która funkcjonuje do dziś jako ortodoksyjny judaizm, zwraca uwagę na to, że coś naprawdę odrażającego można łatwo odkryć przed ślubem. Miszna nawet stwierdza jednoznacznie: „Jeśli mężczyzna zaręczy się z kobietą pod warunkiem, że nie ma ona żadnych defektów cielesnych, a się potem okaże, że ma takie defekty, zaręczyny są nieważne” (*Ketubot* 72b). Rabbi Szmuel twierdzi, że jeśli po takich zaręczynach dojdzie do ślubu, to i tak jest on nieważny i nie ma potrzeby wypisywania listu rozwodowego. Dlatego też dzisiejsi Żydzi nie dopuszczają do zaręczyn i ślubu bez możliwości spotkania pary młodej (jak to czyniono nieraz w starożytnych kulturach, zwłaszcza na Wschodzie), i jeżeli któreś z narzeczeństwa ma jakiegokolwiek opory, do ślubu nie dochodzi. Zatem problem rzeczy „odrażających” sprowadza się do zagadnień, które zostały ukryte w okresie narzeczeństwa, i ujawniły się dopiero po ślubie.

Niestety, część dzisiejszych chrześcijan pragnęłaby odczytać słowa Pana Jezusa inaczej. Niektórym chciałoby się wierzyć, że Jezus przyzwala na rozwód

⁵¹ 4Q271 1,1,8 oraz 1,1,13. Cyt. za: P. MUCHOWSKI, dz. cyt., s. 232.

⁵² L.M. MCDONALD, *The Origin of the Bible: A Guide For the Perplexed*, New York 2011, s. 61.

⁵³ 4QMMT 81-88. Cyt. za: P. MUCHOWSKI, dz. cyt., s. 285.

„w wypadku nierządu”, rozumianego dziś jako zdrada małżeńska. Wydaje się to logiczne, ale niestety stoi w sprzeczności z kontekstem kulturowo-religijnym, w jakim te słowa zostały wypowiedziane.

Aby lepiej to sobie uzmysłwić, przypomnijmy dwie sytuacje, opisane w Ewangeliach. Jedna z nich dotyczy kobiety, przyłapanej na cudzołóstwie (J 8,3-11), a druga problemu przedmałżeńskiej ciąży Maryi (Mt 1,18-20). Łatwo zauważyć, że przyprowadzając cudzołożnicę faryzeusze nie pytają się o rozwód, tylko o ukamienowanie: „W Prawie Mojżesz nakazał nam takie kamienować. A Ty co mówisz?” (J 8,5). Najwyraźniej chodzi o skonfrontowanie Jezusa z Mojżeszem, by wykorzystać ewentualną różnicę zdań do oskarżenia Jezusa o herezję. Widzimy, że Jezus nie obala Mojżesza i nie porusza wątków rozwodowych. Gdyby bowiem „poza wypadkiem nierządu” oznaczało u Jezusa cudzołóstwo, nakazałby zdradzonemu mężowi po prostu rozwieść się z tą kobietą – jednak tak się nie stało. Zamiast tego Jezus daje faryzeuszom do zrozumienia, że egzekucji może dokonać jedynie Ten, kto nie ma żadnej winy – i że właśnie On ma zamiar udzielić łaski przebaczenia. Ułaskawiona kobieta powraca do męża z poleceniem: „Idź, i nie grzesz więcej”, a nie z poleceniem „idź i rozwieź się z mężem, bo zdradziłaś go”. Wydaje się naturalne, że Jezus, który przebaczył jej grzech cudzołóstwa, oczekuje, że również mąż jej przebaczy.

W drugiej sytuacji mamy do czynienia nie z cudzołóstwem, tylko z domniemaną rozpustą (bo właśnie jako rozpusta i nierząd określany jest w Biblii seks przedmałżeński, w odróżnieniu od cudzołóstwa, czyli zdrady małżeńskiej). Z punktu widzenia Józefa, Maryja zdradziła go jeszcze przed ślubem, w okresie oficjalnego narzeczeństwa, jako *arusa*. Zgodnie z Prawem Mojżeszowym, Józef mógł domagać się Jej ukamienowania jako cudzołożnicy, ale mógł też odprawić jako kobietę, w której znalazł „coś odrażającego”. Bo przecież mógł udawać, że ona ukrywała przed nim ciążę, czyli swoją rozpustę w panieństwie. A jak wcześniej zostało wyjaśnione, taka sytuacja kwalifikowała się do rozwodu, ponieważ wymieniony w Pwt 24,1 *erwat dawar* oznacza między innymi „nagość” i „rozpustę” (zob. np. Iz 20,4 lub Kpł 18).

Zakończenie

Widzimy zatem, że wymieniony przez Jezusa „wyjątek” (chyba że w wypadku nierządu) nie jest jakimś przyzwoleniem na rozwód w sytuacji cudzołóstwa lub nawet dwuznacznego moralnie zachowania, ale nawiązuje raczej do utajenia rozpusty przedmałżeńskiej, która wyszła na jaw dopiero po ślubie. Obowiązujący w Kościele katolickim Kodeks Prawa Kanonicznego uwzględnia wagę takiej sytuacji, kiedy jedno z małżonków zostało świadomie wprowadzone w błąd przed ślubem. Zgodnie z Kanonem 1098 utajenie ważnych faktów, które mogłyby zniszczyć życie małżeńskie, stanowi przeszkodę uniemożliwia-

jąca udzielenie sakramentu małżeństwa. Dla przykładu, gdyby dopiero po ślubie pan młody dowiedział się, że jego narzeczona była w ciąży z kim innym, to w myśl wymienionego Kanonu zawarte małżeństwo jest nieważne. Podkreślam jednak, że w takiej sytuacji Kościół nie udziela rozwodu, tylko stwierdza, że jedna ze stron została oszukana, więc nie został spełniony warunek świadomego i dobrowolnego wstąpienia w związek małżeński.

Jeżeli natomiast przed ślubem wszystko układało się dobrze, ale dopiero po jakimś czasie w małżeństwie zaczynają się nieporozumienia, to żadne unieważnienie lub rozwód nie może nastąpić, ponieważ jednym z podstawowych obowiązków małżonków jest wspólna droga do świętości. Tak naucza Pan Jezus mocą Boskiego Prawodawcy, i taka jest nauka Kościoła.

Kanony 1099–1101 Prawa Kanonicznego głoszą, że nie może przyjąć sakramentu małżeństwa osoba, która neguje jakikolwiek z jego elementów: czy to nierozzerwalność, czy to płodność, czy to monogamię. W szczególności, nie może wziąć ślubu człowiek rezerwujący sobie prawo do zdrady małżeńskiej lub rozwodu, do stosowania antykoncepcji lub aborcji. Albo się przyjmuje sakrament tak, jak go ustanowił Pan Jezus, albo się nie przyjmuje wcale. I nie oszukujmy samych siebie: nasza zatwardziałość nie zostanie przyjęta przez Boga jako argument przyzwalający na rozpustę czy cudzołóstwo, tak samo jak nie zostały przyjęte pseudobiblijne wywody faryzeuszów. Jeżeli jesteśmy słabi i grzeszni, to możemy zawsze liczyć na Miłosierdzie Boże – jednak pod warunkiem, że wykazujemy pragnienie poprawy. „Idź i nie grzesz więcej” – tak mówi Jezus każdemu z nas, i nie ludźmy się, nikomu nie mów: „Skoro twoja żona cudzołoży, to i ty idź i cudzołóż. Cudzołóźcie wszyscy, ile chcecie, a Ja wam wszystko przebaczę”.

Jestem przekonany, że lepiej dla nas jest walczyć z grzechem, wdzierającym się do naszego życia i niszczącym nasze rodziny, niż walczyć z Jezusem i występować w obronie grzechu.

Słowa kluczowe: rozwód, Talmud, kontekst żydowski Nowego Testamentu, Ewangelia Mateusza

Did Jesus really accept a Divorce?

Summary

In the paper, the Jesus' view on divorces is analyzed. Under the question was an “exception” which is derived usually from the clause “except it be for fornication” (Math. 19:9) and interpreted as a possibility to accept divorces.

The phrase was put into Hebrew/Aramaic context of 1st century Judaism and Jewish mentality of the presumed readers of the Matthew Gospel (the phrase never occurs in any other book of the New Testament). Next, wide view of the Talmudic arguments on the divorce issue was given to understand what the Pharisees could have meant asking for “divorce causes.” The cause of fornication (adultery) was analyzed separately as it was viewed by Jewish Law and rabbis, and then the Jesus’ opinion was interpreted in the proper context. The conclusion is that Jesus even adding this “exception” never meant a possibility to accept a divorce under any condition.

Key Words: divorce, Talmud, Jewish context of the New Testament, Matthew Gospel

Ks. JACEK WOJEŃSKI*

NOWA EWANGELIZACJA W EPOCE POSTMODERNIZMU I JEJ IMPLIKACJE PASTORALNO-KATECHETYCZNE

Nie głosimy bowiem siebie samych,
lecz Chrystusa Jezusa jako Pana (2 Kor 4,5).

Wprowadzenie

„Świat ponowoczesny jest konstrukcją, która wznosi się dzięki praktyce jednostkowych wyborów, wyborów dokonywanych w specyficznej rzeczywistości i według charakterystycznych dla współczesnego świata reguł”¹. Charakterystyczne dla tej rzeczywistości jest występowanie nieuchwytnej ilości prawd bądź niechęć do jakiegokolwiek definiowania kategorii prawdy, a naczelną zasadą tej epoki staje się wolność jednostki, która może prowadzić do całkowitej lub częściowej negacji określonych bytów².

Wobec tak przedstawiających się fenomenów epoki postmodernistycznej warto dostrzec te istotne i trwałe zmiany, które zostały spowodowane wieloma nowymi czynnikami. Co więcej, pojawiła się pewna dwuznaczność w ocenie tego co „postmodernistyczne” wśród chrześcijańskich myślicieli, będąca czasem akceptacją, a innym razem odrzuceniem tego zespołu zjawisk. Na pewno niepokojące dla chrześcijanina czy Kościoła są niektóre z nurtów postmodernistycznych, które głoszą, że epoka pewników, także pewników wiary, minęła bezpowrotnie, a człowiek powinien teraz nauczyć się żyć w sytuacji całkowitej

* Ks. dr Jacek Wojeński – absolwent Instytutu Pastoralno-Katechetycznego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Lublinie.

¹ A. KASPEREK, *Poszukiwanie Godota. Studium socjologiczne o relacjach pomiędzy oczekiwaniem a ładem społecznym*, Katowice 2002, s. 31.

² S. CISZEWSKI, *Wychowanie – kulturowe konteksty w ponowoczesnym świecie*, „Studia Edukacyjne” 8(2008), s. 27.

tego braku sensu, pod znakiem tymczasowości i przemijalności. Współczesnemu człowiekowi grozi więc pycha, która oznaczałaby chęć posiadania o wiele więcej niż mu się należy. Stąd działanie Kościoła mające na celu przywrócenie harmonii człowieka z Bogiem, ze społeczeństwem i z samym sobą.

W dalszej części artykułu spróbujemy odpowiedzieć na pytania: Jak zdefiniować epokę postmodernizmu? Co to jest pre-ewangelizacja i jakie są założenia ewangelizacji? Jak rozumieć nową ewangelizację i jakie należy wyciągnąć wnioski pastoralno-katechetyczne w przestrzeni ponowoczesności? Naszą analizą obejmujemy nauczanie Soboru Watykańskiego II, myśli papieży: Pawła VI, Jana Pawła II, Benedykta XVI, Franciszka, oraz filozoficzne i teologiczne rozważania współczesnych filozofów i teologów.

Postmodernizm

Reakcja na modernizm i sprzeciw wobec ekonomicznych mechanizmów rynkowych, które decydowały o tworzeniu i podziale dóbr kultury, zapoczątkowały postmodernizm³. Pierwotnie dotyczył on zjawisk natury estetycznej⁴, społecznej czy technologicznej, a później znalazł zastosowanie w sferze filozofii. J. Życiński wyróżnia cztery nurty postmodernizmu. Pierwszy to postmodernizm francuski z dominującymi wpływami dekonstrukcjonizmu Jacques'a Derridy, a reprezentują go tacy przedstawiciele jak: J.-F. Lyotard, M. Foucault, G. Deleuze⁵. Chodzi o istotność „dekonstrukcji” zastanych sposobów myślenia o rzeczywistości. Drugi nurt to postmodernizm amerykański, w którym dominują bądź to elementy pragmatyzmu (R. Rorty), bądź też odmienne od tradycyjnych inicjatywy stworzenia kategorii filozoficznych (D. Griffin, J. Cobb)⁶. Trzeci nurt to postmodernizm chrześcijański, który akceptuje krytykę ideologii oświecenia i pozytywnie ujmuje relację chrześcijaństwa wobec współczesnych wyzwań kultury⁷. Czwarty nurt to postmodernizm populistyczny (ideologiczny), który w sposób niespójny i niekonsekwentny przeprowadza krytykę tradycji sokratejsko-oświeceniowej⁸.

W kulturze europejskiej pojmowanie człowieka należy odnieść do dwóch źródeł czy też dwóch tradycji: greckiej lub grecko-rzymskiej oraz judaistycznej, dlatego też można wyróżnić określone płaszczyzny myślenia o człowieku. W starożytności człowiek był jako byt wobec Kosmosu, w średniowieczu – był

³ S. JEDYNAK, *Postmodernizm*, w: *Mała encyklopedia filozofii*, red. S. Jedynak, Bydgoszcz 1996, s. 363.

⁴ W. KOPALIŃSKI, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych z almanachem*, Warszawa 2007, s. 455.

⁵ J. ŻYCIŃSKI, *Bóg postmodernistów. Wielkie pytania filozofii we współczesnej krytyce moderny*, Lublin 2001, s. 24.

⁶ Tamże.

⁷ Tamże.

⁸ Tamże.

jako byt wobec Boga, w nowożytności – był jako byt wobec Rozumu, w XIX i XX wieku człowiek był i jest jako byt wobec dziejów⁹. Ta ostatnia relacja dotyczy epoki postmodernistycznej. Co więcej, interpretacja człowieka wobec dziejów stanowi dwie koncepcje. Pierwsza widzi w dziejach pewien proces powszechny, który sobą obejmuje jedynie przeszłość rodzaju ludzkiego, a druga koncepcja włącza w ten proces „historię naturalną”, która pojawiła się wraz ze sformułowaniem teorii ewolucji¹⁰.

Postmoderniści ambiwalentnie postrzegają człowieka, uważając go za byt otwarty dzięki swej wolności, chociaż ograniczony i ograniczany, gdy domaga się równych praw dla ludzi oraz gdy broni prawa do istnienia i manifestowania swej odrębności przez grupy mniejszościowe i zepchnięte na margines współczesnego życia¹¹. Zdaniem S. Wielgusa tłumaczą to naturalistyczną koncepcją człowieka, uwypuklając jego cielesny wymiar i skrajnie pojmowaną wolność, której nie ograniczają przykazania, etyczne nakazy czy zakazy¹². Stąd tolerancja pozytywna zakazująca akceptowania zastanych i obowiązujących poglądów religijnych, politycznych, społecznych, a tym samym zachęcająca do afirmacji wszelkich postaw, zachowań, przekonań odmiennych od naszych¹³.

Zauważalny jest feministyczny akcent antropologii w postmodernistycznej literaturze, gdy ukazywane kobiety dominują w walce o równouprawnienie. Kobiety nie tyle walczą o miejsce w istniejącym, ustalonym porządku świata, lecz chcą zmienić sam ów porządek, gdyż nie ma dla nich wyzwolenia, podobnie jak nie ma rozwiązania dla ekologicznego kryzysu w społeczeństwie, dla którego podstawowym modelem wzajemnych stosunków jest model dominacji¹⁴. Stąd ruch kobiet i ruch ekologiczny wywodzący się z ekologii głębi winny zjednoczyć wysiłki w walce o nowy ład – ekofeminizm.

Nie istnieje – według Rorty’ego – natura ludzka, czyli taki zbiór cech, które decydowałyby o naszym człowieczeństwie, co więcej nie ma możliwości wskazania na jakieś, obiektywne przesłanki ludzkiej solidarności. Stąd solidarność trzeba stworzyć. Postmodernistyczna solidarność określana jest mianem solidarności negatywnej, ponieważ budowana jest na gruncie unikania czegoś (ból, poniżenie), nie zaś na dążeniu do jakiś założonych z góry wartości i celów. Natomiast w wyniku szczegółowego opisu różnych odmian bólu i poniżenia, zawartych w powieściach lub opisach etnograficznych, bardziej niż religijne traktaty były one zasadniczym wkładem współczesnych intelektualistów w postęp moralny¹⁵.

⁹ A. ZACHARIASZ, *Człowiek wobec pytania o sens istnienia. Wprowadzenie do antropologii analitycznej*, Lublin 1996, s. 7.

¹⁰ A. BRONK, *Filozofia w czasach postmodernizmu*, w: *Co daje współczesnemu człowiekowi studium filozofii klasycznej*, red. P. Mazaniak, M. Mylik, Warszawa 1997, s. 70–72.

¹¹ K. WILKOSZEWSKA, *Czym jest postmodernizm?*, Kraków 1997, s. 15.

¹² S. WIELGUS, *Postmodernizm*, „Keryks” 7(2008), s. 38.

¹³ Tamże.

¹⁴ K. WILKOSZEWSKA, *Czym jest postmodernizm...*, dz. cyt., s. 9.

¹⁵ R. RORTY, *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. J. Popowski, Warszawa 1996, s. 192.

Ukazanego pojęcia postępu moralnego nie należy rozumieć jako odwołania się do z góry określonego, idealnego celu lub systemu wartości, lecz jako rozwój indywidualnych wrażliwości moralnych. W tym też sensie postmoderniści wskazują bardziej rosnącą kulturową rolę poety i powieściopisarzy niż filozofów czy kapłanów¹⁶. Uwidacznia się to w koncepcji postmodernistycznej edukacji sentymentalnej, która widzi dokonujący się postęp w rozwoju człowieka nie tyle za sprawą oddziaływania na ludzki rozum za pomocą wielkich narracji (kodeksów), lecz przez uwrażliwienie współbliznich na ludzką krzywdę i poniżenie, poprzez oddziaływanie na emocje¹⁷.

W ponowoczesności istnieje wiele procesów o charakterze kulturowym. Zaczyna dominować światopogląd konsumpcjonistyczny. Natomiast akcent na dyscyplinę, samoograniczenie i racjonalność zostaje zastąpiony dążeniem do osiągnięcia życiowego zadowolenia poprzez gromadzenie dóbr, wrażeń, doświadczeń i przeżywanie stanów satysfakcji¹⁸. Zmieniający się styl życia, pluralizm przekonań i światopoglądów, który bierze początek w ich prywatyzacji i subiektywizacji, oznacza często poszukiwanie nowej duchowości poza wymiarem instytucjonalnym Kościoła i wspólnot religijnych¹⁹. Pewnego rodzaju niechęć wobec korespondencyjnej koncepcji prawdy i podkreślenie niebezpieczeństwa aksjologicznego oraz politycznego w przypadku uzurpowania sobie posiadania całej prawdy. Stąd człowiek powinien pogodzić się z niepewnością poznawanych prawd²⁰. Własne życie jest często traktowane jako obszar eksperymentu i autokreacji, a w relacji do inności drugiego człowieka pojawia się życzliwa tolerancja dla jego odmienności. W społeczeństwie szanuje się różnice kulturowe, zalecając pielęgnowanie tych odmienności. Kreowana wizja świata poprzez dominującą pozycję mediów i przekaz kulturowy do obywatela społeczeństwa ponowoczesnego kształtuje hiperrzeczywistość – świat, który jest oderwany od rzeczywistości²¹. Widoczna jest niespójność kultury współczesnej bez wyraźnego motywu jednoczącego, poprzez brak centrum aksjologicznego i światopoglądowego.

Wartości, które propagują postmodernistyczni filozofowie to: wolność, tolerancja, sprawiedliwość, solidarność, autonomia, wrażliwość na los innego, akceptacja ambiwalencji wyborów etycznych i światopoglądowych²². Krytyczny stosunek do przeszłości, zastanych tradycji kulturowych i filozofii europejskiej prowadzi do tego, że istotną rolę winny odgrywać marginalizowane grupy społeczne jak: mniejszości etniczne, seksualne czy ludzie wykluczeni bądź uznani za „zbędnych”²³.

¹⁶ W. WENCEL, *Wojna*, „Postygodnik” 12(2000), s. 9.

¹⁷ A. SZACHAJ, *Ironia i miłość*, Wrocław 1996, s. 91.

¹⁸ Tenże, *Postmodernizm*, w: *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków 2004, s. 936.

¹⁹ Tamże.

²⁰ J. ŻYCIŃSKI, *Bóg postmodernistów...*, dz. cyt., s. 29.

²¹ A. SZACHAJ, *Postmodernizm...*, dz. cyt., s. 937.

²² Tamże, s. 939.

²³ Tamże.

Refleksja postmodernistyczna wyraża się przede wszystkim w sztuce i w praktykach artystycznych. Ważne stają się nowość i oryginalność sztuki. Artysta powinien wyrażać swoją podmiotowość, znamionując ją autentycznością i transgresją. Widoczna staje się ironiczna gra z przeszłością poprzez eksperymentalizm, eklektyzm i szokujące zestawienie²⁴.

Warto podkreślić, że w skrajnej wersji dekonstrukcjonizmu postmodernizm stanowi nurt negatywny, pesymistyczny, wręcz nihilistyczny, bez wizji przyszłości oraz wyrasta z przeświadczenia, że ludzkość znalazła się w czasach ostatecznych – laicki millenaryzm i katastrofizm – i dlatego nie wierzy w możliwy fundament dla kultury²⁵.

W tym chaosie i wieloznaczności interpretacji obserwowanych zjawisk oraz akceptacji dla wielości prawd, punktów widzenia, kultur i różnych kontekstów ich interpretacji Kościół na nowo podkreślił postawę otwartości, dialogu i pre-ewangelizacji ze strony Kościoła wobec współczesnej kultury i współczesnego człowieka.

Pre-ewangelizacja

Świat może być pomocny dla Ewangelii, dlatego Sobór Watykański II (1962–1965) wskazał na obecność Kościoła w świecie, który powinien stosować pre-ewangelizację²⁶, czyli etap wstępny ewangelizacji. W pewnym sensie będzie to specyficzny rodzaj apologetyki chrześcijańskiej polegającej na usunięciu przeszkód i uprzedzeń wobec chrześcijaństwa oraz oczyszczenie idei Boga. Pre-ewangelizacja powinna wzbudzić w potencjalnych odbiorcach Ewangelii głębokie zainteresowanie Bogiem i chrześcijaństwem, tak aby chcieli słuchać kerygmatu. Stąd także posługa poprzedzająca ewangelizację, jak już i sama ewangelizacja Kościoła, powinna łączyć cel zbawczy z możliwością uczynienia życia człowieka bardziej ludzkim²⁷. Nie należy więc rozdzielać tych dwóch pojęć, jak zalecał Paweł VI, gdyż pre-ewangelizacja jest początkującą i niepełną ewangelizacją²⁸. Co więcej, papież Paweł VI ujmując bardzo szeroko pojęcie ewangelizacji dokonał niejako wchłonięcia terminu pre-ewangelizacji. Stąd w następnej części artykułu skupimy się na różnorodności i bogactwie pojęcia ewangelizacji.

²⁴ A. SZACHAJ, *Postmodernizm...*, dz. cyt., s. 940.

²⁵ A. BRONK, *Krajobraz postmodernistyczny*, „Ethos” 1–2(1996), s. 93.

²⁶ Zob. S. DYK, *Pre-ewangelizacja otwarciem drzwi dla Ewangelii*, „Kieleckie Studia Teologiczne” (dostępne na: <www.kst.kielce.opoka.org.pl/Dyk.html>) [data dostępu: 20 listopada 2013 r.].

²⁷ SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (7 grudnia 1965), w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, nr 44.

²⁸ PAWEŁ VI, Adhortacja apostolska *Ewangelii nuntiandi* o ewangelizacji w świecie współczesnym (8 grudnia 1975) [dalej: EN], nr 51.

Ewangelizacja

Kryzys ludzkości w XX wieku wyraża się – według Pawła VI – w słowach, że „religia Boga, który stał się człowiekiem, spotkała się z religią człowieka, który czyni się Bogiem”²⁹. Wobec tej rzeczywistości w 1975 roku opublikował adhortację apostołską *Evangelii nuntiandi*, stwierdzając, że ewangelizacja wyraża się w posłannictwie Kościoła i oznacza całą jego działalność skierowaną do wszystkich ludzi. Co więcej, jest ona związana z procesami upowszechniania i całościowego wyzwolenia człowieka³⁰. Generalizując, można powiedzieć, że „cała działalność Kościoła jest wyrazem miłości, która pragnie całkowitego dobra człowieka: pragnie jego ewangelizacji przez słowo i sakramenty, co jest dziełem często heroicznym w jego historycznej realizacji; pragnie jego promocji w różnych wymiarach życia i ludzkiej aktywności”³¹.

Uszczegóławiając, ewangelizacja oznacza pierwsze głoszenie Ewangelii tym, którzy jej nie słyszeli albo słysząc jeszcze jej nie przyjęli. Również Kościół rozwija swoją działalność w dwu kierunkach: *ad intra* – ku wierzącym, oraz *ad extra* – wobec świata, przy czym te działania wzajemnie się przenikają i uzupełniają.

Działalność *ad intra*, zwana autoewangelizacją, zmierza do takiego ożywienia duchowego chrześcijan, że chcą się nim dzielić z innymi, a ich świadectwo staje się wiarygodne. Działalność *ad extra* jest konsekwencją wewnętrznej odnowy i żywotności Kościoła, gdyż sami im bardziej są przeniknięci Duchem Bożym, tym owocniej przekazują światu Dobrą Nowinę, ale także im lepiej rozumieją świat i odczytują w nim znaki Boże, tym głębiej wnikają w ducha Ewangelii³².

Paweł VI wskazuje na trzy grupy ludzi, którym powinna być głoszona Ewangelia: ci, którzy nie są jeszcze chrześcijanami, chrześcijanie, którzy potrzebują pomocy w rozwoju wiary, oraz ci, którzy już nie są chrześcijanami. Dzięki tym grupom można określić rodzaje ewangelizacji: ewangelizację misyjną, ewangelizację pastoralną i reewangelizację, czyli ewangelizację powtórzną (EN 51–56).

²⁹ Fragment przemówienia Pawła VI wygłoszonego podczas ostatniej sesji publicznej Soboru Watykańskiego II (7 grudnia 1965). H. DE LUBAC, *O naturze i lasce*, Kraków 1986, s. 152.

³⁰ G. GROppo, *Evangelii nuntiandi*, w: *Słownik katechetyczny*, red. J. Gevaert, K. Misiaszek, Warszawa 2007, s. 254; W. PRZYCZYNA, *Teologia ewangelizacji*, Kraków 1992, s. 28.

³¹ BENEDYKT XVI, Encyklika *Deus caritas est* o miłości chrześcijańskiej (25 grudnia 2005) [dalej: DCE], nr 19.

³² K. JEZYNA, *Moralne przesłanie nowej ewangelizacji. Wezwanie do odnowy Kościoła i świata*, Lublin 2002, s. 29; zob. W. PRZYCZYNA, *Teologia ewangelizacji...*, dz. cyt., s. 197–198.

Nowa ewangelizacja i implikacje pastoralno-katechetyczne

Kontynuatorem myśli papieża Pawła VI był Jan Paweł II, który jako pierwszy użył terminu nowa ewangelizacja. Mówił o niej podczas pierwszej pielgrzymki do Polski w 1979 roku, w Nowej Hucie:

Kiedy postawiono opodal tego miejsca nowy drewniany krzyż, było to w okresie Millenium. Otrzymaliśmy znak, że na progu nowego Tysiąclecia – w te nowe czasy i nowe warunki – wchodzi na nowo Ewangelia [...]. Rozpoczęła się nowa ewangelizacja, jak gdyby druga, a przecież ta sama, co pierwsza. Krzyż trwa, choć zmienia się świat. Dziękujemy dzisiaj przy krzyżu nowohuckim za ten nowy początek ewangelizacji³³.

Nowa ewangelizacja ma być nie tylko przypomnieniem czy powtórnym głoszeniem Ewangelii Chrystusowej, ale postawieniem w centrum Chrystusa i kształtowaniu własnej przyszłości na podstawie Jego Osoby³⁴. W słowach skierowanych do biskupów Ameryki Łacińskiej papież mówił:

Nie chodzi tu o ponowne wykonanie czegoś, co zostało źle zrobione lub się nie sprawdziło, tak jakby nowe działanie było osądzeniem poprzedniego, stwierdzeniem jego niepowodzenia. Nowa ewangelizacja nie ma być kopią pierwszej, nie chodzi tu jedynie o powtórkę, lecz o odwagę próbowania nowych dróg, w obliczu nowych okoliczności, w których Kościół ma głosić dzisiaj Ewangelie³⁵.

W sensie ogólnym nowa ewangelizacja oznacza ewangelizowanie świata, gdzie Kościół ciągle spełnia misję proklamowania Dobrej Nowiny, obejmując integralnie człowieka wraz z jego kulturą, a w sensie specyficznym nowa ewangelizacja jest ewangelizowaniem osób i środowisk niegdyś chrześcijańskich ze szczególną troską o osoby niepraktykujące i te osoby ochrzczone, które chociaż utożsamiają się z Kościołem, to jednak odrzucają niektóre bądź większą część wartości chrześcijańskich³⁶. Powodem nowej ewangelizacji jest sytuacja, w której „całe kraje i narody, w których niegdyś religia i życie chrześcijańskie kwitły i dały początek wspólnocie wiary żywej i dynamicznej, dzisiaj wystawione są na ciężką próbę, a niekiedy podlegają procesowi radykalnych przemian wsku-

³³ JAN PAWEŁ II, *Homilia podczas Mszy Świętej w sanktuarium Krzyża Świętego w Mogile–Nowej Hucie*, w: *Pielgrzymka do Ojczyzny*, Warszawa 1979, s. 278–279.

³⁴ Tenże, *Przemówienie na rozpoczęcie ogłoszonej przez CELAM „Nowenny 500-lecia”, przygotowującej do jubileuszu ewangelizacji Ameryki*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie), 10(1984), s. 18.

³⁵ SYNOD BISKUPÓW, *XIII Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne. Nowa ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej. Lineamenta*, Watykan 2011, nr 5 (Dostępne na: <www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20110202_lineamenta-xiii-assembly_pl.html>) [data dostępu: 25 października 2013 r.].

³⁶ Zob. M. ZAJĄC, *Nowa ewangelizacja*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 10, Lublin 2010, k. 13–14.

tek szerzenia się zubożenia religijnego, sekularyzmu i ateizmu [...] i hołdują zasadzie: «żyć tak, jak gdyby Bóg nie istniał»³⁷.

Odbiorcami nowej ewangelizacji nie mogą być tylko jednostki, ale winny nimi być całe grupy ludzi żyjących w różnych sytuacjach, środowiskach i kulturach. Najpierw ci objęci duszpasterstwem zwyczajnym, regularnie uczestniczący w życiu wspólnoty, karmiący się słowem Bożym i Chlebem eucharystycznym, aby ich serca zostały rozpalone Duchem Świętym³⁸. Drugim środowiskiem są „osoby ochrzczone, które jednakże nie żyją zgodnie z wymogami chrztu świętego, nie przynależą całym sercem do Kościoła, nie doświadczają już pociechy płynącej z wiary. Kościół jako zawsze troskliwa matka stara się, aby przeżyli oni nawrócenie, które przywróciłoby im radość wiary oraz pragnienie zaangażowania się w Ewangelię” (EG 14).

W końcu ewangelizacja związana istotnie z głoszeniem Ewangelii będzie dotyczyć tych, którzy nie znają Jezusa Chrystusa lub zawsze Go odrzucali.

Wielu z nich, ogarniętych tęsknotą za obliczem Boga, szuka Go w skrytości, również w krajach o starej tradycji chrześcijańskiej. Wszyscy mają prawo przyjąć Ewangelię. Chrześcijanie mają obowiązek głoszenia jej, nie wykluczając nikogo, nie jak ktoś, kto narzuca nowy obowiązek, ale jak ktoś, kto dzieli się radością, ukazuje piękną perspektywę, wydaje upragnioną ucztę. Kościół nie rośnie przez prozelityzm, ale „przez przyciąganie” (EG 14).

Celem nowej ewangelizacji jest „kształtowanie dojrzałych wspólnot kościelnych, w których wiara ujawnia się i urzeczywistnia w całym swoim pierwotnym znaczeniu jako przylgnięcie do osoby Chrystusa i do Jego Ewangelii, jako spotkanie i sakramentalna komunია z Chrystusem, jako życie w duchu miłości i służby” (ChL 35).

Punktem odniesienia dla nowej ewangelizacji powinno być także skorzystanie z podstawowych wymiarów misji lub ewangelizacji: a) *głoszenie*: kerygmat, nawrócenie, chrzest, przeszczepienie Kościoła (aspekt religijny); b) *wyniesienie człowieka* w jego wolności (wymiar społeczny); c) *dialog międzyreligijny*³⁹. Co więcej, to właśnie wsłuchanie się w Ducha Świętego ma istotne znaczenie dla nowej ewangelizacji, gdyż jest ona „czynnością przede wszystkim duchową, umiejętnością uobecniania dziś przez nas odwagi i mocy pierwszych chrześcijan, pierwszych misjonarzy. Jest to zatem czynność, która wymaga przede wszystkim procesu rozeznania w kwestii, na ile chrześcijaństwo jest dziś zdrowe, a także oceny uczynionych już kroków i napotkanych trudności”⁴⁰. Nowa ewangelizacja

³⁷ JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici* o powołaniu i misji świeckich w Kościele i świecie (30 grudnia 1988) [dalej: ChL], nr 34.

³⁸ FRANCISZEK, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium* o głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie (24 listopada 2013) [dalej: EG], nr 14.

³⁹ O. DEGRIJSE, *Od Ad gentes do Redemptoris missio*, „Communio” 8(1993), s. 118–119.

⁴⁰ SYNOD BISKUPÓW, XIII Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne. *Nowa ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej. Lineamenta*, Watykan 2011, nr 5 (Dostępne na:

oznaczałyby świadomą nowość wobec istotowej posługi Kościoła w wymiarze formalno-pojęciowym, a w zakresie dotychczasowych sposobów duszpasterzowania cieszyłyby się nowością merytoryczną wobec określonej wspólnoty⁴¹.

Patrząc na współczesnego człowieka, który żyje niejako poza kulturą i doświadcza trudności w kształtowaniu swojej chrześcijańskiej tożsamości, trzeba zwrócić szczególną uwagę na nową pedagogię przekazu Ewangelii uwzględniającą nowe metody, formy i drogi dotarcia do współczesnych kultur i współczesnego człowieka.

W pierwszej kolejności chodzi o prawdziwych świadków wiary, a więc ludzi zakorzenionych w krzyżu Chrystusa i otwartych na działanie Ducha Świętego, którzy obudzą w sobie wiarę, aby nią żyli i dawali świadectwo o Chrystusie⁴². Świadkowie wiary uznają, że „Prawda, którą jest Chrystus, domaga się, by ją przyjąć jako uniwersalny autorytet”⁴³. W celu dawania świadectwa budują oni własną osobowość, wzmacniając więzi z Chrystusem przez nawrócenie, miłość Eucharystii, która ożywi misję niesienia Chrystusa⁴⁴, przewyższanie egocentryzmu na rzecz chrystocentryzmu, poprzez ducha modlitwy oraz gotowość do cierpienia i obumierania⁴⁵. Ta „nowa moralność” zakorzeniona jest w miłości Boga i bliźniego oraz oznacza chrześcijański sposób życia, który jest wskazaniem drogi pójścia za Chrystusem, aby stać się Jego uczniem. Dlatego warunkiem skuteczności i źródłem dynamizmu nowej ewangelizacji jest nie tylko dar słowa głoszonego, ale także dar słowa przeżywanego, czyli świadectwo życia⁴⁶. To ostatnie powinno znajdować swoje przedłużenie w słowie. Wyraża się ono w dobrym przykładzie codziennego życia, miłości wobec cierpiących biedą materialną i duchową, a w sytuacji apologetyki wiary gotowość nawet do męczeństwa⁴⁷.

Wśród świadków wiary są przede wszystkim kapłani, którzy „bezwzględnie i w pełni przeżywają tajemnicę Chrystusa i potrafią wypracować nowy styl życia duszpasterskiego, w głębokiej jedności z papieżem, biskupami i z innymi

<www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20110202_lineamenta-xiii-assembly_pl.html> [data dostępu: 25 października 2013 r.].

⁴¹ B. DRODŹ, *Nowość nowej ewangelizacji*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 11(2012), nr 1, s. 26.

⁴² A. WOJTCZAK, *Wprowadzenie*, w: *Nowa ewangelizacja potrzebuje nowych głosicieli Ewangelii. Materiały z sympozjum w Obrze. 19–20 kwietnia 2001*, red. tenże, Poznań 2001, s. 9.

⁴³ JAN PAWEŁ II, Encyklika *Fides et ratio* o relacjach między wiarą a rozumem (14 września 1998) [dalej: FR], nr 92.

⁴⁴ BENEDYKT XVI, Adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis* o Eucharystii, źródle i szczycie życia i misji Kościoła (22 lutego 2007) [dalej: SC], nr 86.

⁴⁵ J. RATZINGER, *Nowa ewangelizacja*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 6(2001), s. 36-37.

⁴⁶ Tenże, Encyklika *Veritatis splendor* o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła (6 sierpnia 1993), nr 107.

⁴⁷ G. PUCHALSKI, *Katecheza w kontekście nowej ewangelizacji w nauczaniu Jana Pawła II*, Olsztyn 2002, s. 126.

kapłanami oraz w owocnej współpracy z wiernymi świeckimi, szanując i rozwijając różne role, charyzmaty i posługi we wspólnocie kościelnej⁴⁸.

Zycie dla Chrystusa i wierność Ewangelii może przerażać kapłana – jak zauważył św. Augustyn, który swoją codzienność opisywał takimi oto słowami:

Upominać niedyscyplinowanych, pocieszać małodusznych, podtrzymywać słabych, zbijać argumenty przeciwników, strzec się złośliwych, nauczać nieumiejętnych, zachęcać leniwych, mitygować kłótniowych, powstrzymywać ambitnych, podnosić na duchu zniechęconych, godzić walczących, pomagać potrzebującym, uwalniać uciśnionych, okazywać uznanie dobrym, tolerować złych i [niestety!] kochać wszystkich⁴⁹.

Jednak przeżywanie kapłaństwa jako szczególnej drogi do świętości owocuje odpowiedzią na głębokie tajemnice ludzkiej egzystencji, które poruszają ludzkie serca. Wśród nich są pytania o naturę człowieka, o sens i cel jego życia, o to, co jest dobrem, a co grzechem, jakie jest źródło i jaki cel cierpienia, na jakiej drodze można osiągnąć prawdziwą szczęśliwość, czym jest śmierć, sąd i wymiar sprawiedliwości po śmierci, oraz czym jest ostateczna i niewysłowiona tajemnica, ogarniająca człowieka, z której bierzemy początek i ku której dążymy⁵⁰. Obecność kapłana jest istotna dla przekazu orędzia Ewangelii, stąd ważnym zadaniem biskupów jest bardziej równomierne rozmieszczanie duchowieństwa, zachęcanie go do solidnej pracy i większej wrażliwości oraz wzywanie do jeszcze większej dyspozycyjności w służbie Kościołowi, a tam, gdzie są potrzeby, do ofiary i poświęcenia (SC 25).

Włączenie do wspólnoty kościelnej na terenach zsekularyzowanych, czy to w przypadku dorosłego, który prosi o przynależność do Kościoła, czy rodziców proszących o sakramenty dla swoich dzieci, stanowi okazję do inicjacji chrześcijańskiej i jest wyzwaniem pastoralnym. Kapłani w pracy duszpasterskiej na drodze wtajemniczenia chrześcijańskiego powinni zawsze angażować rodzinę. „Przyjęcie chrztu, bierzmowania i przystąpienie po raz pierwszy do Eucharystii są momentami decydującymi nie tylko dla osoby, która przyjmuje te sakramenty, ale również dla całej rodziny”⁵¹. Papież Benedykt zwracał szczególną uwagę na znaczenie Pierwszej Komunii św. Jak zauważa, „u wielu wiernych ten dzień pozostaje słusznie na zawsze w pamięci jako pierwszy moment, w którym, choć jeszcze w załążku, rozpoznało się wagę osobistego spotkania z Jezusem”⁵².

⁴⁸ JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis* o formacji kapłanów we współczesnym świecie (25 marca 1992), nr 18.

⁴⁹ BENEDYKT XVI, Encyklika *Spe salvi* o nadziei chrześcijańskiej (30 listopada 2007), nr 29.

⁵⁰ SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich „Nostra aetate”* (28 października 1965), w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, nr 1.

⁵¹ SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich „Nostra aetate”*, dz. cyt.

⁵² Tamże, nr 19.

W nowej ewangelizacji obok kapłanów najsilniejszym świadkiem wiary jest rodzina chrześcijańska (*Familia Christiana*). To ona jest pierwszą wspólnotą powołaną do głoszenia Ewangelii osobie ludzkiej, aby doprowadzić ją do pełnej dojrzałości ludzkiej i chrześcijańskiej⁵³. Przekaz wiary zawarty w posłannictwie wychowawczym rodziny chrześcijańskiej jest prawdziwą posługą, poprzez którą dokonuje się przekazywanie i promieniowanie Ewangelii. Stąd rodzice są pierwszymi głosicielami Ewangelii wobec dzieci (FC 39)⁵⁴. To oni ukazują, że „wiara w możliwość poznania prawdy mającej wartość uniwersalną nie jest bynajmniej źródłem nietolerancji; przeciwnie, stanowi nieodzowny warunek szczerego i autentycznego dialogu między ludźmi. Tylko spełniając ten warunek, mogą oni przewyciężyć podziały i razem dążyć do poznania całej prawdy, przemierzając drogi, które zna tylko Duch zmartwychwstałego Chrystusa” (FR 92). To właśnie prawda posiada charakter uniwersalny i staje się ważniejsza od osobistego doświadczenia⁵⁵. Wspólnota z Bogiem-Prawdą ma pierwszeństwo nad wspólnotą z ludźmi i dzięki temu może być budowana solidarność międzyludzka.

To właśnie, jak czytamy w *Evangelii gaudium*:

na mocy otrzymanego chrztu każdy członek Ludu Bożego stał się uczniem-misjonarzem (por. Mt 28, 19). Każdy ochrzczony, niezależnie od swojej funkcji w Kościele i stopnia wykształcenia w wierze, jest aktywnym podmiotem ewangelizacji i czymś niestosownym byłoby myślenie o schemacie ewangelizacji prowadzonej przez wykwalifikowanych pracowników, podczas gdy reszta wiernego ludu byłaby tylko odbiorcą ich działań. Nowa ewangelizacja powinna pociągać za sobą nowy protagonizm każdego z ochrzczonych. To przekonanie przybiera formę apelu skierowanego do każdego chrześcijanina, by nikt nie wyrzekł się swojego udziału w ewangelizacji. Jeśli ktoś rzeczywiście doświadczył miłości Boga, który go zbawia, nie potrzebuje wiele czasu, by zacząć Go głosić i nie może oczekiwać, aby udzielono mu wielu lekcji lub długich pouczeń. Każdy chrześcijanin jest misjonarzem w takiej mierze, w jakiej spotkał się z miłością Boga w Chrystusie Jezusie. Nie mówmy już więcej, że jesteśmy „uczniami” i „misjonarzami”, ale zawsze, że jesteśmy „uczniami-misjonarzami” (EG 120).

Bóg-Prawda nie jest własnością wspólnoty kościelnej. Właściwe rozumienie prawdy wyklucza jej reicyzację, albowiem „każda odkryta prawda jest zawsze tylko etapem drogi ku owej pełnej prawdzie, która zostanie uznana ostatecznie w Objawieniu Bożym” (FR 2). Ostatecznie prawda, jaką głosi

⁵³ JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostołska *Familiaris Consortio* o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym (22 listopada 1981) [dalej: FC], nr 2; zob. K. KLAUZA, *Małżeństwo ikoną Boga według adhortacji „Familiaris consortio”*, „Roczniki Teologiczne” 54(2007), z. 2, s. 125–140.

⁵⁴ D. ADAMCZYK, *Powołanie do małżeństwa w świetle adhortacji apostołskiej „Familiaris consortio” Jana Pawła II*, „Zeszyty Formacji Katechetów” 7(2007), nr 4, s. 17–28.

⁵⁵ R. HAJDUK, *Kościół w służbie wartości, czyli o aksjologii postmodernizmu i jej pastoralnych implikacjach*, „Keryks” 7(2008), s. 310.

chrześcijaństwo, jest prawdą osobową – jest nią Jezus Chrystus. Chrystus jest pełnią Objawienia. To, co w Nim się objawia – jest pełnią prawdy, objawiając Boga w Trójcy Jedynej⁵⁶.

Przekaz osobowej prawdy – Jezusa Chrystusa – powinien korzystać ze środków społecznego przekazu. Trzeba włączyć orędzie chrześcijańskie w tę nową kulturę stworzoną przez nowoczesne środki przekazu, a Kościół ma być obecny w świecie środków przekazu w sposób otwarty i aktywny⁵⁷.

Kościół uświadamia sobie, że w pewnym sensie katechizacja powinna stanowić element procesu nowej ewangelizacji. W katechezie fundamentalną istotną rolę odgrywa pierwsze przepowiadanie lub „kerygmat”, która powinna zajmować centralne miejsce w działalności ewangelizacyjnej i w każdej próbie odnowy kościelnej (EG 164). Wyraża się ona – według papieża Franciszka – w prostych słowach: „Jezus Chrystus cię kocha, dał swoje życie, aby cię zbawić, a teraz jest żywy u twego boku codziennie, aby cię oświecić, umocnić i wyzwolić”. W katechezie nie powinno rezygnować się z „kerygmy”, gdyż cała formacja chrześcijańska jest jej pogłębieniem (EG 165). Potwierdza to praktyka katechetyczna, która unaocznia, że często pierwsza ewangelizacja uczniów nie miała miejsca i nawrócenie się nie dokonało, stąd konieczny wydaje się powrót do sprawdzonego już w starożytności katechumenatu w formie neo- lub deutero katechumenatu, który odbywałby się w czasie normalnej katechizacji⁵⁸. Dzięki temu nie tylko będzie widoczna troska katechety o umocnienie wiary i jej nauczanie, ale także o jej stałe rozbudzanie⁵⁹.

Istnieje dwoista zależność ewangelizacji i katechizacji. Kościół z mocą Ducha Świętego jest świadom wiary współczesnych adresatów i ich nowych kryzysów, dlatego stara się odważnie wyjść naprzeciw ich ciemnościom i doświadczeniu niezrozumienia, a w końcu wczuć się w ich potrzeby, wybierając właściwe drogi naśladowania Chrystusa⁶⁰. Podczas głoszenia Ewangelii w duszpasterstwie konieczne jest zachowanie należytej proporcji:

⁵⁶ D. KOWALCZYK, *Co mają wspólnego Ateny, Jerozolima i Indie?*, w: *Rozum i wiara mówią do mnie*, red. K. Mądela, Kraków 1999, s. 212.

⁵⁷ JAN PAWEŁ II, *Encyklika „Redemptoris missio” o stałej aktualności posłania misyjnego* (7 grudnia 1990), nr 37; również internet jest cenną przestrzenią nowej ewangelizacji. Zob. A. DRAGUŁA, *Ewangelizacja w erze komputerów*, „Ethos” 18(2005), nr 1–2, s. 395–405.

⁵⁸ JAN PAWEŁ II, *Adhortacja apostolska Catechesi tradendae o katechizacji w naszych czasach* (16 października 1979) [dalej: CT], nr 19; por. M. FINKE, *Katechizacja jako katechumenat*, „Katecheta” 8(1964), nr 5, s. 205–212.

⁵⁹ Por. R. MURAWSKI, *Ewangelizacyjny charakter katechezy*, „Ateneum Kapłańskie” 118(1992), z. 2, s. 188–190; por. J. CHARYTAŃSKI, *Katechizacja jako forma ewangelizacji*, „Katecheta” 19(1975), nr 4, s. 148; por. T. PIETRZYK, *Katechizacja w procesie ewangelizacji*, „Katecheta” 28(1984), nr 2, s. 60–64.

⁶⁰ J. KOCHEL, *Propozycja katechetyki o charakterze ewangelizacyjnym*, w: *Katechetyk i katecheza u progu XXI wieku*, red. A. Kiciński, Poznań 2007, s. 213.

w częstotliwości, z jaką porusza się niektóre tematy, oraz w akcentach, jakie się kładzie w przepowiadaniu. Na przykład, jeśli jakiś proboszcz podczas roku liturgicznego mówi dziesięć razy o wstrzeмиęźliwości, a tylko dwa lub trzy razy o miłosierdziu czy sprawiedliwości, dochodzi do dysproporcji, powodującej, że przysłonięte zostają te właśnie cnoty, które powinny być bardziej obecne w przepowiadaniu i katechezie. To samo ma miejsce, gdy bardziej się mówi o prawie niż o łasce, bardziej o Kościele niż o Jezusie Chrystusie, bardziej o papieżu niż o Słowie Bożym (EG 38).

Prowadzenie dialogu z osobami o dyferencjalnej religijności może ułatwić metoda wypracowana przez międzywojenny francuski ruch JOC (*Juennese Ouvriere Chretienne*), która oparta jest na schemacie: *voir – jurgi – agir* (widzieć – osądzić – działać). Dzięki tej metodzie, która zasługuje na szczególne wyróżnienie, można oświetlić niejako przedpola wiary dla nowej ewangelizacji. Zgodnie z tym modelem wybrany problem życia rozważa się w trzech etapach:

Voir – widzieć rzeczywistość czy sytuację, to najpierw wejść w kontakt z innymi i nasze osobiste doświadczenie skonfrontować z doświadczeniem innych ludzi. Dzielić się doświadczeniem z innymi i podzielać doświadczenie innych, to bardzo ważny punkt w nauczaniu religijnym [...], gdyż może to prowadzić do postawy otwarcia na doświadczenie innych, zwłaszcza starszych ludzi. *Juger* – ocenić sytuację. Od strony psychologicznej oznacza to nieco się oddalić, wziąć dystans, spojrzeć niejako z zewnątrz, aby ocenić, jakie wartości prezentuje dana sytuacja. *Agir* – działać. W tym trzecim etapie chodzi o zaangażowanie. Jest tu miejsce i czas na pytanie: Co uczynimy? Co należy zmienić? W jakim kierunku działać?⁶¹

Drugim etapem jest płaszczyzna wiary, którą również można realizować metodą *voir – juger – agir*, stąd chrześcijanin w objawieniu i nauce Kościoła znajdzie główne źródło i materiał osądu (*juger*), a działanie (*agir*) będzie oparte na chrześcijańskim sumieniu⁶².

Interioryzacja w nowej ewangelizacji polegałaby na analizie najważniejszych współczesnych tematów dotyczących życia człowieka, współczesnego świata i odnoszących się do określonej sytuacji egzystencjalnej odbiorcy w kontekście postawy chrześcijanina. Wśród istotnych pytań będą: Co stanowi wartość człowieka? Jakie są najgłębsze wartości ludzkiej osoby? Jakie są wartości moralne? Jaka jest wartość miłości?⁶³ Czy życie ludzkie ma charakter święty i nienaruszalny? Czy Jezus Chrystus jest Bogiem-Człowiekiem?⁶⁴

⁶¹ J. BAGROWICZ, *Towarzyszyć wzrastaniu. Z dyskusji o metodach i środkach edukacji religijnej młodzieży*, Toruń 2006, s. 164.

⁶² Tamże.

⁶³ K. PAWLINA, *Katechizacja narzędziem ewangelizacji*, „Znak” 52(2000), nr 9, s. 30. Dobrym punktem wyjścia w przekazie Ewangelii są doświadczenia życiowe katechizowanych, a z prawdą o Bogu najłatwiej trafić do człowieka poprzez odniesienie do miłości.

⁶⁴ J. BAGROWICZ, *Towarzyszyć wzrastaniu...*, dz. cyt., s. 170–171.

Pytania dotyczące sensu ludzkiego życia powinny implikować te same pytania w świetle nauki i dzieła Jezusa Chrystusa. Zaszczepienie potrzeby zbawienia musi wynikać z uświadomienia sobie nędzy moralnej człowieka i problemu zła czy też pewnego rodzaju nieuporządkowania w sercu człowieka. Istnieją też pytania dotyczące wszechświata, a także przyszłości człowieka i całej ludzkości, godności i wartości człowieka, miłości i życia rodzinnego⁶⁵. Kolejne tematy do rozważenia to: fakt istnienia religii oraz fakt chrześcijaństwa, Kościół, chrześcijańskie normy moralne, historia zbawienia⁶⁶, aktywna obecność w świecie i doskonalenie go⁶⁷.

Dialog na temat współczesnych tematów w kontekście postaw chrześcijanina powinien dokonywać się w świetle katolickiej nauki społecznej⁶⁸, będącej niejako narzędziem nowej ewangelizacji, gdyż:

omawia takie zagadnienia, jak: prawa człowieka, troska o ubogich, rodzinę i wychowanie, szacunek do życia od poczęcia do naturalnej śmierci, powinności państwa, ustrój społeczności narodowej i międzynarodowej, natura, warunki i cele autentycznego rozwoju, życie gospodarcze, kultura, wojna i pokój. Jej zadaniem jest ukazanie nieprzekraczalnych granic oddziaływania systemów politycznych i ekonomicznych w trosce o integralny rozwój człowieka i narodów⁶⁹.

Dramatem także naszej epoki jest przepaść między wiarą a nowoczesną kulturą. Europejska kultura ponowoczesna jest tylko częściowo przeniknięta duchem Ewangelii⁷⁰.

Obecność Jezusa Chrystusa oraz wylanie Ducha Świętego są wydarzeniami, które mogą w sposób trwały konfrontować się z każdą rzeczywistością kulturową, aby ją poddać działaniu ewangelicznego zaczynu, oraz aby w tym kryterium dokonać wartościowania tego wszystkiego, co chrześcijanin napotyka w różnych przejawach kultury, pamiętając o słowach św. Pawła: „Wszystko badajcie, a co szlachetne – zachowujcie” (SC 78).

Istnieje nadzieja, także poparta refleksją socjologów religii, że głównym zadaniem nowej ewangelizacji powinno być nadal wszczepianie sił Ewangelii

⁶⁵ J. BAGROWICZ, *Towarzyszyć wzrastaniu...*, dz. cyt., s. 170–171.

⁶⁶ Zob. J. TARNOWSKI, *Próby dialogu z młodymi: Prekatecheza egzystencjalna*, Katowice 1983. Niezwykle trudny temat, gdyż historia jest często przedstawiana w formie sensacji, powierzchownie i płytko, dlatego szczególnie wśród młodzieży może pojawić się pytanie: Dlaczego Abraham lub Jezus Chrystus mieliby być ważniejsi niż na przykład bohaterowie komiksów?

⁶⁷ J. BAGROWICZ, *Towarzyszyć wzrastaniu...*, dz. cyt., s. 172–181.

⁶⁸ Zob. P. KULBACKI, *Ewangelizacja i nauczanie społeczne Kościoła*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 16(2007), s. 105–110.

⁶⁹ G. PUCHALSKI, *Katecheza w kontekście...*, dz. cyt., s. 127.

⁷⁰ Z. FALCZYŃSKI, *Teologia w kontekście ponowoczesności*, w: *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*, red. Z. Sareło, Poznań 1995, s. 111.

w samą istotę kultury z zachowaniem tego, co jest wartościowe i co stanowi jej bogactwo (por. CT 53)⁷¹. Nie można odłączać orędzia Ewangelii od kultury oraz trzeba nieustannie pamiętać, że moc Ewangelii i inspirowanie się nią przekształca wiele elementów kultury. Wobec zaistniałej kultury ponowoczesnej chrześcijanie nie mogą poddać się jej naciskom, lecz muszą krytycznie ją rozoznawać i rozstrzygać⁷². Trzeba więc powiedzieć, że zadaniem nowej ewangelizacji w postmodernistycznej rzeczywistości jest obrona racjonalności religii, która żyje z istoty wiary⁷³.

Zakończenie

Ukazując zagadnienia nowej ewangelizacji w postmodernistycznym świecie, trzeba powiedzieć, że współczesny człowiek, chociaż jest krytyczny wobec wszelkich autorytetów, sztywnych hierarchii wartości, idei postępu, idei rozumności i racjonalności dziejów – podobnie jak w poprzednich epokach – tęskni za Bożą prawdą i miłością⁷⁴. Nowa ewangelizacja jest odpowiedzią na wyzwania obecnego czasu, które są natury antropologicznej i społeczno-kulturowej oraz religijno-kościelnej.

Wskazując na perspektywę antropologiczną, nowa ewangelizacja urzeczywistnia się poprzez promocję człowieka i rodziny. Oznacza to zaangażowanie w obronę życia, godności i praw człowieka oraz rodziny, a także w formację sumienia, w trosce pasterskiej o właściwy i pełny rozwój człowieka i rodziny, jak też w opiece nad małżeństwami i rodzinami, które znajdują się w sytuacjach trudnych lub nieprawidłowych⁷⁵.

Po Soborze Watykańskim papież, zanurzeni w profetycznej misji Chrystusa na polu sprawiedliwości i pokoju oraz przewodząc po apostołsku Chrystusowemu Kościołowi, rozeznali nowe wymogi ewangelizacji⁷⁶, przekazując niezwykle szerokie spektrum zadań: poczynawszy od człowieka, poprzez najbliższe środowisko jego życia, a więc rodzinę – jako domowy Kościół, jak również ośrodki kształcenia i wychowania (szkoły⁷⁷, uniwersytety), aż po sfery organizujące życie społeczne, polityczne i kulturalne.

⁷¹ Z. FALCZYŃSKI, *Teologia w kontekście ponowoczesności...*, dz. cyt., s. 111; G. PUCHALSKI, *Katecheza w kontekście...*, dz. cyt., s. 126.

⁷² „Podobnie Ojcowie Kościoła nie poddali się naciskom mitologicznej teologii”. Z FALCZYŃSKI, *Teologia w kontekście ponowoczesności...*, dz. cyt., s. 111.

⁷³ Tamże, s. 112.

⁷⁴ M. DZIEWIECKI, *Komunikacja pastoralna*, Kraków 2006, s. 84.

⁷⁵ I. CELARY, *Dzieło nowej ewangelizacji w ujęciu papieża Jana Pawła II*, „Studia Pastoralne” 2(2006), s. 190.

⁷⁶ BENEDYKT XVI, Encyklika *Caritas in veritate* o integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie (29 czerwca 2009), nr 12.

⁷⁷ Zob. R.D. GRABOWSKI, *Ewangelizacja kultury i inkulturacja Ewangelii: rola szkoły katolickiej*, „Studia Gnesnensia” 18(2004), s. 397–406.

W porządku społeczno-kulturowym perspektywą nowej ewangelizacji będzie budowanie cywilizacji miłości, której istotnymi elementami są: rodzina jako środowisko miłości, nowy styl życia, międzyludzka solidarność oraz dialog między rozumem i wiarą. Sukcesem będzie, aby podjęty w tym zakresie z nową energią wysiłek ewangelizacyjny Kościoła doprowadził do odnowienia oblicza tej ziemi⁷⁸.

Natomiast w stosunku do wyzwań natury religijno-kościelnej nowa ewangelizacja w wymiarze pastoralno-katechetycznym dotyczyłaby odbudowy życia duchowego i kościelnego, której istotnymi elementami powinny być: nowe doświadczenie Boga, nowe spojrzenie na przeszłość i nowe widzenie teraźniejszości, a Kościół winien się jawić przede wszystkim jako sakrament komunii, który wobec swoich problemów odpowiada odnową wiary jednostek oraz wspólnot kościelnych⁷⁹.

Słowa kluczowe: postmodernizm, pre-ewangelizacja, nowa ewangelizacja, Paweł VI, Jan Paweł II, Benedykt XVI, Franciszek

The new evangelization in the age of the postmodernism and her pastoral-religious education implications

Summary

The new evangelization constitutes new pedagogy of the gospel truth transmission taking new methods into account, forms and means of reaching contemporary cultures and the contemporary man. Deepened reflection over the pre-evangelization and the evangelization turns out to be equally important in order to understand current efforts of the Church in handing over the Gospel. How the current analyses prove the contemporary man is longing for God's truth and love searching for the foundation for his life. He wants to build his life and the Christian identity on the one which isn't undergoing a change – Jesus Christ. From here the new evangelization would be a reply to challenges of the today which are of anthropological and social-cultural and religious-church nature.

Tłum. K. Pronkiewicz

Key Words: postmodernizm, pre-ewangelizacja, ewangelizacja, nowa ewangelizacja, Paul VI, John Paul II, Benedict XVI, Francis

⁷⁸ I. CELARY, *Dzieło nowej ewangelizacji...*, art. cyt., s. 190.

⁷⁹ Tamże.

Ks. ROBERT ZAPOTOCZNY*

OSOBA NIEPEŁNOSPRAWNA W KOŚCIELE

Osobę niepełnosprawną, którą dotyka upośledzenie fizyczne, umysłowe i inne braki, Kościół uważa za osobę wyjątkowo umiłowaną przez Jezusa Chrystusa. Po 1989 roku rozwinęła się świadomość społeczna i eklezjalna oraz doskonalony się postęp pedagogiki specjalnej, co sprawiło, że rodzina i podstawowe instytucje wychowawcze, na czele z Kościołem, mogą dać tym osobom możliwość uczestnictwa w życiu wiary i łasce zbawienia¹.

Przyglądając się współczesnemu światu, postawie człowieka XXI wieku, jego funkcjonowaniu w społeczeństwie, można dostrzec znacznie ożywione zainteresowanie osobami niepełnosprawnymi. Otwartość na człowieka upośledzonego uwidacznia się w różnorodnych dziedzinach życia tych osób, np.: w prawodawstwie, szkolnictwie, budownictwie, komunikacji, opiece medycznej itd.

Kościół jako wspólnota postawiona wśród świata bierze udział w życiu społecznym, a więc podejmuje także sprawę osób niepełnosprawnych w społeczeństwie, nie kieruje się jednak modą, ale przykładem Jezusa. Jan Paweł II wypowiada się na ten temat w Orędziu na VIII Światowy Dzień Chorego w roku 2000:

U kresu drugiego tysiąclecia ery chrześcijańskiej Kościół patrzy z podziwem na postępy, jakie poczyniła ludzkość w dziedzinie opieki nad cierpiącymi i ochrony zdrowia, a zarazem wsłuchuje się w postulaty zgłaszane przez służbę zdrowia, aby lepiej określić swoją rolę w tym środowisku i właściwie odpowiedzieć na naglące wyzwania chwili obecnej. W ciągu dziejów człowiek wykorzystywał zasoby swojego rozumu i serca, aby przekraczać ograniczenie związane z jego kondycją i dzięki temu osiągnął wielkie sukcesy w dziedzinie ochrony zdrowia. Wystarczy wspomnieć o możliwości

* Ks. dr hab. Robert Zapotoczny – Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu.

¹ Por. *Katecheza osób szczególnej troski*, red. A. Kiciński, Kraków 2008, s. 5.

przedłużania życia i podnoszenia jego jakości, niesienia ulgi w cierpieniu i polepszania ogólnego stanu chorych przy pomocy niezawodnych lekarstw i coraz bardziej skomplikowanych technik. Do tych osiągnięć należy dodać zdobycze o charakterze społecznym i takie jak powszechna świadomość prawa do ochrony zdrowia, która znajduje formalny wyraz w różnego rodzaju kartach praw chorego. Nie trzeba też zapominać o znacznym rozwoju opieki nad chorymi, jaki dokonał się dzięki nowym technikom leczniczym, dzięki coraz lepiej wykwalifikowanej służbie pielęgniarskiej oraz działalności wolontariuszy, którzy w ostatnim okresie osiągnęli wysoki poziom kompetencji zawodowej².

Bóg, powołując człowieka, wyposażył go w możliwości rozwoju będące obrazem Jego Osoby. Z tego powodu każdy człowiek, a zatem również niepełnosprawny, jest osobą stworzoną na „obraz i podobieństwo” Boga, Jego odbiciem. Jest to wartość osoby, która nie jest zasłużona ani warunkowa, tzn. nie zależy od stanu zdrowia, stanu świadomości, stopnia rozwoju, zasług moralnych. Dlatego nawet ciało dotknięte najcięższą deformacją lub niesprawnością nosi w sobie pieczęć stwórczej mocy Boga. Ten, który powołał ludzi do życia, równocześnie ich nobilituje, akceptuje takimi, jakimi są. Żadna choroba, żadna niepełnosprawność lub słabość, żadne cierpienie nie pozbawia człowieka godności dziecka Bożego.³

W Dokumencie Stolicy Apostolskiej na Międzynarodowy Rok Osób Niepełnosprawnych z 1981 roku czytamy, że jakość społeczeństwa i cywilizacji mierzy się szacunkiem, jaki okazują one najsłabszym ze swoich członków. Jednak we współczesnym społeczeństwie, tak mocno akcentującym prawo do ochrony życia, istnieje niebezpieczeństwo absolutyzacji zdrowia, któremu zostają podporządkowane wszystkie inne wartości. W tym momencie uwidacznia się odmienność chrześcijańskiej wizji człowieka, która pozostaje w opozycji do pojęcia zdrowia wyłącznie jako nieograniczonej żywotności cieszącej się pełną sprawnością fizyczną i zamkniętej na jakiegokolwiek pozytywne podejście do cierpienia. Taka koncepcja zdrowia, lekceważąc wymiar duchowy i społeczny osoby, staje się ostatecznie zagrożeniem dla jej prawdziwego dobra. Właśnie dlatego, że zdrowie nie ogranicza się wyłącznie do doskonałości biologicznej, także doświadczenie cierpienia otwiera przed człowiekiem przestrzeń samorealizacji i drogę do odkrycia nowych wartości. Wizja zdrowia, oparta na chrześcijańskiej antropologii, respektującej osobę jako całość, nie jest bynajmniej tożsama z brakiem chorób, ale jawi się jako dążenie do pełniejszej harmonii i do zdrowej równowagi na płaszczyźnie fi-

² Orędzie Jana Pawła II na VIII Światowy Dzień Chorego 2000, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie), 9–10(216) 1999, s. 19.

³ Por. D. KORNAS-BIELA, *Osoba niepełnosprawna, chora, cierpiąca: nauczanie Jana Pawła II*, w: *Rodzina: źródło życia i szkoła miłości*, red. D. Kornas-Biela, Lublin 2000, s. 359.

zycznej, psychicznej, duchowej i społecznej. W tej perspektywie człowiek jest wezwany, aby wykorzystując wszelkie dostępne siły urzeczywistniał własne powołanie i dobro innych⁴.

Jednoznaczna postawa Kościoła wobec osób niepełnosprawnych wypływa z kontynuacji misji Jezusa, który jest Pełnią Słowa Boga, skierowanego do człowieka. To Słowo pełne jest miłości, gdyż Bóg stworzył człowieka z miłości i z miłości zachowuje, od samego początku zapraszając do dialogu i współpracy. Mają one doprowadzić do uczestnictwa w życiu Boga⁵. Jezus jako Pełnia Objawienia Bożego jest fundamentem, z którego wyrasta wszelka działalność i nauczanie Kościoła.

Także dziś Kościół podkreśla wartość życia najsłabszych braci i siostr. Niezwykle bogate w tej dziedzinie jest nauczanie Ojca świętego Jana Pawła II. Nieustannie mówi on do cierpiących i o cierpiących, przypominając światu o godności, wartości i prawach tych, których głos często nie jest słyszany. „Życie ludzkie ma niezbywalną wartość, nawet wtedy, gdy jest zredukowane do najprostszyc form”⁶. Ojciec święty przypomina, że godność osoby ma swoje źródło w Bogu – Dawcy życia. To On stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo (por. Rdz 1,26n; 5,1). Boskie pochodzenie człowieka wyróżnia go od innych stworzeń, wskazuje na jego wielkość i godność. Jest to wartość osoby, która nie jest zasłużona ani warunkowa, więc nie zależy od stanu zdrowia, środowiska jego rozwoju. Wartość tę nadał człowiekowi Bóg, gdyż stworzył go na swoje podobieństwo. Afirmacja przez Boga wypowiedziana dla życia każdego człowieka, to Boże, Ojcowskie „tak” dla zdrowego i chorego, jest podstawą jego godności i nic nie jest w stanie zniweczyć tej podstawy jego osobowej struktury⁷. Bóg-Stwórca jest kochającym Ojcem, który pragnie istnienia każdej osoby dla niej samej⁸. Każde istnienie zostało powołane do życia przez Boga z miłości⁹. Każdy człowiek, również ten dotknięty ciężkim fizycznym lub psychicznym kalectwem, był obecny w Bożym zamysle i odwiecznie przez Boga umiłowany jako osoba jedyna i неповtarzalna, każdego wezwał Pan po imieniu, w ciągu życia objawiając wobec nich swój plan¹⁰. „Nawet ciężko zdeformowany jest osobą bogatą własnym powołaniem życiowym i własnym obliczem, z jakim Bóg każdego stworzył, jedynym i nie-

⁴ Por. Dokument Stolicy Apostolskiej na Międzynarodowy Rok Osób Niepełnosprawnych, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie), 3(15) 1981, s. 22.

⁵ Por. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 19, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Kraków 1967.

⁶ *Posłannictwo osób niepełnosprawnych w nauczaniu Jana Pawła II*, tekst wykładu wygłoszonego na Kongresie Osób Niepełnosprawnych Diecezji Legnickiej, 28.08.1999.

⁷ Por. tamże.

⁸ Por. RH 13.

⁹ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, 1702n.

¹⁰ Por. ChL 58.

powtarzalnym, obdarowanym niezmierną osobową godnością”¹¹. Bóg domaga się od nas wiary w to, że w cierpiącym ciele tli się nie tylko życie ludzkie z całą jego godnością i wszystkimi przysługującymi mu prawami, ale pulsuje także na mocy chrztu prawdziwe życie Boże¹². Ci, którzy w oczach ludzkich wydają się być słabi i ułomni, są przed Bogiem wielcy. Żadna choroba, żadna niesprawiedliwość lub słabość, żadne cierpienie nie pozbawia człowieka godności dziecka Bożego, godności brata lub siostry Chrystusa. Boża ekonomia jest inna od ludzkiej.

Jezus identyfikuje się z osobą słabą i bezbronną, nadając jej tym samym niezbywalną wartość (por. Mt 25,40). Człowiek niepełnosprawny powołany jest do noszenia w swoim ciele i psychice znaków męki Chrystusa. Tajemnica odkupienia świata jest w przedziwny sposób zakorzeniona w cierpieniu i każde ludzkie cierpienie znajduje w Krzyżu Jezusa najwyższy i najpełniejszy wymiar. Oto kolejny rys w nauczaniu Kościoła ukazujący wartość życia osoby niepełnosprawnej – udział w cierpieniu samego Chrystusa, Odkupiciela ludzkości¹³. Kościół z wielkim szacunkiem pochyła się nad człowiekiem cierpiącym, widząc w nim oczyma wiary Chrystusa. Człowiek cierpiący w szczególny sposób jest przez Kościół przyjęty jako członek dopełniający udręk Chrystusa (por. Kol. 1,24). Odkupienie w całej swej pełni dokonane przez Jezusa jest otwarte na przyjęcie cierpienia człowieka w tajemnicy Mistycznego Ciała Chrystusa i dlatego cierpienie jest wielką wartością dla Kościoła. Jest ono zaproszeniem do większego upodobnienia się do Chrystusa jako syna wypełniającego wolę Ojca. Daje ono możliwość szczególnie wiernego naśladowania Chrystusa w Jego Krzyżu. Cierpienie to tajemnica Boga, który chciał przez nie zbawić świat. Tajemnicą jest też odpowiedź na pytanie: dlaczego konkretny człowiek jest zaproszony, by tak bardzo uczestniczyć w odkupieńczej ofercie Chrystusa. Cierpienie jest powołaniem, które domaga się od człowieka akceptacji. Tylko oczy wiary mogą pomóc człowiekowi w przyjęciu swojego życia z jego słabościami. Tak jak człowiek potrafi dostrzec swoje cierpienie w opiekuńczym cierpieniu Chrystusa, tak też odnajduje sens swojego życia i nadzieję w Jego Zmartwychwstaniu. Akceptacja siebie jest niezbędnym krokiem w kierunku dostrzeżenia wartości życia osoby niepełnosprawnej¹⁴. Zaakceptowanie cierpienia, zgoda na cierpienie nie jest łatwa. Ojciec święty wyraża zrozumienie dla naturalnego dążenia człowieka, aby uniknąć cierpienia, gdyż się go boi. Przyznaje wielokrotnie, że zna opuszczenie i rozpacz, jaka może ogarnąć człowieka cierpiącego. Przechodzi on nieraz przez mroczne momenty zbliżające go do agonii

¹¹ *Posłannictwo osób niepełnosprawnych...*, dz. cyt.

¹² Por. P. i L. DUQUENNE, *Vademecum wykształcenia religijnego niepełnosprawnych umysłowo*, Kraków 1979, s. 1n.

¹³ Por. SD 24.

¹⁴ Por. SD 20.

Wielkiego Piątku: samotność, trudność w komunikowaniu się, obawa przed niepowodzeniem, brak miłości i tęsknota za bliskością drugiego człowieka, przeciwności narzucone przez słabość i niesprawność. Pomimo tych trudnych warunków, a właściwie na przekór nim, człowiek niepełnosprawny jest wezwany do wyrażenia zgody na swoje cierpienie i bezgranicznego zaufania Bogu. Zaufania, że po chwilach smutku i udręek nastanie czas chwały i błogosławieni będą ci, którzy się smucą i płaczą, albowiem oni będą pocieszeni (por. Mt 5,4). Choroba lub życie z niepełną sprawnością dla chrześcijanina domaga się zgody na towarzyszenie Chrystusowi w Jego drodze na krzyż przed porankiem Zmartwychwstania¹⁵.

Jeżus działa w swoich braciach i siostrach mocą swego Ducha i ukazuje w nich światu horyzonty Królestwa Bożego, którego fundamentem jest miłość¹⁶. Każdy człowiek jest powołany do miłości i świętości¹⁷ i to powołanie odkrywa oraz realizuje we wspólnocie. Przyjmowanie i obdarowywanie miłością to podstawowy element misji człowieka w świecie. Pamiętając o godności powołania człowieka do poznania i miłowania Boga, trzeba podkreślić, że to powołanie dotyczy każdego, bez względu na jego pozycję społeczną, stan zdrowia fizycznego czy psychicznego. Bóg nie pomylił się powołując do istnienia konkretnego człowieka, nawet jeżeli jest on obciążony kalectwem, gdyż Bóg chce człowieka dla niego samego¹⁸. Cały człowiek jest chciany przez Boga¹⁹. Każdego więc Bóg obdarzył swoją miłością i wzywa do jej poznania. Nasłuchiwanie głosu Boga co do Jego planów względem życia każdego z nas oraz podejmowanie odpowiedzialności za powierzona misję musi być podstawowym nastawieniem każdego ucznia Chrystusa. Osoba niepełnosprawna, na ile pozwalają jej zdolności, jest również powołana do odkrywania konkretnej woli Pana odnoszącej się do jej życia jako osoby nie w pełni sprawnej²⁰. Człowiek ma prawo i obowiązek walczyć z cierpieniem, a społeczeństwa mają obowiązek dążyć do prawdziwego wyzwolenia człowieka z udręek życia, ale wtedy, gdy ono nie ustępuje, gdy nie da się go uniknąć, gdy jest nieodwracalne, tam musi wkroczyć łaska rozpoznania w cierpieniu planu miłości Boga²¹.

W swoich pismach i wypowiedziach Jan Paweł II wskazuje, że niepełnosprawność nie jest przypadkiem i fatum, znakiem odwrócenia się Boga od człowieka, przeciwnie, skoro człowiek swoje życie zawdzięcza miłości Ojca,

¹⁵ Por. *Posłannictwo osób niepełnosprawnych...*, dz. cyt.

¹⁶ Por. SD 26.

¹⁷ Por. RH 10.

¹⁸ Por. KDK 24.

¹⁹ Por. KKK 362.

²⁰ Por. ChL 58.

²¹ Por. *Posłannictwo osób niepełnosprawnych...*, dz. cyt.

musi nabyć przeświadczenie o tym, że jego sytuacja życiowa jest dla niego najwłaściwsza, bo taką wybrał kochający Ojciec. Cierpienie jest wezwaniem do przyjęcia go w Chrystusie i z Chrystusem, dla zbawienia siebie i innych. Świat potrzebuje bezcennego bogactwa cierpienia dla swojego oczyszczenia i wzrostu. Potrzebuje go też Kościół. Cierpienie przyjęte jako uczestnictwo w Męce Chrystusa przyczynia się w sposób niedostrzegalny, ale realny dla wzrostu Miłości, która ożywia Kościół. Sytuacja choroby i kalectwa stwarza szczególną okazję, by przekształcając cierpienie w ofiarę stanowiącą źródło energii duchowej dla Kościoła i dla ludzkości, zmagającej się z siłami zła. Dzięki cierpieniom doświadczanym w jedności z Krzyżem Chrystusa jest pewność, że dobro przeważy. Ofiara cierpienia pomaga ludzkości osiągnąć zdrowie wewnętrzne, bez którego zdrowie fizyczne nie przedstawia żadnej wartości. Cierpienie osób chorych i niepełnosprawnych wydaje owoc miłości wśród wszystkich ludzi (por. 2 Kor 12,9). Wspólnotowy charakter Kościoła pozwala korzystać wszystkim jego członkom z owoców cierpienia niektórych.

Cierpienie nie jest karą, ale materią do kształtowania pełnego człowieczeństwa. Człowiek niepełnosprawny stoi wobec trudnego zadania, by za natchnieniem Słowa Bożego uwierzyć, że istnieje taki wymiar, niedostępny dla zmysłów czy rozumu ludzkiego, w którym każde cierpienie nabiera głębszego znaczenia i przekształca się ze słabości w siłę, z ubóstwa w bogactwo. Wymiar ten odnajduje się, gdy cierpienie człowiecze zostaje oświecone Krzyżem Chrystusa. Nie zawsze udaje się mu odkryć w planie Bożym racje przemawiające za bólem, który znaczy drogę tak trudnego życia. Jednak umocniony wiarą może dojść do pewności, że chodzi tu o plan miłości, w którym cała gama wielkich i małych krzyży prowadzi do zjednoczenia się z jednym Krzyżem – Krzyżem Chrystusa. Jak Maryja „z bólem serca”, musi człowiek uczyć się Ukrzyżowanej Miłości, zanim ją zrozumie. Ale jeśli – jak Maryja – będzie chował wiernie w swoim sercu wszystko, co Bóg mu przekazał i do czego go wezwał, pojmie u stóp Krzyża, że najważniejsze w życiu nie jest zdrowie, sprawność, umiejętności, ale najważniejsza jest miłość, i to ta prawdziwa, złączona z Bogiem, który jest Miłością. Pojmie również, że ze względu na swoją niepełną sprawność, jest w szczególny sposób powołany do miłości, do przyjmowania i dawania miłości²².

Ojciec święty jest świadomy wartości życia osoby niepełnosprawnej. Nieustannie wyraża swą troskę o tych, którzy uobecniają Chrystusa, szczególnie cierpiącego we wspólnocie Kościoła. Wyrazem tej troski jest ustanowienie Światowego Dnia Chorych (od 1993 roku). W nauczaniu szczególnie ważny i wymowny jest List apostołski o chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia. Ważny jest też dokument Stolicy Apostolskiej na Międzynarodowy Rok Osób

²² Por. *Posłannictwo osób niepełnosprawnych...*, dz. cyt.

Niepełnosprawnych, ogłoszony przez ONZ (4 marca 1981 roku). Mówi on m.in.:

Kościół w pełni przyłącza się do inicjatywy i godnych pochwały wysiłków, które zmierzają do polepszenia sytuacji osób upośledzonych i pragnie wnieść tutaj swój specyficzny wkład. Czyni to nade wszystko poprzez wierność przykładowi i nauczaniu swego Założyciela. Jezus Chrystus bowiem w pierwszym rządzie otaczał szczególną troską cierpiących, darząc ich w swej posłudze miłosierną miłością i ukazując w nich moc odkupienia, która obejmuje człowieka w jego jedyności i pełni. Poprzez słowa i czyny dawał poznać, że zepchnięci na margines, poszkodowani, biedni, cierpiący i chorzy byli uprzywilejowanymi adresatami orędzia Dobrej Nowiny Królestwa Bożego, które weszło w dzieje ludzkości. Idąc za przykładem Chrystusa wspólnota Jego uczniów sprawiła, że w ciągu wieków rozkwitły dzieła nadzwyczajnej wielkoduszności, które są świadectwem wiary i nadziei pokładanej w Bogu, a także świadczą o niezachwianej miłości oraz wierze w godność, w niepowtarzalną wartość każdego ludzkiego życia i w transcendentne przeznaczenie tych, którzy powołani zostali do istnienia²³.

Słusznie też dokument ten upatrywał podstawową zasadę w tym, że niepełnosprawny jest „pełnoprawnym podmiotem ludzkim”, obdarzonym „szczególną godnością właściwą człowiekowi”. Ta koncepcja szczególnej godności człowieka ma swoje źródło w biblijnej antropologii człowieka, który został stworzony na obraz Boży, popadł w grzech, ale został odkupiony i wybawiony przez śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, teraz zaś jest powołany, by dążyć do komunii z Bogiem w Jezusie Chrystusie. Tak więc istotą godności człowieka nie jest jego autonomia, jego rozum ani jego zdolność do decydowania o sobie: jest nią raczej rzeczywistość człowieka-osoby, ukształtowanego ręką Bożą i obdarzonego tchnieniem życia samego Boga, człowieka, który jest zdolny do poznania i miłowania swego Stwórcy²⁴.

Wielkość osoby cierpiącej i potrzebującej pomocy zasadza się na identyfikacji moralnej, którą Jezus ustanowił między sobą i każdą z tych osób, czyniąc z niej kryterium wymagającego i surowego sądu, decydującego o naszym statusie w wieczności. Człowiek chory i niepełnosprawny to dla nas bliźni z przypowieści o Miłosiernym Samarytaninie (por. Łk 10,30nn). Musimy troszczyć się o każdego z nich, gdyż jest osobą, z którą utożsamił się Chrystus. Przez pomoc każdemu niezależnie od jego kondycji psychofizycznej służymy samemu

²³ Dokument Stolicy Apostolskiej na Międzynarodowy Rok Osób Niepełnosprawnych, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie), 3(15) 1981, s. 21n.

²⁴ Por. Wnioski Międzynarodowego Kongresu zorganizowanego przez Papieską Radę ds. Rodziny: Rodzina a integracja osób niepełnosprawnych w dzieciństwie i w wieku dorastania, „L'Osservatore Romano” 3(231) 2001, s. 24n.

Jezusowi²⁵. Miłość okazywana i służba dla nich są przejawem miłości wobec Niego samego. Wspólnota Kościoła realizuje misję służby i miłości wyznaczoną przez Chrystusa i dlatego jest wszędzie tam, gdzie człowiek cierpiący, a więc i niepełnosprawny.

Misja osoby niepełnosprawnej w Kościele i świecie

We wspólnocie Kościoła każdy wierny, na mocy chrztu św., staje się na swój sposób uczestnikiem kapłańskiej, prorockiej i królewskiej misji Chrystusa. Tak więc każdy członek Ludu Bożego jest odpowiedzialny za sprawowanie właściwego mu posłannictwa w Kościele i w świecie²⁶. Specyficzna kondycja psychiczna i fizyczna osoby niepełnosprawnej wskazuje na swoistość realizacji tego powołania. Bóg wybiera to, co niemocne, aby mocnych poniżyć (por. 1 Kor 1,27), dlatego życie osoby niepełnosprawnej może być szczególnie wymownym znakiem dla świata. Także postawa wspólnoty Kościoła wobec osób niepełnosprawnych, ich miejsce w tej wspólnocie, jest niebagatelnym świadectwem wobec współczesnego świata, który mimo licznych akcji na rzecz niepełnosprawnych (często będących owocem krótkotrwałej „mody”) nie akceptuje słabości. Wynika to z faktu, iż chrześcijańska wizja osoby niepełnosprawnej jako pełnowartościowego człowieka nie pokrywa się z normami współczesnej cywilizacji, która paradoksalnie przeniknięta jest na wskroś myślą o człowieku. Jego obraz jest jednak nieadekwatny.

Nie ulega wątpliwości, że to w naszej epoce napisano i powiedziano o człowieku najwięcej: to epoka humanizmu i antropocentryzmu. Jednakże, w sposób paradoksalny, jest to również epoka głębokich niepokojów człowieka o jego tożsamość i przeznaczenie, epoka poniżenia człowieka w stopniu przedtem nieprzewidywalnym, epoka takiego deptania wartości ludzkich, jakiego nigdy jeszcze nie było. Jak wytłumaczyć ten paradoks? Możemy powiedzieć, że jest to nieunikniony paradoks humanizmu ateistycznego. Jest to dramat człowieka oderwanego od istotnego wymiaru jego egzystencji – od Absolutu – skazanego przez to na najgorszą jej degradację²⁷.

„Człowiek nierzadko żyje tak, jakby Boga nie było [...]. Na wiele sposobów usiłuje się zagłuszyć głos Boga w ludzkich sercach, a Jego samego uczynić

²⁵ Por. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Evangelium vitae* 87.

²⁶ Por. Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* 31.

²⁷ Przemówienie inauguracyjne III Konferencji Generalnej Episkopatu Ameryki Łacińskiej, Puebla – Meksyk, 28 stycznia 1979 r., w: *Przemówienia i homilie Jana Pawła II*, red. J. Poniewski, Kraków 1997, s. 379 oraz por. KDK 4.

«wielkim nieobecny», w kulturze i społecznej świadomości narodów”²⁸. Tak mówił Ojciec święty w czasie homilii na krakowskich Błoniach 18 sierpnia 2002 roku. Odrzucanie Boga przynosi szkodę człowiekowi, którego istnienie, sens jego egzystencji ma źródło właśnie w Bogu. Święty Augustyn doskonale wyraził to w wielokrotnie przytaczanych słowach: „Niespokojne jest serce człowieka, dopóki nie spocznie w Tobie, Boże”. Istnienie postawy „zapomnienia” o Bogu, a nawet wprost Jego odrzucenie nie jest obce współczesnemu światu²⁹. Katechizm Kościoła Katolickiego podaje, że źródła takiej postawy są zróżnicowane i wymienia następujące: bunt przeciw obecności zła na świecie, niewiedza lub obojętność religijna, troski doczesne i bogactwa, zły przykład wierzących, prądy umysłowe wrogie religii, a wreszcie skłonność człowieka grzesznego do ukrywania się ze strachu przed Bogiem i do ucieczki przed Jego wezwaniem³⁰.

To wezwanie Bóg wyraził w Osobie Jezusa Chrystusa. Jest to wezwanie do miłości, bo Tajemnica Wcielenia jest przecież objawieniem miłości Boga do człowieka, a śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa tę miłość, dającą życie wieczne, przypieczętowało. Jezus obwieścił człowiekowi słowem i czynem, że „Bóg jest miłością” (1 J 4,8). I będzie to czynił do końca czasów, nawet wtedy, gdy nie będzie obecny w sposób widzialny. Tę misję zleca Kościołowi, kształtując go o początku swojej działalności (por. Mt 4,15-22; Mk 1,16-20). Objawiając swoim uczniom tajemnicę Królestwa, daje im udział w swoich radościach i cierpieniach, a dzięki Duchowi Świętemu czyni ich swoim Mistycznym Ciałem³¹, prosząc dla niego o jedność. Jest to dar, który nie eliminuje różnorodności członków, ale do budowania Ciała Chrystusa zaprasza wszystkich, powierzając im różnorodne funkcje, gdyż Duch Święty na miarę potrzeb posługiwania rozdziela różnorodne dary. Jedność Mistycznego Ciała uwidacznia się przez miłość: „Jeśli jeden członek cierpi, wspólnie z nim cierpią wszystkie członki, a jeśli jeden członek czci doznaje, wszystkie członki wspólnie z nim się radują” (1 Kor 12,26). To ona przewycięża podziały, „Bo wy wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekliście się w Chrystusa. Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (Ga 3,27n)³².

Zadaniem Kościoła jest wierność misji Chrystusa, głoszenie, że Bóg jest miłością (por. 1 J 4,8). Trzeba pamiętać, że pośród współczesnego świata, pę-

²⁸ JAN PAWEŁ II, *Bóg bogaty w miłosierdzie. Pielgrzymka do Ojczyzny 16–19 sierpnia 2002 r.*, Kraków 2002, s. 39.

²⁹ Por. KDK 7.

³⁰ Por. KKK 29.

³¹ Por. KKK 787n.

³² Por. KKK 791; KK 7.

dzącego w swym wszechstronnym rozwoju – w związku z tym dającego zbyt wiele elementów tłumiących rozwój ducha – jest jeszcze większe wyczulenie na autentyczność Kościoła, a miernikiem tej autentyczności jest głoszenie i uobecnianie samego Chrystusa. „Człowiek współczesny bardziej wierzy świadkom, aniżeli nauczycielom, bardziej doświadczeniu, aniżeli doktrynie, bardziej życiu i faktom, aniżeli teoriom. Świadectwo życia chrześcijańskiego jest pierwszą i niezastąpioną formą misji”³³.

Wspólnota Kościoła – w całym swym bogactwie płynącym z różnorodności – jest drogą, którą Bóg ze swą miłością chce przychodzić do współczesnego świata. Odpowiedzialność za autentyczność świadectwa spoczywa jednak na poszczególnych jego członkach, gdyż każdy bierze udział w misyjnej funkcji Kościoła we współczesnym świecie. W tym kontekście warto przytoczyć słowa Katechizmu Kościoła Katolickiego na temat roli świadectwa chrześcijańskiego: „Nawet jeśli człowiek może zapomnieć o Bogu lub Go odrzucić, to Bóg nie przestaje wzywać każdego człowieka, aby Go szukał, a dzięki temu znalazł życie i szczęście. Takie szukanie wymaga od człowieka całego wysiłku jego rozumu, prawości woli, «szczerego serca», a także świadectwa innych, którzy uczyliby go szukania Boga”³⁴.

Mając świadomość misji Kościoła w świecie oraz roli każdego z członków, przyjrzyjmy się teraz posłannictwu osób niepełnosprawnych, gdyż jako członkowie Kościoła są także zobowiązani do odkrywania swojego powołania osobistego i żywego uczestnictwa w misji Kościoła³⁵.

Standardowo przyzwyczajeni jesteśmy, że osoba niepełnosprawna jest powołana do postawy ofiarowania cierpienia, mając w ten sposób udział w dziele odkupienia. Jest to misja, której wielkość podkreśla List apostołski *Salvifici doloris* 25n. Ta postawa ofiarowania cierpienia cierpliwie znoszonego staje się duchową ofiarą i nabiera szczególnego znaczenia w obrzędach eucharystycznych. W ten sposób niepełnosprawni uczestniczą w kapłańskiej misji Chrystusa³⁶. Jednak nie można przekonania o zbawczej roli, jaką chorzy, cierpiący, niepełnosprawni spełniają w zjednoczeniu z Chrystusem, uważać za wystarczającą realizację ich funkcji w Kościele. Zadowolając się myślą, że cierpienia i modlitwa osób niepełnosprawnych posiadają wielkie znaczenie dla Kościoła, traktujemy to jako pociechę dla nich, a jednocześnie jako coś oczywistego. Są oni przy tym wykluczani z pełnienia jakichkolwiek innych ról w Kościele. Nie można więc mówić o przyzywaniu zbawczego znaczenia cierpienia, jeżeli z jego powodu jest się wykluczającym z życia wspólnotowego. Oznaczałoby to, że ci, którzy mieli zajmować pierwsze miejsce, są spychani gdzieś na margines, a przecież:

³³ JAN PAWEŁ II, Encyklika *Redemptoris missio* 42.

³⁴ KKK 30.

³⁵ ChL 53 i 58.

³⁶ Por. KKK 901.

od początku historii zbawienia [Bóg] wybierał ludzi nie tylko jako jednostki, lecz jako członków pewnej społeczności [...]. Ten wspólnotowy charakter osiąga doskonałość i wypełnia się w dziele Jezusa Chrystusa. Samo bowiem Słowo Wcielone zechciało być uczestnikiem wspólnoty ludzkiej [...]. W swoim przepowiadaniu jasno polecił dzieciom Bożym, aby odnosiły się do siebie nawzajem jak bracia. W modlitwie zaś prosił, aby wszyscy Jego uczniowie stanowili jedno. Co więcej, On sam, jako Odkupiciel wszystkich, ofiarował się za wszystkich, aż do śmierci. „Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś swoje życie oddaje za przyjaciół swoich” (J 15,13). Apostołom zaś rozkazał głosić wszystkim narodom orędzie ewangeliczne, aby rodzaj ludzki stał się rodziną Bożą, w której pełnię prawa stanowiłaby miłość³⁷.

Objawienie tej miłości jest owocem komunii – najgłębszej istoty Kościoła. Na progu trzeciego tysiąclecia Ojciec święty przypomina o tej zasadniczej roli Kościoła, która czyni z niego „dom i szkołę komunii: oto wielkie wyzwanie, jakie czeka nas w rozpoczynającym się tysiącleciu, jeśli chcemy pozostać wierni Bożemu zamysłowi, a jednocześnie odpowiedzieć na najgłębsze oczekiwania świata”³⁸. Troska o komunię ma wyrażać się w krzewieniu duchowości komunii szczególnie mocno tam, gdzie ma miejsce kształtowanie się człowieka, gdzie powstaje wspólnota, rodzina. Przejawem tejże duchowości jest umiejętność dostrzegania w drugim człowieku blasku Trójcy Świętej; zdolność odczuwania więzi z bratem w wierze, dzięki głębokiej jedności Mistycznego Ciała, a zatem postrzegania go jako „kogoś bliskiego”, co pozwala dzielić jego radości i cierpienia, odgadywać jego pragnienia, zaspokajać potrzeby, ofiarować prawdziwą przyjaźń; zdolność dostrzegania w drugim człowieku przede wszystkim tego, co jest w nim pozytywne, a co należy przyjąć i cenić jako dar Boży: dar nie tylko brata, który bezpośrednio go otrzymał, ale także „dar dla mnie”; umiejętność „czynienia miejsca” bratu, wzajemnego „noszenia brzemion” (por. Ga 6,2) i odrzucenia pokus egoizmu, które nieustannie nam zagrażają, rodząc rywalizację, bezwzględne dążenie do kariery, nieufność, zazdrość³⁹.

Pamiętając o wezwaniu Chrystusa, aby wszyscy stanowili jedno (por. J 17,21), Kościół uważa wszystkich za pełnowartościowe członki. Jeżeli któryś z nich niedomaga, tym większego potrzebuje wsparcia i poczucia, że nie jest sam. Dziecko niepełnosprawne, ze względu na swą sytuację zdrowotną, jest wrażliwsze na relacje w swoim środowisku. Jedynie nie doświadczając alienacji jest zdolne do pełnego rozwoju. Tak więc klimat chrześcijańskiej miłości realizowany we wspólnocie jest najbardziej twórczy i promujący pełne człowieczeństwo.

³⁷ KDK 32.

³⁸ JAN PAWEŁ II, List apostolski *Novo Millennio Ineunte* 43.

³⁹ Por. NMI 43.

Istotną treścią powołania każdego człowieka jest wezwanie do świętości. Powszechność tego powołania akcentuje konstytucja dogmatyczna o Kościele, nr 40n: „Pan Jezus, Boski Nauczyciel i Wzór wszelkiej doskonałości, głosił swoim uczniom każdego stanu – wszystkim razem i każdemu z osobna – świętość życia, której sam jest sprawcą i wykonawcą: «Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski» (Mt 5,48)⁴⁰. Temat ten podejmuje Jan Paweł II także w adhortacji *Christifideles laici*: „Powołanie do świętości nie jest zwykłym nakazem moralnym, lecz niezbywalnym wymaganiem tajemnicy Kościoła⁴¹. Ta tajemnica opiera się na obrazie Kościoła – winnicy, Mistycznego Ciała, Oblubienicy. Przez chrzest św. następuje włączenie w życie Kościoła, w świętość Boga poprzez „wszczepienie” w Chrystusa i napełnienie Duchem Świętym. W Liście apostolskim *Novo Millennio Ineunte* Jan Paweł II następująco określa związek między chrztem a świętością: „Zadać katechumenowi pytanie: «Czy chcesz przyjąć chrzest?», znaczy zapytać go zarazem: «Czy chcesz zostać świętym?» Znaczy postawić na jego drodze radykalizm Kazania na górze⁴², czyli oznacza wkroczenie na drogę chrześcijańskiego radykalizmu.

Dokumenty Kościoła wyjaśniają, że realizacja powołania do miłości nie może ograniczać się wyłącznie do jakiejś teorii. Jest to indywidualna droga naśladowania Chrystusa, wytyczona kontekstem rzeczywistości. Postawa chrześcijanina, który pragnie realizować przykazanie miłości w codziennym życiu, jest dla świata czytelnym znakiem miłości Ojca⁴³. Realizacja w życiu wezwania do świętości, świadczenie swym życiem o miłości Boga do człowieka jest udziałem w prorockiej misji Chrystusa⁴⁴. Osoby niepełnosprawne także w tej misji uczestniczą.

W różnych rodzajach życia i powinnościach, według jednej świętości żyją wszyscy, którymi kieruje Duch Boży, a posłuszni głosowi Ojca i czcząc Boga Ojca w duchu i prawdzie, podążają za Chrystusem ubogim, pokornym i dźwigającym krzyż, aby zasłużyć na uczestnictwo w Jego chwale [...]. Niech też wiedzą, że szczególnie jednoczą się z Chrystusem ubogim, pokornym i dźwigającym krzyż, aby zasłużyć na uczestnictwo w Jego chwale [...]. Niech też wiedzą, że szczególnie jednoczą się z Chrystusem cierpiącym dla świata ci, których dręczy ubóstwo, słabość, choroby i rozmaite troski [...]. Ich to Pan w Ewangelii nazywa błogosławionymi i „Bóg wszelkiej łaski, Ten, który nas udoskonali, utwierdzi, umocni i ugruntuje” (1 P 5,10)⁴⁵.

⁴⁰ Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* 40.

⁴¹ ChL 16.

⁴² Por. NMI 31.

⁴³ Por. ChL 17.

⁴⁴ Por. KKK 905 i KK 12.

⁴⁵ KDK 41.

Osoby upośledzone w szczególny sposób naśladują Jezusa cierpiącego i na tej drodze realizują wezwanie do świętości. Jan Paweł II wzywa tych, których ciało lub dusza są upośledzone, by jako „przyjaciele Jezusa” stawali się świętymi, by starali się osiągnąć ten najwyższy cel, jaki Bóg przeznaczył każdemu człowiekowi, jako swojemu umiłowanemu stworzeniu. Świadomość, że jest się powołanym przez samego Jezusa, który mówi: „Chodź za Mną i naśladuj Mnie” (por. Mt 16,24), ma moc przemieniającą. Człowiek niepełnosprawny może stać się „nowym stworzeniem”, może tak upodobnić się do Jezusa, że przez łaskę może odnaleźć dobro w tym, co samo w sobie jest złem, co ogranicza, upokarza. Nie jest to łatwe, dlatego Jan Paweł II prosi o postawę cierpliwości⁴⁶.

Osoba niepełnosprawna, będąc członkiem wspólnoty Kościoła, jest także wezwana do podjęcia wymagań świętości. Jej specyfika życia nie eliminuje trudu bycia świętym, ponieważ żadna osoba nie jest „zwolniona” z procesu wzrastania do dojrzałego człowieczeństwa, a tym bardziej należąc do mistycznego Ciała Chrystusa nie jest wyłączona ze zobowiązującego udziału w świętości Głowy. Postawa osoby niepełnosprawnej może być mocnym bodźcem dla świata. Udział takiej osoby w prorockiej misji Chrystusa – świadczenie o Bogu życiem i słowem – jest szczególną drogą dla Boga do serca współczesnego człowieka.

Świętość – to podstawowe zadanie Kościoła na progu trzeciego tysiąclecia – jest dla niepełnosprawnego wezwaniem do indywidualnego świadectwa, ale na łonie Kościoła nabiera ono także charakteru wspólnotowego. Chrześcijańska wizja wspólnoty opiera się na relacjach miłości, rozumianej jako troska o dobro drugiego człowieka. Jest to zdolność obdarowywania, służby, ale i umiejętność przyjmowania. Nie jest to proste zadanie, szczególnie kiedy popatrzymy od strony charytatywnej działalności Kościoła.

Osoba niepełnosprawna jest postrzegana jak ktoś, kto potrzebuje szczególniejszej opieki, pomocy. Bez wątpienia tak jest. Mówi o tym Ojciec święty Jan Paweł II: „Ludzie ciężko chorzy, upośledzeni wymagają miłości posuniętej nieraz do ostateczności, miłości służebnej aż do samozaparcia, gotowości do poświęcenia graniczącego z heroizmem ciężkiej pracy”⁴⁷. Ich kondycja pomaga jednak współczesnemu człowiekowi wyzwolić dzieła miłości względem „brata w człowieczeństwie”⁴⁸. Należy jednak pamiętać, że kochać kogoś, to nie tylko robić coś dla niego, ale pomóc mu odkryć piękno, które posiada⁴⁹. Służba jest miłością, gdy pomaga wzrastać drugiemu, jest siłą pobudzającą do rozwoju. Prawdziwa miłość pozwala z nadzieją patrzeć na drugiego człowieka. Jezus

⁴⁶ Por. *Posłannictwo osób niepełnosprawnych...*, dz. cyt.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Por. SD 29.

⁴⁹ Por. J. VANIER, *Kochać aż do końca. Skandal umywanía nóg*, Kraków 2002, s. 10.

uczy swój Kościół tej miłości w Wieczerniku. Umywa swoim uczniom nogi (por. J 13,2-11) i poleca im, aby czynili podobnie (por. J 13,15). Jest to gest, który zaskakuje (por. J 13,6n), łamie stereotyp służby, i przez to ukazuje, czym jest prawdziwa miłość. Jan Paweł II przypomina, że żaden człowiek nie może żyć bez miłości. Człowiek pozostanie dla siebie istotą niezrozumiałą, a jego życie – zwłaszcza gdy dotknięte jest cierpieniem – pozbawione jest sensu, jeśli nie objawi mu się miłość, jeżeli jej nie dotknie, nie uczyni swoją, nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa. Wspólnota Kościoła podejmuje to zadanie i przypomina o nim swoim członkom, akcentując konieczność dostrzegania godności człowieka chorego, upośledzonego, wypływającą z dziecięctwa Bożego. Przykład życia wspólnotowego, opartego na chrześcijańskiej miłości, jest źródłem światła dla tych, których przytłacza natarczywość zła w świecie. Miłość ma moc uzdrawiającą. Cierpienie paradoksalnie jest jej źródłem. „W mesjańskim programie Chrystusa [...] cierpienie jest w świecie po to, ażeby wyzwalało miłość, ażeby rodziłouczynki miłości bliźniego, ażeby całą ludzką cywilizację przetwarzało w «cywilizację miłości»”⁵⁰.

Kościół wzywa niepełnosprawnych do przejścia się swą misją, mówi: „Liczymy na wasze świadectwo, aby uczyć świat, czym jest miłość”⁵¹. Niepełnosprawny służy światu walcząc ze złem przez budowanie „cywilizacji miłości”. Jest to więc udział w królewskiej misji Chrystusa⁵².

Godność i wartość osoby niepełnosprawnej uwidacznia się w perspektywie jej oddziaływania na człowieka współczesnego. Jan Paweł II mówi:

Waszą obecnością, najdrożsi Bracia i Siostry, potwierdzacie, że niepełnosprawność nie oznacza jedynie potrzeby, jest także i nade wszystko bodźcem i napomnieniem. Oczywiście, domaga się ona pomocy, lecz bardziej stanowi ona wyzwanie wobec indywidualnego i zbiorowego egoizmu; jest zaproszeniem do coraz nowych form braterstwa. Waszym istnieniem podważacie koncepcje życia związane jedynie z zaspokajaniem, z powierzchownością, pośpiechem, wydajnością. Również wspólnota Kościoła wysłuchuje Was z pełnym szacunkiem; odczuwa ona potrzebę przejścia się trudem tylu Waszych istnień, tajemniczo naznaczonych cierpieniem i niedogodnościami, spowodowanymi kalectwem wrodzonym lub nabytym. Chce stać się bliższa Wam i Waszym rodzinom, świadoma, że obojętność wzmagą cierpienie i samotność, podczas gdy wiara, potwierdzona świadectwem miłości i bezwarunkowego daru, dodaje sił i sensu życia⁵³.

⁵⁰ Por. SD 30.

⁵¹ ChL 53.

⁵² Por. KKK 908.

⁵³ JAN PAWEŁ II, Homilia na Mszy św. z okazji Jubileuszu Niepełnosprawnych, „Światło i cienie” 4(30) 2000, s. 53.

Towarzystwo osobie niepełnosprawnej i troska o jej rozwój duchowy

Życie każdego człowieka (z całą jego złożonością psychofizyczną) jest drogocennym darem Boga, o który należy się troszczyć i twórczo ukierunkowywać ku dobru. Wartość ludzkiego życia podkreśla i uświęca Tajemnica Wcielenia i odkupienia. Należy sobie ciągle przypominać, że dar życia jest złożony w ręce każdego człowieka jako zadanie wzrostu ku pełni człowieczeństwa na wzór Chrystusa (por. Ef 4,13), który stał się człowiekiem, aby nas przyprowadzić do Boga. Życie to nie tylko ciało, ale i duch, więc do tej pełni dojść można poprzez wszechstronny rozwój. Bardzo wyraźnie mówi o tym encyklika *Evangelium vitae*, podkreślając, że: „Człowiek jest powołany do pełni życia, która przekracza znacznie wymiary jego ziemskiego bytowania, ponieważ polega na uczestnictwie w życiu samego Boga”⁵⁴. To zaproszenie Boga do wspólnoty życia rozbrzmiewa w ciągu całej historii ludzkości. Jezus jako Pełnia Słowa Boga, mówi: „Ja przyszedłem na to, aby [owce] miały życie i miały je w obfitości” (J 10,10). Encyklika wyjaśnia, że Jezus „Ma tu w rzeczywistości na myśli owo życie «nowe» i «wieczne», polegające na komunii z Ojcem, do której każdy człowiek zostaje bez żadnych zasług powołany w Synu za sprawą Ducha Uświęciciela. Ale właśnie w świetle takiego «życia» nabierają pełnego znaczenia wszystkie aspekty i momenty życia człowieka”⁵⁵. Zdrowie fizyczne jest pozytywnym przymiotem życia, w hierarchii wartości jest jednak dobrem „relatywnym”: należy się troszczyć o nie kierując się całościowym – a więc i duchowym – pojmowaniem dobra osoby. Uczył tego Jezus. Gdy pochylał się nad chorymi, leczył nie tylko ich ciało, ale sięgał do istoty człowieka, do jego serca. Kiedy przedstawiono Mistrzowi osobę sparaliżowaną (por. Mk 2,1-12) Jezus powiedział: „odpuszczają ci się twoje grzechy” – ten wstał wolny na duszy i ciele.

W tym fragmencie Ewangelii warto też zwrócić uwagę na fakt, iż chory znalazł się przed Jezusem dzięki czterem osobom, które go niosły. To ich staranie i wiara wzruszyły Jezusa. Pomoc wyświadczona słabszemu jest pomocą wyświadczoną samemu Bogu, bo „wszystko co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25,40) – mówi Jezus. On sam mobilizował współczesnych Mu ludzi. Gdy niewidomy pod Jerychem prosił o uzdrowienie, Jezus polecił otaczającym Go ludziom, aby chorego przyprowadzono (Łk 18,40).

Bardzo jednoznaczna jest też Przypowieść o miłosiernym Samarytaninie (Łk 10,30-37), która w nauczaniu Kościoła stała się synonimem pomocy bliźniemu, pochylenia się nad drugim człowiekiem potrzebującym wsparcia. Wy-mowa tej przypowieści jest ukazana w Liście apostołskim *Salvifici doloris*:

⁵⁴ EV 2.

⁵⁵ Tamże 1.

Miłosiernym Samarytaninem jest każdy człowiek, który zatrzymuje się przy cierpieniu drugiego człowieka, jakiegokolwiek by ono było. Owo zatrzymanie się nie oznacza ciekawości, ale gotowość. Jest to otwarcie jakiejś wewnętrznej dyspozycji serca, które ma także swój wyraz uczuciowy. Miłosiernym Samarytaninem jest każdy człowiek wrażliwy na cudze cierpienie, człowiek, który „wzrusza się” nieszczęściem bliźniego [...]. Jednakże nie poprzestaje na samym wzruszeniu. [...] Miłosiernym Samarytaninem jest więc ostatecznie ten, kto świadczy pomoc w cierpieniu, jakiegokolwiek byłoby ono natury⁵⁶.

Bycie przy drugim człowieku to wyraz miłości do Boga, a mówiąc słowami św. Jana: „Kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi” (1 J 4,20). A mowa jest o miłości, która stymuluje rozwój drugiej osoby.

Wzorem postawy miłosiernego Samarytanina jest sam Jezus, który leczy ciało i duszę człowieka. Jego przykład ma kształtować postawę chrześcijanina. Dlatego też Kościół:

ze stulecia w stulecie [...] wciąż od nowa pośród ogromnej rzeszy chorych i cierpiących pisze ewangeliczną Przypowieść o miłosiernym Samarytaninie, objawiając i przekazując uzdrawiającą i pocieszającą miłość Jezusa Chrystusa. Czyni to poprzez świadectwo zakonnego życia oddanego służbie chorym i poprzez niestrudzone zaangażowanie wszystkich pracowników służby zdrowia⁵⁷.

Spoglądając na dziecko niepełnosprawne należy uświadomić sobie, że pierwszymi osobami, które mu w naturalny sposób towarzyszą, są jego rodzice. To od ich miłości, troski i zaangażowania w jego rozwój zależy cała przyszłość dziecka. Każde dziecko przychodząc na świat powinno spotkać się z poczuciem akceptacji i bezpieczeństwa, jednym słowem – miłości. Tym bardziej dziecko z niepełnosprawnością. Nauczanie Kościoła podkreśla ten prymat rodziny:

Rodzice, ponieważ dali życie dzieciom, w najwyższym stopniu są obowiązani do wychowania potomstwa i dlatego muszą być uznani za pierwszych i głównych wychowawców. To zadanie wychowawcze jest tak wielkiej wagi, że ewentualny brak z trudnością dałby się zastąpić. Do rodziców bowiem należy stworzyć taką atmosferę rodzinną, przepojoną miłością i szacunkiem dla Boga i ludzi, aby sprzyjała całemu osobistemu i społecznemu wychowaniu dzieci⁵⁸.

⁵⁶ SD 28.

⁵⁷ ChL 53.

⁵⁸ Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim 3; w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Kraków 1967.

O zasadach rodziny mówi także Ojciec święty w Adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio*. To w rodzinie „szczególną troską winno być otoczone dziecko; należy rozwijać głęboki szacunek dla jego godności osobistej, oraz ze złością i wielkodusznie służyć jego prawom. Odnosi się to do każdego dziecka, ale szczególnie ważne staje się wobec dziecka małego, wymagającego opieki całkowitej, wobec dziecka chorego, cierpiącego lub upośledzonego”⁵⁹. Owa „szczególna troska” dotyczy całego wymiaru egzystencjalnego dziecka, a więc wszystkich zabiegów związanych z utrzymaniem jak najlepszej kondycji fizycznej w kontekście jego niepełnosprawności oraz troski o „wewnętrznego człowieka”. Świadomość rodziców odnośnie do powszechnego wezwania do wzrastania duchowego⁶⁰ jest mobilizująca do pomagania dziecku w odkrywaniu więzi z Bogiem.

Świadectwo życia rodziny jest podstawowym elementem wprowadzającym dziecko w życie wiary. Włączenie dziecka do rodziny Bożej przez chrzest św. jest pierwszym krokiem będącym potwierdzeniem uznania wartości życia dziecka niepełnosprawnego. Wprowadzenie dziecka (na miarę jego możliwości) w modlitwę, troska o życie sakramentalne i wpojenie zasad życia chrześcijańskiego to konsekwentne działanie rodziców wynikające z chrztu świętego⁶¹. Rodzina to miejsce, gdzie większą wartość powinno mieć istnienie dziecka niż jego przydatność⁶².

Przyjęcie, miłość, szacunek, wieloraka i jednolita służba – materialna, uczuciowa, wychowawcza, duchowa – każdemu dziecku, które przychodzi na ten świat, winny stanowić zawsze charakterystyczną i nieodzowną cechę chrześcijan, a zwłaszcza rodzin chrześcijańskich tak, aby dzieci mając możliwość wzrastania „w mądrości, w latach i w łasce u Boga i u ludzi” (Łk 2,52) wносиły swój cenny wkład w budowanie wspólnoty rodzinnej i w samouświęcenie rodziców⁶³.

Rodzina jest szczególnym miejscem przyjęcia i rozwijania życia, zwłaszcza wtedy gdy dziecko potrzebuje szczególniejszej pomocy. Zmaga się ona z licznymi trudnościami i dlatego ma prawo do wsparcia. W tej perspektywie ważna jest rola osób czy instytucji, które staną u boku takiej rodziny. Zrozumienie oraz życzliwa i kompletna pomoc jest dla rodziny doświadczeniem

⁵⁹ JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio* 26; w: *Adhortacje apostolskie Ojca świętego Jana Pawła II*, t. I, Kraków 1996.

⁶⁰ ChL 57.

⁶¹ Por. DWCH 3.

⁶² Por. Przemówienie Ojca św. do uczestników kongresu Papieskiej Rady ds. Rodziny, 4 grudnia 1999 roku.

⁶³ FC 26.

ludzkiej solidarności⁶⁴. W nauczaniu Kościoła mocno jest podkreślone wezwanie skierowane do instytucji towarzyszących osobom niepełnosprawnym i ich rodzinom o wspieranie wiary, gdyż to ona jest źródłem chrześcijańskiej nadziei na drodze naznaczonej krzyżem. Znajdujemy w nim słowa skierowane do pracowników służby zdrowia, którzy starają się nieść ulgę cierpiącym przez gesty gościnności, poświęcenia i bezinteresownej troski⁶⁵, łącząc kwalifikacje z bezinteresowną miłością na wzór Chrystusa⁶⁶.

W Orędziu na VII Światowy Dzień Chorego 1999 r. Ojciec święty zwraca się do pracowników służby zdrowia – lekarzy, farmaceutów, pielęgniarek, kapełanów, zakonników, zakonnice, pracowników administracji i wolontariuszy – i przypomina im, że mają być strażnikami i sługami ludzkiego życia. Ukazując im przykład Chrystusa świadczącego dobro cierpiącym, wzywa do poświęcenia oraz współpracy ze wszystkimi, którzy troszczą się o życie⁶⁷. Ojciec święty zaprasza do towarzyszenia człowiekowi cierpiącemu na wzór Jezusa – Boskiego Samarytanina⁶⁸. Z okazji Jubileuszu Osób Niepełnosprawnych prosi tych, którzy dźwigają polityczną odpowiedzialność, by starali się zapewnić takie warunki życia, dzięki którym godność osoby niepełnosprawnej będzie uznawana i chroniona. Podkreśla, że prawa obywatelskie, społeczne i duchowe winny być tym osobom zagwarantowane, a jeszcze mocniej wskazuje ważność relacji ludzkich: pomocy, przyjaźni, udzielania się w celu integralnego rozwoju osoby ludzkiej⁶⁹.

Rodzina to podstawowe środowisko wychowawcze dziecka, dlatego Kościół wskazuje na konieczność troski państwa o samą rodzinę, aby mogła sprostać swym zadaniom⁷⁰.

Obowiązek wychowania, chociaż cięży przede wszystkim na rodzinie, wymaga pomocy całego społeczeństwa. Oprócz więc praw przysługujących rodzinom i ludziom, którym sami rodzice powierzają część zadań wychowawczych, pewne obowiązki i prawa przysługują państwu, ponieważ do niego należy organizowanie tego, czego wymaga wspólne dobro doczesne. [...] w wypadku braku inicjatywy ze strony rodziców lub innych społeczności [do pań-

⁶⁴ Por. Przemówienie Ojca św. do uczestników kongresu Papieskiej Rady ds. Rodziny, 4 grudnia 1999 roku.

⁶⁵ Por. EV 27.

⁶⁶ Por. tamże, 90.

⁶⁷ Por. Orędzie Jana Pawła II na VII Światowy Dzień Chorego 1999, „L'Osservatore Romano” 2(210) 1999, s. 8.

⁶⁸ Por. Orędzie Jana Pawła II na VIII Światowy Dzień Chorego 2000, „L'Osservatore Romano” 9–10(216) 1999, s. 21n.

⁶⁹ Por. JAN PAWEŁ II, Homilia na Mszy św. z okazji Jubileuszu Niepełnosprawnych, „Światło i cienie” 4(30) 2000, s. 53.

⁷⁰ Por. EV 90.

stwa należy] dopełnienie dzieła wychowania zgodnie z zasadą pomocniczości, z uwzględnieniem jednak życzeń rodziców⁷¹.

Kościół nie tylko przypomina o obowiązkach tym, którzy są odpowiedzialni za rozwój dziecka niepełnosprawnego, ale wierny wezwaniu Chrystusa głosi wszystkim zbawienie, ukazuje wierzącym Chrystusa, by mogli osiągnąć w życiu zjednoczenie z Nim⁷². „Kościół jako Matka jest więc zobowiązany tym swoim dzieciom takie wychowanie, które przepełniłoby ich całe życie duchem Chrystusowym”⁷³. To zbawcze działanie Kościoła ma objąć wszystkich ludzi, dlatego swą troską ogarnia także osoby dotknięte jakąkolwiek słabością ludzką i w różnoraki sposób ograniczone. W osobach tych bowiem Kościół, jak uczy Sobór, odnajduje wizerunek swego ubogiego i cierpiącego Zbawiciela, im stara się ulżyć w niedoli i w nich usiłuje służyć Chrystusowi⁷⁴.

Dziecko niepełnosprawne jest szczególnym odbiorcą Dobrej Nowiny, potrzebującym niejednokrotnie dużego wsparcia na jego drodze prowadzącej do spotkania z Bogiem. Przede wszystkim jednak nie wolno mu tego spotkania uniemożliwiać. Jezus powiedział: „Pozwólcie wszystkim dzieciom przychodzić do Mnie, nie przeszkadzajcie im; do takich bowiem należy królestwo niebieskie” (Mt 9,14) i w ten sposób postawił dziecko w centrum królestwa Bożego⁷⁵. W sytuacji niepełnosprawności umysłowej często zakłócone jest racjonalne poznanie Boga. Nie wyklucza to jednak możliwości dostępu takiego dziecka do Chrystusa, ponieważ posiada ono szczególną wrażliwość i otwarcie na rzeczywistość nadprzyrodzoną. Dziecko nie może być więc wyłączone z duszpasterskiej działalności Kościoła, ale przez odpowiednie środki powinno mieć możliwość poznania Boga, doświadczenia Go, a przez to oparcia się w życiu na osobowej relacji z Nim (gdźż to jest istota wychowania chrześcijańskiego).

Podstawowym środkiem wychowawczym Kościoła jest katecheza⁷⁶. Jan Paweł II zaznacza, że upośledzeni ze względu na ich szczególną sytuację życiową wymagają specjalnej troski: „mają oni prawo tak samo jak ich rówieśnicy poznać «tajemnicę wiary». Większe trudności, na jakie napotykają, zwiększają jeszcze zasługę ich własnych wysiłków, jak i wysiłków ich wychowawców”⁷⁷. Przy wzięciu pod uwagę kondycji psychofizycznej dziecka z niepełnosprawnością katecheza nabiera szczególnego kształtu. Mówi o tym Dyrektorium Ogólne o Katechizacji:

⁷¹ DWCH 3.

⁷² Por. DWCH 3.

⁷³ Tamże 3.

⁷⁴ KK 8.

⁷⁵ Por. FC 26.

⁷⁶ Por. DWCH 4.

⁷⁷ JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostolska o katechizacji w naszych czasach *Catechesi tradendae* 41, w: *Adhortacje apostolskie Ojca świętego Jana Pawła II*, t. I, Kraków 1996.

Każda wspólnota chrześcijańska za osoby wyjątkowo umiłowane przez Pana uważa tych, którzy – szczególnie wśród najmniejszych – cierpią upośledzenie fizyczne, umysłowe i inne braki. Rozwinięta świadomość społeczna i eklezjalna oraz niewątpliwy postęp pedagogiki specjalnej sprawiają, że rodzina i inne miejsca formacyjne mogą ofiarować im odpowiednią katechezę, do której mają oni prawo jako ochrzczeni – a jeżeli nie jako ochrzczeni, to jako powołani do zbawienia. Miłość Ojca do tych najsłabszych dzieci i ciągła obecność Jezusa wraz z Duchem prowadzą do ufności, że każda osoba, jakkolwiek byłaby ograniczona, jest zdolna do wzrostu w świętości. Nauczanie wiary, które obejmuje przede wszystkim rodzinę, wymaga odpowiednich i dostosowanych do osoby dróg, uwzględnia wskazania badań pedagogicznych, urzeczywistnia się w sposób owocny w kontekście całościowego wychowania osoby. Należy jednak unikać ryzyka polegającego na spychaniu katechezy specjalnej na margines duszpasterstwa wspólnotowego. Aby to nie nastąpiło, wspólnota chrześcijańska powinna stale być uwrażliwiana i angażowana. Szczególne wymagania takiej katechezy żądają od katechetów odpowiednich kompetencji i sprawiają, że ich służba jest jeszcze bardziej zasługująca na pochwałę⁷⁸.

Wspólnota Kościoła, wypełniając misję prorocką Chrystusa, swego Założyciela, ma troszczyć się więc o przekazywanie Dobrej Nowiny każdemu człowiekowi, stosownie od jego możliwości. Ma troszczyć się o życie Boże, które zostało zaszczerpione w człowieku do momentu chrztu:

Postęp duchowy zmierza do coraz bardziej wewnętrznego zjednoczenia z Chrystusem. Zjednoczenie to jest nazwane zjednoczeniem „mistycznym”, ponieważ jest ono uczestnictwem w misterium Chrystusa przez sakramenty – „święte misteria” – a w Nim, w misterium Trójcy Świętej. Bóg wzywa nas wszystkich do tego wewnętrznego zjednoczenia z Nim⁷⁹.

Powszechność Bożego wezwania człowieka nie wyklucza osób niepełnosprawnych. Bóg w nich działa w sobie wiadomy sposób, dlatego nie można ich pozbawiać życia sakramentalnego, które ma na celu uświęcanie człowieka, uzdalnianie do wiary, dzieł miłości i podtrzymywanie życia chrześcijańskiego⁸⁰. Ich zaburzenia psychiczne czy fizyczne nie eliminują obrazu Boga w nich ani zdolności do dialogu z Bogiem, do którego opiekunowie nie mają „dostępu” przez niemożność komunikacji. Źródłem zjednoczenia z Chrystusem są sakramenty. Przede wszystkim chrzest jest bramą, przez którą wchodzi się

⁷⁸ *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, Poznań 1998, nr 189.

⁷⁹ KKK 2014.

⁸⁰ Por. Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum consilium* 59, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Kraków 1967.

do Kościoła⁸¹, wszczęcie w Chrystusa pociąga za sobą obowiązek „pielęgnacji” życia duchowego. W przypadku dzieci tę odpowiedzialność biorą na siebie rodzice. Na podstawie ich wiary udzielany jest chrzest dziecku i powierzone jest im wychowywanie go w duchu Chrystusowym. Kościół jest świadomy szczególniejszej troski o dziecko z niepełnosprawnością i konieczności większego wysiłku w towarzyszeniu mu na drodze wiary. Aby więc dziecko mogło być pełnoprawnym członkiem wspólnoty Kościoła, powinno mu się umożliwić korzystanie także z innych sakramentów. Świadomość godności osoby niepełnosprawnej, szacunek dla wiary i pragnienie opiekunów są chyba wystarczającym argumentem do udzielenia sakramentu pokuty, Eucharystii i bierzmowania dziecku niepełnosprawnemu, gdy ono samo tego pragnienia nie może wyrazić⁸².

„Kościół wysoko ceni i stara się swoim duchem przepoić i udoskonalić także inne środki pomocnicze, należące do wspólnego dziedzictwa ludzkości, które służą duchowemu kształtowaniu człowieka, jak: środki społecznego przekazu, rozmaite zrzeszenia zajmujące się rozwojem duchowym i fizycznym”⁸³. Na polu działalności na rzecz dzieci niepełnosprawnych i ich rodzin Kościół podkreśla konieczność tworzenia ośrodków szybkiej pomocy (w sytuacji krytycznej), a kiedy życie osoby niepełnosprawnej nie jest możliwe w rodzinie, tworzenie ośrodków odpowiednio wyposażonych do stałego zamieszkania. Za niezbędne uznaje jednak kontakt z rodziną, aby dziecko czuło troskę i miłość. Od osób zaangażowanych w działalność specjalistycznych stowarzyszeń oczekuje zdolności dialogu, umiejętności nawiązywania relacji przyjaźni i postawy wychowawczej. Według Ojca świętego pozytywnie kształtujące się życie w grupie przez przyjaźń stwarza optymalne warunki do przystosowania społecznego i indywidualnego dziecka⁸⁴.

Człowiek jest dla Kościoła zadaniem wynikającym z ewangelii, będącej wyrazem miłości Boga do człowieka, godności osoby i życia⁸⁵. Ze względu na Tajemnicę Wcielenia człowiek został powierzony macierzyńskiej trosce Kościoła⁸⁶. Dlatego Kościół jest zobowiązany do troski o wszystkie swe dzieci, a w szczególności o te najsłabsze, które są w sercu Kościoła. Starając się wypełniać Przykazanie Miłości i ucząc je wypełniać, urzeczywistnia Królestwo Jezusa, które zaczyna się w sercu poszczególnej osoby. Świadectwo braterskiej miłości, przejawiającej się w trosce o najsłabszych, jest wymownym

⁸¹ Por. KKK 950.

⁸² Por. A. DŁUGOSZ, *Ludzie specjalnej troski – darem dla Chrystusowego Kościoła*, „Światło i cienie” 3(33) 2001, s. 57.

⁸³ DWCH 4.

⁸⁴ Por. JAN PAWEŁ II, Przemówienie do uczestników kongresu Papieskiej Rady ds. Rodziny, 4 grudnia 1999 r.

⁸⁵ Por. EV 2.

⁸⁶ Pot. EV 3.

znakiem dla świata. Postawa pełna szacunku dla drugiego człowieka, troska o jego rozwój jest wyrazem prymatu „bycia” człowieka nad jego użytecznością. Dziecko niepełnosprawne jest w rodzinie zadaniem, ale i darem, który odpowiednio przyjęty wydaje owoce miłości i radości. Jego wychowanie stanowi wezwanie do wiary w to, że każdy człowiek, bez względu na kondycję psychiczną i fizyczną, wezwany jest do wsparcia w tym procesie wzrastania. Większa wrażliwość domaga się miłości wyrażonej w akceptacji, poczuciu bezpieczeństwa, przyjaźni. Kościół świadomy tych wymagań, przypomina, jak ważną rolę do spełnienia ma rodzina. Ale i ona nie może być pozostawiona sama sobie. Troska społeczeństwa jest pozytywnym znakiem solidarności społecznej.

Kościół troszcząc się o zbawienie wszystkich swoich wiernych pamięta o niepełnosprawnych dzieciach, wskazując na potrzebę katechezy specjalnej, dostosowanej do ich możliwości. Zachęca też wspólnotę parafialną do zainteresowania się losem niepełnosprawnych dzieci, aby nie były one odrzucone, ale – w myśl integracyjnego obrazu wspólnoty – mogły być pełnoprawnymi jej członkami. Pozytywne relacje, życie wspólnotowe ożywione życzliwością jest stymulującą siłą w rozwoju całej osoby dziecka niepełnosprawnego.

W świetle tego, co zostało powiedziane przez Kościół na temat osoby niepełnosprawnej, łatwo dostrzec, że jest to głos zgodny, akcentujący szacunek do życia. Taka postawa Kościoła, zakorzeniona w Osobie swego Założyciela i promująca czyny miłości, trafia na grunt współczesnego świata, który mimo wielkiego humanizmu utrwała „cywilizację śmierci”. Kościół niesie człowiekowi nadzieję i pewność, że ostatnim słowem nie jest śmierć, ale miłość. To ona jest kryterium decydującym o jakości życia człowieka. Kościół wzywa wszystkie swoje dzieci do budowania „cywilizacji miłości” – każdego na miarę własnego powołania.

„Pan niech spotęguje waszą wzajemną miłość dla wszystkich” (1 Tes 3,12). Te słowa św. Pawła wzywają i dziś do świadectwa wspólnoty Kościoła o mocy miłości przemieniającej świat. Świadectwo jest najskuteczniejszym głosem we współczesnym świecie, tym wymowniejszym, gdy świadkami są słabi, najmniejsi, bo „moc w słabości się doskonali” (2 Kor 12,9).

Kościół katolicki w Polsce przyjął i potwierdził ogólne zasady dotyczące miejsca osób niepełnosprawnych w świecie i Kościele. Pierwszą zasadą jest to, by osobę niepełnosprawną traktować podmiotowo z odpowiadającymi jej przyrodzonymi i nienaruszalnymi prawami, i to bez względu na to, czy jej deficyt jest wrodzoną ułomnością, czy następstwem chorób przewlekłych, czy też wypadków, upośledzeń psychicznych lub zmysłów; również bez względu na ich stopień. Stwierdzenie to wypływa z faktu, że istota ludzka ma własną, jedyną godność i własną autonomiczną wartość od chwili poczęcia i w każdej fazie swego rozwoju, niezależnie od jej stanu

fizycznego, psychicznego czy duchowego. Druga zasada – związana ściśle z pierwszą – głosi, że osoba obarczona niepełnosprawnością jest podmiotem mającym wszystkie prawa, a więc należy jej ułatwić udział w życiu społeczeństwa i Kościoła, i to we wszystkich wymiarach i na wszystkich poziomach – w granicach jej możliwości. Trzecia zasada podkreśla, że głębię wiary i poziom społeczeństwa mierzy się szacunkiem i miłością, jaką otaczani są jego najślabi członkowie⁸⁷.

Słowa kluczowe: osoba niepełnosprawna, Kościół, cierpienie, wartość życia, katecheza

La persona handicappata nella Chiesa

Sommario

La Chiesa considera l'handicappato nel fisico, nella mente o con altre carenze una persona particolarmente amata da Gesù Cristo. Dopo il 1989 se ne è sviluppata una vera consapevolezza e sono stati compiuti progressi nell'educazione speciale, il che significa che la famiglia e con le altre istituzioni educative, sotto la guida della Chiesa, può dare alla persona la possibilità di partecipare alla vita della fede e della grazia della salvezza. Atteggiamento ambito della Chiesa verso le persone disabili viene dalla continuazione della missione di Gesù, che è la pienezza della Parola di Dio rivolta all'uomo. Questa Parola è piena di amore, perché Dio ha creato l'uomo per amore e per amore resta nel dialogo e nella cooperazione. Gesù si identifica con le persone povere dando loro lo stesso valore inalienabile (Mt 25,40). La persona disabile è chiamata a portare nel corpo e nella psiche la Passione di Cristo. Il Santo Padre è consapevole del valore della vita dei disabili. Esprima costantemente la sua preoccupazione per chi mostra Cristo, specialmente con la sua sofferenza. Una persona disabile come membro della comunità della Chiesa è anche chiamata a ricevere le esigenze della santità di base: lo strumento essenziale educativo della chiesa e la catechesi. Giovanni Paolo II sottolinea che gli uomini handicappati monitorati a causa della loro particolare situazione, nella vita richiedono cure speciali, hanno diritto allo stesso modo dei loro coetanei di conoscere i misteri della fede. La Chiesa cattolica in Polonia ha adottato e confermato le norme generali relative

⁸⁷ *Katecheza osób z niepełnosprawnością umysłową*, red. A. Kiciński, Lublin 2007, s. 381.

all'accoglienza delle persone disabili nel mondo e nella Chiesa. Il primo principio è quello di trattare un disabile come persona con diritti inalienabili. Questa affermazione deriva dal fatto che un essere umano ha il proprio, unico valore della dignità e della propria autonomia dal momento del concepimento e in ogni fase del suo sviluppo, indipendentemente dal loro stato di benessere fisico, mentale o spirituale. Il secondo principio - strettamente legato al primo - è che una persona piena di disabilità è un soggetto che ha tutti i diritti, e si dovrebbe quindi agevolare la partecipazione alla società e alla Chiesa. Questo è tutto ciò che deve avvenire ai livelli e nei limiti delle capacità di ogni handicappato. Il terzo principio sottolinea che il livello di fede della società si misura sulla capacità di proteggere i disabili con stima ed amore.

Parole chiavi: persona disabile, Chiesa, sofferenza, valore della vita, catechesi

Ks. WIESŁAW WENZ, MICHAŁ SKWIERCZYŃSKI*

SKUTKI PRAWNE WADLIWYCH CZYNNOŚCI PRAWNYCH KOŚCIELNYCH JEDNOSTEK ORGANIZACYJNYCH W ZAKRESIE SPRAW MAJĄTKOWYCH

Kościół katolicki jako społeczność widzialna, zorganizowana i działająca w świecie, podobnie jak inne byty społeczne, korzysta ze środków materialnych, w szczególności tych, które warunkują możliwość pełnienia jego misji w danych okolicznościach miejsca i czasu. Uprawnienia prawno-majątkowe Kościoła katolickiego do nabywania i posiadania dóbr doczesnych oraz do zarządzania i alienacji, nie mogą być zatem czymś nieistotnym, gdyż będąc środkami ziemskimi¹ mają służyć realizacji celu o charakterze ściśle religijnym. Tym bardziej, iż w świetle kan. 1254 Kodeksu Prawa Kanonicznego są one prawem wrodzonym, niezależnym od władzy świeckiej, wynikającym z natury Kościoła ustanowionego przez Chrystusa.

Niewątpliwie po 1989 roku stało się coraz bardziej powszechne występowanie w obrocie prawno-gospodarczym jednostek organizacyjnych Kościoła katolickiego w Polsce w charakterze strony. Stan ten spowodował, że w zakresie wykładni przepisów prawa, które odnoszą się do spraw majątkowych Kościoła, ujawniły się liczne rozbieżności w orzecznictwie sądowym oraz w poglądach wyrażanych przez przedstawicieli doktryny. Dotyczą one m.in. problematyki skutków prawnych, które powstają na gruncie prawa kanonicznego i polskiego prawa cywilnego w wyniku dokonania wadliwych czynności prawnych z udziałem kościelnych jednostek organizacyjnych (najczęściej parafii), stanowiąc realny problem nie tylko dla bezpośrednich zarządców tych jednostek (proboszczów) oraz biskupów diecezjalnych, ale także właścicieli i reprezentantów podmiotów świeckich.

* Ks. prof. Wiesław Wenz, Michał Skwierczyński – Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu.

¹ Por. SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 76.

1. Typologia wadliwych czynności prawnych w prawie cywilnym

Zagadnienie wadliwości czynności prawnych kościelnych jednostek organizacyjnych w zakresie spraw majątkowych na tle przepisów kodeksu cywilnego wypada rozpocząć od zarysowania poglądów występujących w piśmiennictwie w zakresie definicji samego pojęcia czynności prawnej. Stanowić to będzie istotny punkt odniesienia przy rozpatrywaniu relacji pomiędzy sankcjami wadliwych czynności prawnych przewidzianymi przez kodeks cywilny a sankcjami wynikającymi z kodeksu prawa kanonicznego.

W nauce prawa brak jest jednolitej definicji czynności prawnej. Według S. Grzybowskiego czynność prawna to stan faktyczny, którego istotną (czyli niezbędną) częścią składową jest co najmniej jedno oświadczenie woli, wywołujące skutki prawne z tej przyczyny, że były one zamierzone oraz wyrażone w oświadczeniu². Autor ten w swojej definicji silnie eksponuje element wolitywny. Czynność prawna według niego to działanie osoby przedsięwzięte w celu wywołania pewnych skutków, które bez takiego zamiaru nie mogłyby w ogóle powstać.

Rolę czynnika wolitywnego podkreśla też K. Piasecki. Twierdzi on mianowicie, że czynność prawna to zdarzenie prawne, do którego zaistnienia konieczne jest złożenie przynajmniej jednego oświadczenia woli, mającego na celu wywołanie skutku prawnego w postaci ustanowienia, zmiany lub zniesienia stosunku prawnego³. Autor ten podnosi, że skutek zostaje osiągnięty właśnie dlatego, iż podmiot (podmioty) działający chce go osiągnąć.

Natomiast M. Gutowski definiuje czynność prawną jako opartą na oświadczeniu woli czynność konwencjonalną, za pomocą której podmioty cywilnoprawne, w sposób i przy spełnieniu przesłanek prawem przypisanych, wywołują skutki w sferze prawa cywilnego⁴. Autor ten eksponuje konstytutywny charakter oświadczenia woli, przy czym jego znaczenie odrywa się od woli wewnętrznej. Ponadto sprzeciwia się skutkowemu ujęciu pojęcia czynności prawnej, wskazując że skutek jest jedynie konsekwencją dokonania czynności prawnej w sposób zgodny z modelem normatywnym, a nie jest jej elementem⁵.

Definicję godzącą koncepcje wolicjonalne i obiektywne proponuje Z. Radwański. Twierdzi on, że czynność prawna to regulacja stosunków cywilnoprawnych dokonywana przez podmioty cywilnoprawne w sposób i przy spełnieniu przesłanek przewidzianych prawem⁶. Autor ten podkreśla, że powyższa

² S. GRZYBOWSKI, w: *System prawa cywilnego*, t. 1: *Część ogólna*, red. S. Grzybowski, Wrocław 1974, s. 471.

³ K. PIASECKI, *Kodeks cywilny. Komentarz*, księga 1: *Część ogólna*, Kraków 2003, s. 307.

⁴ M. GUTOWSKI, *Nieważność czynności prawnej*, Warszawa 2008, s. 19.

⁵ Tamże, s. 21.

⁶ Z. RADWAŃSKI, w: *System prawa prywatnego*, t. 2, red. Z. Radwański, Warszawa 2002, s. 33.

definicja unika niejasnego pojęcia zamiaru, a z drugiej strony wiąże czynność prawną z systemem prawa.

W odniesieniu do wyżej zaprezentowanych definicji czynności prawnej, zasadny wydaje się pogląd, że bardziej trafne są te definicje, które przede wszystkim eksponują elementy obiektywne. Odwoływanie się bowiem jedynie do samego zamiaru podmiotu (podmiotów) danej czynności prawnej jest na pewno wysoce wątpliwe i trudne do udowodnienia. Akt woli dopóki nie zostanie uzewnętrzniony dla osób trzecich, a więc także dla sądu rozstrzygającego, dopóty pozostaje niezbadany, w przeciwieństwie do oświadczenia woli jednego podmiotu prawa cywilnego (czynność prawna jednostronna), dwóch bądź więcej podmiotów (czynności prawne wielostronne). Oświadczenie woli stanowi zewnętrzny przejaw wewnętrznej decyzji wywołania określonych skutków, i jak podkreślił Sąd Najwyższy w orzeczeniu z dnia 1 czerwca 1964 roku, chodzi tu jedynie o taki przejaw woli, który wyraża w sposób dostateczny zamiar wywołania określonych skutków⁷. Funkcją zaś oświadczenia woli jest wywołanie skutku prawnego w postaci ustanowienia, zmiany lub zniesienia czynności prawnej⁸. O wykreowaniu tego stosunku, jego zmianie lub zniesieniu decyduje podmiot prawa dokonujący czynności prawnej⁹. Warto ponadto w tym miejscu także zauważyć, że oświadczeniem woli nie jest:

- akt woli wewnętrznej, ponieważ decyzje muszą być uzewnętrznione¹⁰,
- potajemne zastrzeżenie, oświadczenie nie na serio,
- porozumienie dzentelmeńskie¹¹,
- podjęcie zobowiązań grzecznościowych albo w czynie społecznym¹²,
- obietnica wyborcza¹³,
- oświadczenie niestanowcze,
- zawiadomienie,¹⁴ czy potwierdzenie pewnych faktów¹⁵,

⁷ III CRN 27/64, Orzecznictwo Sądu Najwyższego. Izba Cywilna [dalej: OSNC] 1965, nr 3, poz. 45.

⁸ S. RUDNICKI, w: S. Dmowski, S. Rudnicki, *Komentarz do Kodeksu cywilnego. Księga pierwsza. Część ogólna*, Warszawa 2011, s. 223.

⁹ SN w uzasadnieniu wyroku z dnia 19 października 1995 roku, III CRN 40/95, OSNC 1996, nr 3, poz. 43.

¹⁰ Sąd Najwyższy [dalej: SN] w wyroku z dnia 24 lipca 1959 roku, Orzecznictwo Sądów Polskich [dalej: OSP] 1961, z. 1, poz. 32.

¹¹ Szczególny typ umowy międzynarodowej zawartej w formie ustnej (ang. *gentlemen's agreement*).

¹² Wyrok SA w Krakowie z dnia 29 października 1991 roku, IA Cr 281/91, OSA 1991, z. 1, poz. 54.

¹³ Uchwała SN z dnia 20 września 1996 roku, III CZP 103/96, OSP 1997, z. 6, poz. 113.

¹⁴ SN w uchwale z dnia 29 grudnia 1994 roku, III CZP 162/94, OSNC 1995, nr 4, poz. 60, w kontekście zawiadomienia o wpisie na rachunku bankowym.

¹⁵ SN w wyroku z dnia 14 listopada 1997 roku, III CKN 261/97, OSNC 1998, nr 4, poz. 71.

- przejawy uczuć,
- reklama.

Podkreślenia wymaga, że oświadczenie woli nie jest zawsze tożsamy z czynnością prawną, a jedynie składa się na stan faktyczny ją stanowiący. Niekiedy dla dokonania czynności prawnej muszą zaistnieć jeszcze inne zdarzenia, np. zgoda osoby trzeciej, akt administracyjny, orzeczenie sądowe, wydanie rzeczy, wpis do urzędowego rejestru¹⁶.

Ponadto należy mieć na uwadze, że w myśl przepisu art. 56 k.c. czynność prawna wywołuje nie tylko skutki w niej wyrażone, lecz również te, które wynikają z ustawy, z zasad współżycia społecznego i z ustalonych zwyczajów. Dlatego powszechnie przyjmuje się, że w prawie polskim instytucja czynności prawnej uwzględnia nie tylko akty woli działających podmiotów, ale również interesy innych osób.

W doktrynie prawa cywilnego powszechnie przyjmuje się dychotomiczny podział czynności prawnych na wadliwe i niewadliwe. Sam zaś termin *wadliwość* został zaczerpnięty z języka potocznego i oznacza pewne nieprawidłowości w podjęciu czynności prawnych¹⁷. Nie wyjaśnia on jednak przyczyn, rodzajów i skutków wadliwości, stanowiąc określenie zbiorcze dla wszystkich przypadków, w których czynność prawna została dokonana, lecz występują w niej braki, które nie pozwalają zaklasyfikować jej jako w pełni prawidłową, czyli niewadliwą. Wadliwość oznacza zatem negatywną cechę czynności prawnej, która ze względu na niespełnienie wymaganego przez prawo minimum nie pozwala na jej utrzymanie w obiegu prawnym. Przy takim ujęciu cechę wadliwości należy zatem przypisać każdemu odchyleniu od modelowego minimum prawidłowości czynności prawnej, co oznacza, że pod pojęciem wadliwości należy rozumieć wszystkie okoliczności (braki, uchybienia), które powodują, że dokonana czynność prawna nie wywołuje wszystkich lub niektórych skutków prawnych¹⁸.

Jednocześnie, jak podkreśla się w doktrynie, w polskim systemie prawnym istnieje założenie niewadliwości czynności prawnych¹⁹. Przy czym nie ma podstaw do wyprowadzania z tego założenia domniemania prawnego, które miałyby wiążące znaczenie dla organów wymiaru sprawiedliwości. Czynność może być więc uznana za wadliwą tylko wtedy, gdy zachodzą stosowne ku temu przesłanki, co jednak nie przekreśla – przynajmniej w niektórych przypadkach – badania tych przesłanek z urzędu przez organ rozstrzygający.

¹⁶ P. MACHNIKOWSKI, w: *Kodeks cywilny. Komentarz*, red. E. Gniewek, Warszawa 2006, s. 195.

¹⁷ B. LEWASZKIEWICZ-PETRYKOWSKA, w: *System prawa cywilnego*, t. I, red. S. Grzybowski, Wrocław 1984, s. 645.

¹⁸ A. KAWALKO, H. WITCZAK, *Prawo cywilne – część ogólna*, Warszawa 2006, s. 170.

¹⁹ Por. S. GRZYBOWSKI, w: *System prawa cywilnego*, dz. cyt., s. 593.

W związku z powyższą uwagą niezbędne jest ustalenie podstaw (przesłanek) wadliwości czynności prawnych. Wydaje się, że bardzo trafnie sformułował je S. Grzybowski, wymieniając następujące przesłanki wadliwości:

- brak zdolności do czynności prawnych w odpowiednim zakresie,
- brak wymaganej zgody przedstawiciela ustawowego lub potwierdzenia czynności,
- brak umocowania organu osoby prawnej lub przedstawiciela ustawowego w odpowiednim zakresie,
- przy czynnościach rozporządzających – brak uprawnienia do rozporządzania, o ile przepis prawa nie sankcjonuje dokonanej czynności ze względu na pewność obrotu lub dobrą wiarę,
- brak wymaganej przez prawo zgody osoby trzeciej na dokonanie pewnej czynności,
- niezachowanie prawem wymaganej formy,
- brak złożenia oświadczenia woli przed właściwym organem państwowym lub zatwierdzenia czynności przez ten organ,
- sprzeczności treści czynności z ustawą lub zasadami współżycia społecznego, obejście prawa oraz wyzysk,
- prawnie doniosłe wady oświadczenia woli²⁰.

Skutkiem wadliwości czynności prawnej jest określona sankcja, która dotyka osób jej dokonujących. Według Z. Radwańskiego sankcją nazywa się okoliczność polegająca na tym, że wadliwa czynność prawna nie wywołuje pełnej skuteczności prawnej²¹. Istota sankcji z powodu wadliwości czynności prawnej tkwi jednak dużo głębiej. Istota sankcji czynności prawnej polega więc na poniesieniu przez podmioty dokonujące wadliwej czynności odpowiedzialności cywilnoprawnej z tytułu tej wadliwości. Przy czym sankcja ta może przybrać różną postać, wywierając zróżnicowany wpływ na istnienie i treść odpowiednich stosunków cywilnoprawnych. W prawie polskim powszechnie wyróżnia się cztery rodzaje (typy) cywilnoprawnych sankcji wadliwych czynności prawnych:

- nieważność bezwzględna,
- nieważność względna,
- bezskuteczność zawieszoną oraz
- bezskuteczność względną.

W nauce prawa cywilnego²², jak i w orzecznictwie²³ powszechnie przyjmuje się, że nieważność bezwzględna polega na tym, że pomimo zewnętrznych pozorów konkretnej czynności prawnej nie wywołuje ona zamierzonych

²⁰ Por. S. GRZYBOWSKI, w: *System prawa cywilnego*, dz. cyt., s. 593.

²¹ Z. RADWAŃSKI, w: *System prawa prywatnego*, t. II, Warszawa 2002, s. 438.

²² A. WOLTER, J. IGNATOWICZ, K. STEFANIUK, *Prawo cywilne. Zarys części ogólnej*, Warszawa 1996, s. 328–328; Z. RADWAŃSKI, *Prawo cywilne: część ogólna*, Warszawa 2007, s. 331.

²³ Wyrok SN z dnia 10 października 2002 roku, V CK 370/02, „Monitor Prawny” 2003, nr 13, s. 610.

skutków prawnych. Nieważność bezwzględna istnieje z mocy prawa, a zatem bez potrzeby zajścia jakichkolwiek dalszych zdarzeń. Czynność prawna jest nieważna od początku, tj. od chwili zawarcia nie wywołuje zamierzonych skutków prawnych. Dlatego też wszelkie stosunki prawne lub prawa, które by się na nieważnej czynności opierały lub z niej wywodziły, nie mogą w zasadzie powstać w ważny sposób. Czynność taka nie wywołuje skutków prawnych wobec nikogo (działa *erga omnes*) – każdy zainteresowany może więc powołać się na nią bez potrzeby uzyskiwania orzeczenia sądowego, choćby deklaratoryjnego. Podkreślenia wymaga także to, że sankcja ta ma charakter nieodwracalny, a więc czynność nieważna nie może być konwalidowana, nie podlega też potwierdzeniu. Ponadto ten typ wadliwości czynności prawnej powinien być brany pod uwagę przez sąd z urzędu, co wynika nie bezpośrednio z przepisów prawa, ale z orzeczeń Sądu Najwyższego²⁴.

Przyczynami nieważności bezwzględnej są w myśl przepisu art. 58 k.c. sprzeczność czynności prawnej z ustawą (tzn. z jakimkolwiek przepisem prawa powszechnego o charakterze bezwzględnie obowiązującym, w szczególności dokonana z naruszeniem przepisów dotyczących formy zastrzeżonej pod rygorem nieważności) lub zasadami współżycia społecznego albo obejście prawa, przy czym o czynności sprzecznej z prawem można mówić jedynie wówczas, gdy jej treść jest formalnie i materialnie niezgodna z bezwzględnie obowiązującymi przepisami prawa²⁵. W odniesieniu do powyższej regulacji, istotnym ryzykiem dla kościelnych osób prawnych jest naruszenie przepisów prawa odnoszących się do reprezentacji osób prawnych (art. 38 k.c.)²⁶.

Przyczyną nieważności bezwzględnej, na którą należy zwrócić szczególną uwagę, jest niedochowanie obowiązującej formy. Zgodnie z art. 73 § 1 k.c., jeżeli ustawa zastrzega dla czynności prawnej formę pisemną, czynność dokonana bez zachowania zastrzeżonej formy jest nieważna tylko wtedy, gdy usta-

²⁴ Tak stwierdził SN w wyroku z dnia 13 czerwca 2002 roku, III RN 108/01, Orzecznictwo Izby Pracy, Ubezpieczeń Społecznych i Spraw Publicznych Sądu Najwyższego [dalej: OSNP] 2003, nr 10, poz. 236.

²⁵ S. RUDNICKI, w: S. Dmowski, S. Rudnicki, *Komentarz do Kodeksu cywilnego*, dz. cyt., s. 231.

²⁶ Wyrok SN z dnia 13 czerwca 2002 roku, III RN 108/01, OSNP 2003, nr 10, poz. 236; wyrok SN z dnia 7 października 1999 roku, I CKN 531/99, Biuletyn SN 1999, nr 12, s. 9. Należy dodać, że Prawodawca kościelny w zarządzaniu majątkiem kościelnym jest otwarty na normy prawa państwowego. Por. kan. 22 KPK. Dostrzega on bowiem istnienie innego systemu prawnego, obok porządku kanoniczno-prawnego, a jednocześnie przejmując z tego porządku to, co jest możliwe. Natomiast co do kwestii, których przejąć nie może, stara się tak kształtować relacje pomiędzy oboma porządkami prawnymi, aby zachować niezależność i autonomię z równoczesnym poszanowaniem państwowego porządku prawnego. To wyraźnie zróżnicowane podejście prawodawcy kościelnego jest zależne od wielu elementów, m.in. od charakteru normy prawa państwowego i jednocześnie kanoniczno-prawnej, od przedmiotu regulacji, od tego, czy są to sprawy odrębne, czy wspólne itd.

wa przewiduje rygor nieważności. I tak, forma pisemna jest zastrzeżona pod rygorem nieważności m.in. w:

- art. 99 § 2 k.c. (pełnomocnictwo ogólne),
- art. 518 § 1 pkt 3 k.c. (udzielenie zgody przez dłużnika na spłacenie wierzyciela przez osobę trzecią w celu wstąpienia w prawa zaspokojonego wierzyciela),
- art. 522 k.c. (umowa o przejęcie długu),
- art. 876 § 2 k.c. (oświadczenie poręczyciela).

W myśl zaś § 2 art. 73 k.c. jeżeli ustawa zastrzega dla czynności prawnej inną formę szczególną, czynność dokonana bez zachowania tej formy jest nieważna. Formę szczególną zastrzega m.in.:

- art. 158 k.c. (zbycie nieruchomości – akt notarialny),
- art. 237 k.c. (umowa przeniesienia użytkowania wieczystego – akt notarialny),
- art. 245 k.c. (oświadczenie właściciela o ustanowieniu ograniczonego prawa rzeczowego – akt notarialny),
- art. 329 k.c. (ustanowienie zastawu na prawie – forma pisemna z datą pewną),
- art. 890 § 1 k.c. (oświadczenie darczyńcy – akt notarialny)²⁷.

Na zakończenie powyższych uwag warto skonstatować, że w przypadkach gdy nieważnością jest dotknięta tylko część dokonanej czynności prawnej, czynność taka pozostaje w mocy co do pozostałych części, chyba że z okoliczności wynika, iż bez postanowień dotkniętych nieważnością czynność nie zostałaby dokonana. Najczęściej stosowanym w obrocie prawnym zabezpieczeniem stron umowy cywilnoprawnej na wypadek jej częściowej nieważności jest wprowadzenie do treści umowy postanowień określanych mianem klauzuli salwatoryjnej²⁸. Zgodnie z jej treścią umowa może pozostawać w mocy pomiędzy stronami w części, w jakiej nie dotyczy jej ustawowa sankcja nieważności, w miejsce nieważnych postanowień mogą wchodzić inne, wcześniej uzgodnione przez strony warunki, względnie strony mogą zobowiązywać się do uzupełnienia treści umowy o brakujące elementy.

Drugim rodzajem (typem) wadliwej czynności prawnej jest nieważność względna (wzruszalność), której istota polega na osłabieniu skuteczności czynności prawnej poprzez przyznanie osobie, która złożyła wadliwe oświadczenie woli, prawa do unieważnienia dokonanej wcześniej czynności prawnej. Uprawnionym jest tu co do zasady ten, kto dokonał czynności wadliwej, przy czym w przypadku dokonania czynności przez przedstawiciela niewykluczone jest wykonanie uprawnienia kształtującego przez reprezentowanego. Uprawnie-

²⁷ Umowa darowizny zawarta bez zachowania tej formy staje się ważna, jeżeli przyrzeczone świadczenie zostało spełnione, z tym że darowizna, której przedmiotem jest nieruchomość, wymaga formy aktu notarialnego pod rygorem nieważności.

²⁸ Dostępne na: <http://pl.wikipedia.org/wiki/Klauzula_salwatoryjna>.

nie kształtujące może być realizowane na dwa sposoby: albo poprzez złożenie oświadczenia na piśmie (np. art. 88 k.c.), albo na mocy orzeczenia sądu (np. art. 388 k.c.). Rola sądu polega tu przede wszystkim na kontroli, czy zostały spełnione przesłanki wzruszalności.

Czynność prawna wzruszalna od chwili jej zawarcia wywołuje skutki prawne zamierzone przez strony oraz wszystkie te, jakie prawo normalnie łączy z oświadczeniami stron – powstaje zatem stosunek prawny, powstają prawa i obowiązki, przechodzą prawa itp. Stan taki trwa do momentu obalenia (wzruszenia) czynności w odpowiednim trybie. Do czasu unieważnienia czynności prawnej względnie nieważnej wywiera ona w pełni skutki prawne, tak jak czynność niewadliwa; z chwilą jednak, gdy nastąpiło unieważnienie, czynność tę traktuje się jak czynność prawną bezwzględnie nieważną, czyli uważa się ją za nieważną od chwili jej dokonania (*ex tunc*), a nie unieważnienia (*ex nunc*)²⁹. Oznacza to, że – w przeciwieństwie do nieważności bezwzględnej – czynność taka nie jest bezskuteczna z mocy prawa, lecz jej ważność może być uchylona w drodze innej czynności prawnej lub orzeczenia sądowego. Sankcja nieważności względnej ma zastosowanie m.in. w przypadku niektórych wad oświadczeń woli. Chodzi o sytuacje, gdy oświadczenie zostało złożone pod wpływem błędu (art. 84 k.c.)³⁰ lub groźby bezprawnej – art. 87 k.c.)³¹.

Nieważność względna nie zawsze musi odnosić się do całej treści czynności prawnej. Możliwa jest sytuacja, kiedy wadą może być dotknięta tylko jej część. Wówczas w pozostałej części czynność pozostaje w mocy. Wyjątek stanowi sytuacja, kiedy z okoliczności wynika, że bez postanowień nieważnych czynność prawna nie zostałaby dokonana.

Kolejnym rodzajem (typem) wadliwości czynności prawnej jest sankcja nazywana bezskutecznością zawieszoną (*negotium claudicans*). Istota jej polega na wstrzymaniu skutków dokonanej czynności prawnej do momentu nadziejścia określonego zdarzenia. Z sankcją tą mamy najczęściej do czynienia,

²⁹ A. WOLTER, J. IGNATOWICZ, K. STEFANIUK, *Prawo cywilne...*, dz. cyt., s. 303.

³⁰ Wadliwość ta odnosi się do treści czynności prawnej, tj. do tego, co strony określiły w umowie i co ma doniosłość prawną (a więc nie indywidualnych motywów, pobudek czy oczekiwań każdej ze stron). Zgodnie z dyspozycją przepisów kodeksu cywilnego regulujących taką wadę oświadczenia woli, aby można się było powołać na błąd, musi on być istotny, czyli uzasadniający przypuszczenie, że gdyby strona nie działała pod wpływem błędu, to nie złożyłaby oświadczenia woli określonej treści. Osoba uprawniona do podniesienia takiego zarzutu ma możliwość uchylić skutki swojego oświadczenia w terminie jednego roku od chwili poznania prawdziwego (tj. pozbawionego błędu) stanu rzeczy. Jeśli tego nie uczyni, wadliwość czynności prawnej ustaje i czynność wywiera normalne skutki prawne.

³¹ W myśl tego przepisu, kto złożył oświadczenie woli pod wpływem bezprawnej groźby drugiej strony lub osoby trzeciej, ten też może uchylić się od skutków prawnych swego oświadczenia, jeżeli z okoliczności wynika, że mógł się obawiać, iż jemu samemu lub innej osobie grozi poważne niebezpieczeństwo osobiste lub majątkowe.

gdy do ważności czynności prawnej wymagana jest zgoda osoby, która jej nie dokonuje³². Jednocześnie podmiot wyrażający zgodę nie staje się skutkiem tego zdarzenia uczestnikiem czynności³³. Zgoda będąca warunkiem skuteczności czynności prawnej obarczonej bezskutecznością zawieszoną może być wyrażona zarówno przed dokonaniem czynności, jak i w jej trakcie, a także po jej ziszczeniu. W tej ostatniej sytuacji jest ona nazywana potwierdzeniem. Zgoda osoby uprawnionej podlega ogólnym regułom dotyczącym oświadczeń woli: może zostać wyrażona w sposób wyraźny lub dorozumiany w dowolnej formie. W celu usunięcia tego stanu niepewności przepisy prawa przewidują najczęściej możliwość wyznaczenia osobie, której zgoda jest wymagana, stosownego terminu (np. art. 103 § 2 k.c.). W przypadku późniejszego potwierdzenia czynność staje się skuteczna, i to *ex tunc*, a więc od chwili jej dokonania. Jednocześnie dopóki potwierdzenie umowy jest możliwe, dopóty powoływanie się na jej nieważność jest przedwczesne³⁴. W razie zaś odmowy zgody dochodzi do jej nieważności. Na tym właśnie polega różnica między czynnością obciążoną sankcją bezskuteczności zawieszoną a czynnością prawną względnie nieważną, czyli wzruszalną, która od początku wywołuje zamierzone skutki prawne, ale istnieje groźba wzruszenia (unieważnienia) prowadzącego do bezwzględnej nieważności od samego początku (ze skutkiem *ex tunc*).

Sporne jest, czy z bezskutecznością zawieszoną mamy do czynienia jedynie wówczas, gdy zgoda jest przesłanką ustawową dokonania czynności, czy też wtedy, gdy wymóg ten wynika z treści czynności prawnej. Przeważający w doktrynie oraz orzecznictwie pogląd uznaje, że bezskuteczność zawieszona zachodzi jedynie wtedy, gdy wymóg zgody osoby trzeciej wynika z ustawy. W sytuacji bowiem gdy źródłem jego jest treść czynności prawnej, mamy do czynienia z warunkiem uregulowanym w art. 89–94 k.c.³⁵ Argumentem przemawiającym za taką koncepcją jest to, że o ile warunek jest wprowadzony do treści czynności z woli samych stron, o tyle bezskuteczność zawieszona następuje z mocy prawa. Jeżeli zatem przykładowo w imieniu kościelnej osoby prawnej oświadczenie woli złoży osoba nie posiadająca odpowiedniego umocowania lub z przekroczeniem jego zakresu (działająca jako tzw. rzekomy pełnomocnik), to w myśl art. 103 k.c. złożone przez nie oświadczenie woli będzie czynnością prawną, której wadliwość będzie polegać na tym, iż nie wywoła ono zamierzonych skutków prawnych do momentu ewentualnego jej potwierdzenia przez właściwy organ kościelnej osoby prawnej. Brak takiego potwierdzenia spowoduje, że stanie się ona definitywnie nieważna.

³² SN w wyroku z dnia 7 września 1993 roku, II CRN 60/93, OSP 1994, z. 5, poz. 86.

³³ SN w wyroku z dnia 11 czerwca 1999 roku, II CKN 390/98, OSNC 1999, nr 12, poz. 217.

³⁴ Por. uchwałę SN z dnia 26 marca 2002 roku, III CZP 15/02, OSNC 2003, nr 1, poz. 6.

³⁵ A. WOLTER, J. IGNATOWICZ, K. STEFANIUK, *Prawo cywilne...*, dz. cyt., s. 331–332.

Zgodnie z tradycyjnym poglądem, w doktrynie polskiego prawa cywilnego w katalogu sankcji wadliwych czynności prawnych wyróżnia się jeszcze sankcję nazywaną bezskutecznością względną. Polega ona na tym, że choć czynność prawna jest ważna i w zasadzie skuteczna, jednakże nie wywołuje ona skutków prawnych względem pewnych osób, wobec pozostałych zaś jest w pełni skuteczna³⁶. Cechą tej sankcji jest ograniczony zakres jej oddziaływania. Jak podkreśla Z. Radwański, jej celem jest zapobieżenie sytuacji, gdy niewadliwe czynności prawne uniemożliwiałyby wykonywanie praw jakiejś osobie nie uczestniczącej w owej czynności³⁷. Jest ona zatem środkiem ochrony osoby, której zaspokojenie słusznych roszczeń przez dokonanie czynności prawnej zostało wyłączone. Dąży ona do rozstrzygnięcia powstałego na gruncie konkretnej sytuacji konfliktu interesów między osobą, której służy określone usprawiedliwione roszczenie, a kontrahentem zobowiązanego, który uzyskał określone prawo w drodze ważnej czynności prawnej. Konstrukcja nieważności względnej może wystąpić w dwojakiej postaci. Znajduje ona zastosowanie albo z mocy prawomocnego orzeczenia sądu albo z mocy samego prawa. Jeżeli stwierdzenie bezskuteczności następuje na podstawie orzeczenia sądu, to ma ono charakter konstytutywny. Taka sytuacja może wystąpić w razie zawarcia umowy, której wykonanie czyni całkowicie lub częściowo niemożliwym zadośćuczynienie roszczeniu osoby trzeciej. Osoba ta może przed upływem roku od jej zawarcia żądać uznania umowy za bezskuteczną w stosunku do niej, jeżeli strony o jej roszczeniu wiedziały albo jeżeli umowa była nieodpłatna³⁸. Podkreślenia wymaga, że pozostałe konsekwencje danej umowy (wobec wszystkich innych osób) występują nadal w takim zakresie, w jakim można to pogodzić z realizacją roszczeń osoby trzeciej.

2. Konsekwencje czynności prawnych dokonywanych z naruszeniem prawa kanonicznego w orzecznictwie Sądu Najwyższego i poglądów doktryny

Na wstępie omawianego zagadnienia należy zauważyć, że Kodeks prawa kanonicznego nie definiuje pojęcia czynności prawnych, ale określa jedynie warunki ważności czynności prawnych³⁹. W doktrynie nie budzi wątpliwości,

³⁶ Tak A. WOLTER, J. IGNATOWICZ, K. STEFANIUK, *Prawo cywilne...*, dz. cyt., s. 332–333; Z. RADWAŃSKI, *Prawo cywilne...*, dz. cyt., s. 334–335.

³⁷ Z. RADWAŃSKI, *Prawo cywilne...*, dz. cyt., s. 334.

³⁸ Art. 59 k.c.; por. A. OLESZKO, *Wpływ bezskuteczności względnej czynności prawnej na sytuację stron oraz pokrzywdzonego wierzyciela w postępowaniu wieczysto-księgowym*, „Rejent” 2001, nr 10.

³⁹ Kan. 124 KPK. W tym miejscu warto przywołać praktykę, że prawo kanoniczne w swojej wykładni i prezentacji danej instytucji korzysta często z definicji (określeń) zaczerpniętych z systemu prawa rzymskiego.

iż norma ta dotyczy wszystkich czynności prawnych: publicznych (akty administracyjne) i prywatnych (umowy), jednostronnych i wielostronnych, forum zewnętrznego i wewnętrznego⁴⁰.

Czynności prawne, których przedmiotem są dobra Kościoła, najczęściej wzbudzają wątpliwości co do skutków prawnych na gruncie prawa cywilnego, gdy powiązane są z kanonicznymi normami dotyczącymi alienacji dóbr przez kościelne osoby prawne. Przepisy prawa kanonicznego nie formułują własnej definicji alienacji, czerpiąc w tej mierze wprost z tradycji prawa rzymskiego⁴¹. Na tej podstawie za alienację można uznać każdy akt prawny, którego konsekwencją jest powstanie zobowiązania publicznej kościelnej osoby prawnej, niezależnie od tego, czy jest on gospodarczo pożyteczny czy też szkodliwy. Wymienić tu należy następujące akty cywilnoprawne: kupna – sprzedaży⁴², zamiany⁴³, darowizny⁴⁴, użyczenia⁴⁵, dzierżawy⁴⁶, najmu⁴⁷, użytkowania⁴⁸, przejęcia długu⁴⁹. Alienacją będzie także udzielenie poręczenia majątkiem kościelnym, rzeczenie się pewnych uprawnień majątkowych bądź przekazanie

⁴⁰ R. SOBAŃSKI, *Statuty i przepisy porządkowe*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. I, księga 1: *Normy ogólne*, red. J. Krukowski, Poznań 2003, s. 203.

⁴¹ Rzymskie prawo majątkowe termin *alienatio* używało w znaczeniu ścisłym dla oznaczenia przeniesienia prawa własności i w znaczeniu szerokim dla określenia przeniesienia innego prawa majątkowego.

⁴² Umowa sprzedaży została uregulowana w przepisach 535–602 k.c. W myśl art. 535 k.c.: *Przez umowę sprzedaży sprzedawca zobowiązuje się przenieść na kupującego własność rzeczy i wydać mu rzecz, a kupujący zobowiązuje się rzecz odebrać i zapłacić sprzedawcy cenę.*

⁴³ Umowa zamiany została uregulowana w przepisach 603–604 k.c. Zgodnie z art. 603 k.c.: *Przez umowę zamiany każda ze stron zobowiązuje się przenieść na drugą stronę własność rzeczy w zamian za zobowiązanie się do przeniesienia własności innej rzeczy.*

⁴⁴ Umowa darowizny została uregulowana w przepisach 888–902 k.c. Zgodnie z art. 888 § 1 k.c.: *Przez umowę darowizny darczyńca zobowiązuje się do bezpłatnego świadczenia na rzecz obdarowanego kosztem swego majątku.*

⁴⁵ Umowa użyczenia została uregulowana w przepisach 710–719 k.c.

⁴⁶ Umowa dzierżawy została uregulowana w przepisach 693–709 k.c. Zgodnie z art. 693 § 1 k.c.: *Przez umowę dzierżawy wydzierżawiający zobowiązuje się oddać dzierżawcy rzecz do używania i pobierania pożytków przez czas oznaczony lub nie oznaczony, a dzierżawca zobowiązuje się płacić wydzierżawiającemu umówiony czynsz.* Do dzierżawy prawodawca kościelny przywiązał szczególną uwagę poświęcając jej kan. 1297 KPK i określając w nim uprawnienia Konferencji Episkopatu do ustanowienia norm szczegółowych.

⁴⁷ Umowa najmu została uregulowana w przepisach 659–692 k.c. Art. 659 § 1 k.c. określając prawa i obowiązki stron stanowi: *Przez umowę najmu wynajmujący zobowiązuje się oddać najemcy rzecz do używania przez czas oznaczony lub nie oznaczony, a najemca zobowiązuje się płacić wynajmującemu umówiony czynsz.*

⁴⁸ Art. 252 k.c.: *Rzecz można obciążyć prawem do jej używania i do pobierania jej pożytków (użytkowanie).*

⁴⁹ Reguły dotyczące zmiany dłużnika znajdują się w przepisach art. 519–525 k.c.

ich innym, ugodowe rozstrzygnięcie sporu majątkowego w drodze umowy⁵⁰, hipoteka⁵¹, służebność gruntowa⁵², zastaw⁵³, w szczególności zaciągnięcie długów przekraczających sumę wyznaczoną przez Konferencję Episkopatu Polski⁵⁴. Wymienione czynności alienacji na pewno nie mają charakteru katalogu zamkniętego i należy do nich zaliczyć również wszelkie inne transakcje, w tym mające postać cywilnoprawnych umów nienazwanych, z zawarciem których

⁵⁰ Uгода (art. 917–918 k.c.) to umowa nazwana, której celem jest likwidowanie i łagodzenie sporów pomiędzy stronami. Treścią ugody są wzajemne ustępstwa stron w zakresie istniejącego między nimi stosunku prawnego w celu uchylenia niepewności co do roszczeń wynikających z niego lub zapewnienie ich wykonania albo uchylenia istniejącego lub możliwego do powstania sporu. Ponieważ jest to umowa, w której wymagane są obustronne, ekwiwalentne ustępstwa, można ją uznać za umowę wzajemną. Odrębną instytucją uregulowaną przepisami kodeksu postępowania cywilnego jest ugoda sądowa.

⁵¹ Hipoteka to ograniczone prawo rzeczowe służące „rzeczowemu” zabezpieczeniu wierzytelności pieniężnych przez powiązanie jej z wartością ekonomiczną określonego dobra (nieruchomości), bez względu na przynależność tego dobra do majątku dłużnika w chwili realizacji prawa. Hipoteka nie prowadzi do bezpośredniego nabycia własności przedmiotu hipotecznego, realizowana jest w trybie postępowania egzekucyjnego (najczęściej sprzedaż licytacyjna prowadzona przez komornika), wierzyciel zostaje zaspokojony z uzyskanej w tym trybie kwoty pieniężnej. Podstawą wpisu hipoteki do księgi wieczystej jest oświadczenie właściciela nieruchomości obciążanej o ustanowieniu hipoteki, złożone w formie aktu notarialnego (pod rygorem nieważności).

⁵² Służebność gruntowa polega na tym, że właściciel nieruchomości obciążonej zostaje ograniczony w możliwości dokonywania w stosunku do niej określonych działań bądź też na tym, że właścicielowi nieruchomości obciążonej nie wolno wykonywać określonych uprawnień, które mu względem nieruchomości władnącej przysługują na podstawie przepisów o treści i wykonywaniu własności.

⁵³ Zastaw (art. 306–335 k.c.) oznacza ograniczone prawo rzeczowe służące zabezpieczeniu wierzytelności pieniężnej i niepieniężnej. Poprzez ustanowienie zastawu następuje „rzeczowe” zabezpieczenie konkretnej wierzytelności, tj. powiązanie jej nie z majątkiem określonego podmiotu, ale z wartością ekonomiczną rzeczy, bez względu na to, kto jest w chwili realizacji zabezpieczenia jej właścicielem. Zastaw nie prowadzi do bezpośredniego nabycia własności przedmiotu zastawu, realizowany jest w trybie egzekucyjnego postępowania sądowego, najczęściej sprzedaży licytacyjnej prowadzonej przez komornika. Podstawowa regulacja prawna zastawu znajduje się w k.c. Osoba, na rzecz której ustanowiony został zastaw (zastawnik), ma możliwość zaspokojenia z rzeczy zastawionej bez względu na to, kto aktualnie jest właścicielem przedmiotu zastawu, np. jeśli ustanawiający zastaw sprzedał zastawioną rzecz osobie trzeciej, egzekucja będzie prowadzona przeciw tej osobie, a także ma pierwszeństwo w uzyskaniu zaspokojenia przed wierzycielami osobistymi dłużnika.

⁵⁴ Konferencja Episkopatu Polski dekretem, w wydanym na podstawie kan. 1292 KPK w dniach 18–19 października 2006 roku i zatwierdzonym w dniu 5 grudnia 2006 roku dekretem określiła wysokość najniższej sumy na równowartość 100000 euro, najwyższej zaś jako równowartość 1000000 euro. W przypadku przekroczenia kwoty najwyższej potrzebna jest zgoda Stolicy Apostolskiej.

związane jest istotne ryzyko utraty dóbr czy też jakiegokolwiek inne obciążenie natury gospodarczej. Natomiast alienacją w pojęciu prawa kodeksowego, jak stwierdza M. Sitarz, nie jest (gdyż nie przynosi pogorszenia stanu posiadania): zaciągnięcie pożyczki bez obciążenia (np. bez hipoteki), korzystna lokata pieniędzy, spłata pożyczki lub kupno rzeczy za pieniądze będące w obrocie a nie ulokowane na stałe jako kapitał, sprzedaż papierów wartościowych, by wybudować potrzebny dom mieszkalny. Nie jest także alienacją utrata dóbr materialnych na skutek przemocy lub kradzieży⁵⁵.

Kościół co do zasady jest nieprzychylny zawieraniu umów o alienację. Czy ni to jednak w przypadku konieczności. Alienacja dokonywana przez kościelną publiczną osobę prawną podlegającą władzy biskupa diecezjalnego, w odniesieniu do rzeczy należących do *patrimonium stabile*⁵⁶, których wartość mieści się w granicach kwotowych określonych w prawie, zgodnie z treścią kan. 1291 i 1292 § 1 KPK wymaga nie tylko uzyskania zezwolenia kompetentnej władzy, ale również akceptacji dla zgody biskupa, którą winny wyrazić kolegialne organy doradcze (rada do spraw ekonomicznych i kolegium konsultorów) oraz zainteresowane osoby⁵⁷. Należy również wskazać, że gdyby chodziło o rzeczy, których wartość przekracza sumę najwyższą, albo o rzeczy darowane Kościołowi na podstawie ślubu, albo też o rzeczy kosztowne ze względów artystycznych lub historycznych – to w myśl woli prawodawcy wyrażonej w kan. 1292 § 2 KPK – to do ważności alienacji ponadto potrzebne jest zezwolenie Stolicy Apostolskiej.

Należy też mieć na uwadze, że w myśl kan. 1292 § 3 KPK w przypadku gdy rzecz alienowana jest podzielna, w prośbie skierowanej do kompetentnej władzy kościelnej o zezwolenie na alienację należy wymienić części wcześniej alienowane. Niezachowanie tego wymogu skutkuje nieważnością udzielonego zezwolenia. Przedmiotowa regulacja ma na celu zapobieżenie stopniowemu alienowaniu rzeczy podzielnej i pomijaniu w ten sposób przewidzianego w procedurze alienacyjnej wymogu uzyskania stosownej zgody.

⁵⁵ M. SITARZ, *Warunki alienacji majątku kościelnego według KPK/1983*, „Roczniki Nauk Prawnych: Prawo, Prawo Kanoniczne, Administracja” 10(2000) z. 2, s. 96.

⁵⁶ *Patrimonium stabile* to dobra przeznaczone bezpośrednio na potrzeby życia codziennego, gdyż stanowią ogólną podstawę egzystencji i funkcjonowania kościelnej osoby prawnej, a o takim ich charakterze decyduje przeznaczenie. O tym, co w odniesieniu do danego podmiotu stanowi jego *patrimonium stabile*, winien decydować nie tyle charakter mienia, lecz to, na ile owo mienie wpływa na stabilność sytuacji ekonomicznej danego podmiotu. Jeśli czynność dotyczy rzeczy lub pieniędzy znaczących z punktu widzenia kondycji finansowej podmiotu kościelnego, należałoby uznać, że dobra te stanowią *patrimonium stabile*. Por. T. PAWLUK, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. IV: *Dobra doczesne Kościoła. Sankcje w Kościele. Procesy*, Olsztyn 1990, s. 50.

⁵⁷ Kan. 1292 § 1 KPK posługując się pojęciem *zainteresowanych osób* nie wskazuje kryteriów, na podstawie których należy przyznać status *osoby zainteresowanej*.

Aby wykazać, jak judykatura Sądu Najwyższego w znaczący sposób wpływa na kształtowanie się obowiązującego prawa, a zwłaszcza na to, jak prawo to jest interpretowane w praktyce, należałoby się odnieść do dwóch kluczowych orzeczeń Sądu Najwyższego, które zostaną przywołane poniżej, przede wszystkim w celu ukazania cywilnoprawnych konsekwencji naruszeń prawa kanonicznego. I tak w wyroku z dnia 27 lipca 2000 roku (IV CKN 88/00)⁵⁸, SN stwierdził, że Kościół w myśl przepisu art. 2 ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego w Polsce sam zarządza swoimi sprawami, a zarządzanie to dotyczy także majątku Kościoła. Prawem tym jest Kodeks Prawa Kanonicznego, ogłoszony dnia 25 stycznia 1983 roku dekretem *Sacrae disciplinae leges*, promulgowanym w „Acta Apostolicae Sedis” (vol. LXXV, Pars II). W uzasadnieniu tego rozstrzygnięcia SN opowiedział się nie tylko za autonomią prawa kanonicznego w stosunku do prawa państwowego, ale przede wszystkim wyraził pogląd o skuteczności norm prawa kanonicznego na forum państwowego porządku prawnego. Stanowisko SN było szeroko dyskutowane w doktrynie i spotkało się z różnym przyjęciem. W głosie Bartosza Rakoczego, co do istoty aprobującej to orzeczenie⁵⁹, podniesiony został m.in. argument, iż poprzez wspomniany art. 2 ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej oraz art. 5 konkordatu z 1993 roku Rzeczpospolita Polska zobowiązała się respektować przepisy prawa kanonicznego w zakresie zarządzania przez Kościół łaciński jego sprawami, przy czym nie chodzi tu jedynie o tolerowanie prawa kanonicznego lecz o zgodę, aby przepisy tego systemu wywoływały określone skutki prawne w prawie polskim. Aprobującą opinię na temat omawianego wyroku Sądu Najwyższego wyraził w swoich publikacjach także Romuald Szytk⁶⁰. Natomiast glosy krytyczne do przedmiotowego orzeczenia sporządzili natomiast Marek Jasiakiewicz⁶¹ i Gabriel Radecki⁶². Pierwszy z wymienionych autorów w swoich rozważaniach podniósł m.in., iż o ile nie ma sporu co do tego, że własnym prawem w myśl art. 2 ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej jest Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 roku, to już rozumienie pojęcia *swoje sprawy* nie jest tak jednoznaczne. W ocenie autora, SN bezpodstawnie rozszerzył oddziaływanie kodeksu prawa kanonicznego również na wszelkie stosunki zewnętrzne parafii z osobami trzecimi, nie zważając przy tym, iż autonomiczne normy prawne KPK w zasadniczy sposób różnią się od przepisów ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego w Rzeczypos-

⁵⁸ OSP 2003, nr 9, poz. 115.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ R. SZTYK, *Kościół i związki wyznaniowe jako podmioty czynności prawnych w praktyce notarialnej* (cz. 2), „Rejent” 2005, nr 2, s. 82.

⁶¹ „Rejent” 2005, nr 1, s. 122–137.

⁶² OSP 2004, nr 5, poz. 58.

spolitej Polskiej, co powoduje, że nie powinny mieć one poza kręgiem osób prawnych Kościoła katolickiego mocy powszechnie obowiązującej. Gabriel Radecki w swojej glosie natomiast skoncentrował się na tych wątpliwościach wynikających z omawianego wyroku, które dotyczą dokonanej przez Sąd Najwyższy wykładni art. 2 ww. ustawy, a zwłaszcza użytego w jej treści pojęcia *swoje sprawy*, wyrażając pogląd, że w wymienionej ustawie nie wskazano jakie sfery aktywności objęte są tym zwrotem. W ocenie glosatora to, iż w tej kategorii pojęcia mieści się nauczanie religii i organizowanie kultu religijnego oraz jego sprawowanie jest oczywiste, gdyż wynika wprost z brzmienia art. 18 ust. 3 i art. 15 ust. 1 tej ustawy, co jednak w odniesieniu do sfery majątkowej nie jest to już takie jasne. Wątpliwości budzi sam fakt, iż w tekście tej ustawy (art. 6 ust. 3 oraz w tytule działu III a także rozdziału 1 w dziale IV) posłużono się odrębnym pojęciem *sprawy majątkowe*, co może sugerować, że sprawy majątkowe, zwłaszcza w swym wymiarze zewnętrznym (sfera reprezentacji), nie zostały przekazane do uregulowania prawodawcy kościelnemu.

Natomiast w wyroku z dnia 24 marca 2004 roku (IV CK 108/03)⁶³ SN podtrzymał nadal swój pogląd o skuteczności prawa kanonicznego na forum prawa polskiego, ale tym razem przyjął, że podstawą teźże skuteczności w stosunkach cywilnoprawnych są art. 35 i art. 38 k.c., a nie art. 2 ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej. Zdaniem SN art. 2 należy rozumieć jako normę programową określającą relacje pomiędzy państwem a Kościołem katolickim, gdyż *przepis ten jest przejawem, a w każdym razie próbą zadeklarowania przez władze Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej u schyłku lat osiemdziesiątych, wyrażonej obecnie w art. 25 Konstytucji oraz art. 1 konkordatu, zasady autonomii i niezależności państwa oraz Kościołów. Zgodnie z tą zasadą, państwo nie jest uprawnione do regulowania spraw wiary, a prawo kanoniczne – w przypadku Kościoła katolickiego – nie wywiera bezpośrednich skutków w sferze państwowego porządku prawnego. Tylko wyjątkowo, gdy państwo wyrazi taką wolę w ustawie lub umowie międzynarodowej, prawo kanoniczne może wywoływać skutki w określonej sferze państwowego porządku prawnego. Przez „swe sprawy”, w których Kościół, zgodnie z art. 2 ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego, rządzi się własnym prawem, należy więc rozumieć, podobnie jak się przyjmuje na tle art. 5 konkordatu, jedynie – ujmując rzecz w uproszczeniu – sprawy ściśle religijne oraz majątkowe wewnętrzzkościelne. Nie należą tu natomiast sprawy reprezentacji kościelnych osób prawnych wobec osób trzecich; ze względu na występowanie w tych sprawach osób trzecich, przynależą one do sfery państwowego porządku prawnego.*

Głosę do wyroku Sądu Najwyższego z 24 marca 2004 roku wniósł Bartosz Rakoczy⁶⁴, który pozytywnie ocenił fakt, iż Sąd Najwyższy, pomimo korekty

⁶³ OSNC 2004, nr 4, poz. 65.

⁶⁴ „Rejent” 2005, nr 11, s. 131.

poglądów wyrażonych wcześniej, w głosowanym wyroku podtrzymał swoje dotychczasowe stanowisko co do kwestii fundamentalnej, a mianowicie tego, że przepisy prawa kanonicznego mogą wywoływać skutek w zakresie stosunków cywilnoprawnych i że normy prawa kanonicznego należy uwzględnić przy tego rodzaju ocenie. Trafnie też – zdaniem autora – Sąd ten skoncentrował swą uwagę na zakresie stosowania prawa kanonicznego, słusznie uznając, iż przepisy te mogą wywoływać skutek na zewnątrz, czyli w sferze prawa polskiego tylko wówczas, gdy taką możliwość dopuszczą suwerenne akty Rzeczypospolitej Polskiej, czyli umowa międzynarodowa lub ustawa.

Glosator nie podzielił jednakże refleksji Sądu Najwyższego na temat podstaw normatywnych skuteczności przepisów prawa kanonicznego w sferze prawa polskiego, a w szczególności nie zgodził się z wyrażonym przez ten Sąd poglądem, jakoby normatywną podstawę uwzględnienia przepisów prawa kanonicznego określających zasady działania parafii w sprawach majątkowych stanowiły art. 35 i art. 38 k.c. oraz art. 3 i art. 5-14 ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej. W ocenie Bartośza Rakoczego odrzucenie przez Sąd Najwyższy ww. art. 2 jako podstawy normatywnej w zakresie wyżej wskazanym było niewłaściwe, podobnie jak niewłaściwe jest upatrywanie w tym przepisie jedynie podstawy określającej relacje pomiędzy państwem a Kościołem katolickim, przy czym niewłaściwość ta wynika, w przekonaniu autora, z niedostatecznej wykładni. Sąd Najwyższy w odniesieniu do tej regulacji zastosował wykładnię historyczną, systemową oraz celowościową, podczas gdy nie można, zdaniem autora, pomijać tu również wykładni dynamicznej. O ile zatem trafne było to, iż Sąd Najwyższy dostrzegł okoliczności uchwalenia ustawy stosunku państwa do Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej i jej polityczno-ideologiczny charakter, to jednak uwadze tego Sądu umknął fakt, iż relacje pomiędzy państwem a Kościołem katolickim uległy zmianie i podstawy tych relacji zostały wyrażone w Konstytucji RP z 1997 roku i konkordacie z 1993 roku, a więc w aktach normatywnych o większej randze i wadze niż przedmiotowa ustawa z 1989 roku. Jeśli więc uprzedni charakter regulacji określonej w art. 2 ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej uległ pewnej dezaktualizacji, a mimo to ustawodawca tego przepisu nie derogował, to okoliczność ta dowodzi, iż wspomniany art. 2 ma treść szerszą, niż wynikałoby to z przyjętej interpretacji Sądu Najwyższego i należałoby nadać mu aktualne znaczenie.

Dokonana przez Sąd Najwyższy wykładnia art. 2 ww. ustawy nie jest słuszna – w ocenie B. Rakoczego – również z uwagi na wynikającą z rozważań tego Sądu konkluzję, iż Kościół katolicki kieruje się w swoich własnych sprawach prawem kanonicznym dlatego, że taką możliwość przyznaje mu wspomniany art. 2 tej ustawy. Polemizując z tym stanowiskiem autor przedmiotowej glosy podniósł, iż takie rozumienie tego przepisu nie tylko nie wyraża autono-

mii i niezależności państwa od Kościoła katolickiego i odwrotnie, ale stanowi wręcz naruszenie tej zasady, gdyż stawia państwo w pozycji nadrzędnej wobec Kościoła. Z interpretacji Sądu Najwyższego można byłoby bowiem *a contrario* wywieść wnioski, iż wraz z ewentualnym uchyleniem art. 2 ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej Kościół katolicki utraciłby normatywne umocowanie do kierowania się swoim prawem w swoich sprawach, co byłoby wnioskowaniem z gruntu błędnym. Kościół katolicki może bowiem kierować się prawem kanonicznym w swoich własnych sprawach niezależnie od tego, czy taką kompetencję przyznałby mu ustawodawca świecki (a nawet i jeśli by mu tego zabronił), albowiem kierowanie się w swoich sprawach swoim własnym prawem jest przymiotem przyrodzonym Kościoła, niezależnym od systemu prawa polskiego.

Autor glosy nadmieniał również, iż nie bez znaczenia dla omawianego aspektu jest fakt, iż prawo kanoniczne zalicza się nie tylko do nauk prawnych ale także teologicznych i nazwane zostało teologią zewnętrzną. Odnosząc się zaś do kwestii organów uprawnionych do dokonywania interpretacji prawa kanonicznego, glosator zauważył, iż prawodawca kościelny ustanowił kompetentny organ, który dokonuje wykładni autentycznej i jest nim Papieaska Rada do Spraw Interpretacji Tekstów Prawnych. W konkluzji tej płaszczyzny analiz glosator podniósł, iż w trakcie dokonywania interpretacji przepisów prawa kanonicznego należy uwzględniać reguły wykładni i zdawać sobie sprawę ze znaczenia wykładni autentycznej, co oznacza, że Sąd Najwyższy powinien najpierw uzyskać instrumenty do prawidłowej wykładni prawa kanonicznego, a dopiero następnie zajmować stanowisko.

Po powyższych teoretycznych rozważaniach należy wskazać, że w wyroku Sądu Najwyższego z dnia 27 lipca 2000 roku (IV CKN 88/00)⁶⁵ został wyrażony pogląd, iż zawarcie umowy kredytu przez parafię bez zezwolenia właściwego biskupa diecezjalnego jest sprzeczne z prawem określającym sposób działania parafii jako kościelnej osoby prawnej i prowadzi do nieważności czynności prawnej. W uzasadnieniu wyroku sąd wskazał m.in., że Kościół rządzi się w swych sprawach własnym prawem oraz zarządza swoimi sprawami. Owo prawo skodyfikowane jest w Kodeksie Prawa Kanonicznego, który w kan. 638 § 3 stanowi, iż do ważności alienacji i jakiegokolwiek działania, przez które stan majątkowy osoby prawnej może doznać uszczerbku, potrzebne jest pisemne zezwolenie kompetentnego przełożonego, wydane za zgodą jego rady. Natomiast kan. 1281 § 1 KPK zawiera sankcję nieważności dla czynności zarządcy w odniesieniu do czynności przekraczających granice i sposób zwyczajnego zarządzania, jeżeli nie uzyskali oni wcześniej pisemnego upoważnienia ordynariusza. Sąd Najwyższy przypominając, iż działanie piastuna organu jest działaniem samej osoby prawnej (co nie oznacza jednak dowolności sposobu

⁶⁵ OSP 2003, nr 9, poz. 115.

działania) uznał, że w niniejszej sprawie nie ma wątpliwości, iż do kompetencji proboszcza jako organu parafii nie należało samodzielne (tj. bez uzyskania zgody) zaciąganie zobowiązań. Zezwolenie lub upoważnienie jest bowiem składnikiem skutecznego działania organu, a w konsekwencji samej osoby prawnej.

Orzeczenie to spotkało się z aprobującą glosą B. Rakoczego⁶⁶. W jej treści autor postawił m.in. kluczowe pytanie: czy sankcja nieważności na gruncie prawa kościelnego będzie zachodzić również na płaszczyźnie prawa cywilnego? Zauważając, iż sankcja nieważności jest najsurowszą konsekwencją, jaką zna prawo cywilne wobec czynności prawnych dokonanych niezgodnie z przepisami prawa, glosator wyraził pogląd, iż żaden przepis prawa polskiego nie wiąże wprost sankcji nieważności czynności prawnej z analogiczną nieważnością występującą na gruncie prawa kanonicznego. Tego rodzaju skutek można jednakże wyprowadzić z regulacji zawartej w art. 2 ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej, która stanowi, iż Kościół rządzi się w swoich sprawach swoim własnym prawem i swobodnie wykonuje władzę duchową i jurysdykcyjną oraz zarządza swoimi sprawami, przy czym prawem, którym rządzi się Kościół łaciński jest prawo kanoniczne uregulowane przede wszystkim w Kodeksie Prawa Kanonicznego, zaś swobodne zarządzanie swoimi sprawami wiąże się z podejmowaniem wszelkich czynności faktycznych i prawnych dotyczących spraw leżących w kompetencji Kościoła. Do nich należą sprawy związane z wykonywaniem władzy *stricte* duchowej (np. regulacje dotyczące udzielania sakramentów, obsadzanie stanowisk kościelnych, sprawy związane z liturgią itp.), ale i wszelkie inne sprawy wywołujące skutek na forum wewnętrznym Kościoła. Tego rodzaju przypadek nie zachodzi jednak w sytuacji, gdy w sprawie uczestniczy osoba trzecia, gdyż w tym przypadku sprawa ta regulowana jest również przepisami prawa świeckiego, a jej skutki prawne wystąpią nie tylko na forum prawa kanonicznego, ale również i prawa świeckiego, zaś osoba trzecia zostanie nimi objęta jako podmiot prawa świeckiego a nie kanonicznego. W praktyce do tego rodzaju spraw należą właśnie sprawy majątkowe Kościoła łacińskiego, a Kodeks Prawa Kanonicznego jakkolwiek reguluje kwestie związane z dobrami doczesnymi Kościoła, to jednak robi to w wąskim zakresie, odsyłając w tej materii często do prawa świeckiego. To z kolei uprawnia – zdaniem autora – do konkluzji, iż naruszenie przepisów prawa kanonicznego wywołuje również określone skutki cywilnoprawne, co oznacza, że nieważność czynności prawnej w prawie kanonicznym powinna wywoływać takie same skutki w prawie cywilnym. Tezę tę w przekonaniu glosatora wzmacnia treść kan. 1290 KPK który stanowi, iż *to, co prawo państwowe na danym terytorium postanawia odnośnie do umów, zarówno w ogólności jak i w szczególności, oraz do zobowiązań, ma być zachowane również mocą prawa kanonicznego w odniesieniu do rzeczy podlegających władzy rządzenia Kościoła, z tymi samymi skutkami, chyba że są przeciw-*

⁶⁶ OSP 2003, nr 9, poz. 115.

ne prawnu Bożemu lub co innego zastrzega prawo kanoniczne, i przy zachowaniu przepisu kan. 1547, co jasno wskazuje, iż Kościół katolicki respektuje przepisy prawa świeckiego w przedmiocie umów i że na płaszczyźnie prawa kanonicznego obowiązują (poza wyjątkami wskazanymi w cytowanym kanonie) także przepisy prawa cywilnego dotyczące nieważności czynności prawnej.

Natomiast w wyroku Sądu Najwyższego z dnia 24 marca 2004 roku (IV CK 108/03)⁶⁷ została zawarta teza, iż ważność dokonanych przez proboszcza czynności przekraczających granicę i sposób zwyczajnego zarządzania, określonych w statucie lub stosownym akcie biskupa diecezjalnego, zależy od uprzedniego pisemnego upoważnienia ordynariusza, a czynność o charakterze alienacji dóbr – od zezwolenia władzy określonej w kan. 1292 KPK. Sąd stwierdził również, iż ustawa o stosunku państwa do Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej uznała kompetencje proboszczów do reprezentowania parafii w stosunkach majątkowych z osobami trzecimi w sposób i na zasadach określonych w kodeksie prawa kanonicznego, co prowadzi do konkluzji, iż nieistnienie w pewnym czasie statutu dotyczącego danej parafii lub aktu biskupa określającego czynności przekraczające granice i sposób zwyczajnego zarządzania, połączone z brakiem uchwały Konferencji Episkopatu Polski, o której jest mowa w kan. 1292 KPK, powoduje, iż w takim przypadku proboszcz posiada kompetencje do reprezentowania parafii w zakresie wszystkich czynności bez żadnych ograniczeń. Odnosząc tę uwagę do realiów rozpatrywanej sprawy Sąd Najwyższy uznał, iż fakt nieistnienia w chwili zawarcia spornej umowy pożyczki statutu lub aktu biskupa diecezjalnego, o którym mowa w kan. 1281 § 2 KPK, wykluczało uznanie, że proboszcz parafii nie był, zgodnie z art. 35 i art. 38 k.c. w związku z art. 3 i art. 5-14 ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej oraz kan. 1281 § 1 i 2, kan. 1291, kan. 1292 i kan. 1295 KPK, umocowany do zawarcia przedmiotowej umowy. Tym samym, w ocenie Sądu Najwyższego, w sprawie tej nie było podstaw do uznania umowy pożyczki za nieważną w świetle art. 39 k.c.⁶⁸

Głosę częściowo krytyczną do wyroku Sądu Najwyższego z 24 marca 2004 roku wniósł m.in. G. Radecki⁶⁹. Odnosząc się w pierwszej kolejności do faktu, iż Sąd Najwyższy w argumentacji swojej powołał się na przepisy art. 35⁷⁰

⁶⁷ Orzecznictwo Sądu Najwyższego [dalej: OSN] 2005, nr 4, poz. 65.

⁶⁸ Art. 39 § 1 k.c. stanowi: *Kto jako organ osoby prawnej zawarł umowę w jej imieniu nie będąc jej organem albo przekraczając zakres umocowania takiego organu, obowiązany jest do zwrotu tego, co otrzymał od drugiej strony w wykonaniu umowy, oraz do naprawienia szkody, którą druga strona poniosła przez to, że zawarła umowę nie wiedząc o braku umocowania.*

⁶⁹ „Przegląd Sądowy” 2006, nr 1, s. 134–140.

⁷⁰ Art. 35 k.c. stanowi: *Powstanie, ustrój i ustanie osób prawnych określają właściwe przepisy; w wypadkach i w zakresie w przepisach tych przewidzianych organizację i sposób działania osoby prawnej reguluje także jej statut.*

i art. 38⁷¹ k.c., autor zauważył, iż nie ulega wątpliwości, że przytoczone przepisy dotyczą także parafii jako osoby prawnej prawa cywilnego, jednakże nie oznacza to, że prawo kanoniczne stanowi w ich rozumieniu *właściwe przepisy* lub oparty na ustawie *statut*. Za takie przepisy może bowiem uchodzić jedynie regulacja ustrojowa rangi ustawowej, odnosząca się do poszczególnych osób prawnych, a za wspomniane statuty, tylko akty mające podstawę w tych ustawach. Prawu kanonicznemu można byłoby przypisać powyższą rolę, ale pod warunkiem, że – jak stwierdza G. Radecki – w wymienionych aktach prawnych taką możliwość dopuszczono. W przeciwnym wypadku skuteczność prawa kanonicznego musi ograniczać się do forum wewnętrznego Kościoła, a naruszenie tego prawa co do zasady nie może pociągać za sobą żadnych konsekwencji prawnych w relacjach między kościelną osobą prawną a jej świeckim kontrahentem, a zwłaszcza tych konsekwencji, o których mowa w art. 39 k.c.

Należy zauważyć, że waga dwóch wyżej omówionych orzeczeń SN z 27 lipca 2000 roku i 24 marca 2004 roku jest aktualnie zdecydowanie mniejsza, gdyż linia orzecznicza Sądu Najwyższego uległa dość istotnej zmianie, w wyniku podjęcia w dniu 19 grudnia 2008 roku przez SN uchwały (III CZP 122/08) o następującej treści: *Sprzedaż nieruchomości przez kościelną osobę prawną osobie świeckiej, bez wymaganego w prawie kanonicznym zezwolenia właściwej władzy kościelnej, stanowi czynność prawną niezupełną (art. 63 k.c.)*⁷². Powyższa uchwała została podjęta w związku z wystąpieniem sądu niższej instancji z następującym zapytaniem: *czy sprzedaż nieruchomości przez kościelną osobę prawną osobie świeckiej bez stosownego zezwolenia właściwego organu Kościoła skutkuje nieważnością tej czynności prawnej*. W obszernym uzasadnieniu Sąd Najwyższy przedstawił argumentację przemawiającą za przyjęciem tezy, że skutkiem naruszenia, określonego w prawie wewnętrznym danego kościoła lub związku wyznaniowego, wymogu uzyskania zezwolenia właściwej władzy kościelnej na dokonanie określonej czynności prawnej, nie jest nieważność podejmowanej czynności, lecz czynność taka powinna być uznana za niezupełną (tzw. „czynność prawną kulejącą”, *negotium claudicans*). Może więc ona zostać potwierdzona przez właściwy podmiot władzy kościelnej. W uzasadnieniu uchwały SN wskazał na wynikający z prawa kanonicznego zakres kompetencji i pozycję biskupów, uznając że w odniesieniu do ordynariusza miejsca zacho-

⁷¹ Art. 38 k.c. stanowi: *Osoba prawna działa przez swoje organy w sposób przewidziany w ustawie i w opartym na niej statucie*.

⁷² Uchwała SN z dnia 19 grudnia 2008 roku, III CZP 122/08; OSNC 2009, nr 7–8, poz. 115. Por. też glosy do tej uchwały J. Kuźmickiej-Sulikowskiej i P. Machnikowskiego, OSP 2010, nr 2, oraz M. Pietraszewskiego, „Rejent” 2010, nr 3. Art. 63 § 1 k.c. stanowi: *Jeżeli do dokonania czynności prawnej potrzebna jest zgoda osoby trzeciej, osoba ta może wyrazić zgodę także przed złożeniem oświadczenia przez osoby dokonywające czynności albo po jego złożeniu. Zgoda wyrażona po złożeniu oświadczenia ma moc wsteczną od jego daty*.

dzą podstawy by uznać, iż jest on organem nadrzędnym w stosunku do danej kościelnej osoby prawnej, realizującym funkcje nadzorcze i usytuowanym poza jej strukturą oraz organizacją. Działa on w roli podmiotu zewnętrznego, który wykonuje swe uprawnienia nadzorcze względem kościelnych osób prawnych. Jego status przemawia zatem – jak stwierdza to SN – na rzecz tezy, iż konieczność uzyskania zezwolenia takiego organu winna być postrzegana jako obowiązek uzyskania zgody osoby trzeciej, gdyż w takim przypadku występuje sytuacja zbliżona do tej określonej w art. 63 kodeksu cywilnego.

Uchwała SN z 19 grudnia 2008 roku spotkała się z krytyczną glosą Joanny Kuźmickiej-Sulikowskiej⁷³ i Piotra Machnikowskiego⁷⁴. Glosatorzy w swoich rozważaniach wyszli od stwierdzenia, iż Kodeks Prawa Kanonicznego jest aktem wewnętrznym Kościoła łacińskiego i nie stanowi źródła powszechnie obowiązującego prawa w polskim porządku prawnym. Wszelkie funkcjonujące w ramach Kościoła akty tworzone przez władzę kościelną nie wiążą wszystkich podmiotów uczestniczących w obrocie gospodarczym, a ich moc rozciąga się tylko na tych, którzy z uwagi na przynależność do tej wspólnoty religijnej zechcą w sposób dobrowolny im się podporządkować. Ewentualne zatem następstwa związane z naruszeniem prawa kościelnego powinny przejawiać się w odniesieniu jedynie do tych podmiotów i tylko w postaci skutków przewidzianych tym właśnie prawem, co w konkluzji oznacza, że naruszenie norm prawa kanonicznego samo w sobie nie pociąga skutków na płaszczyźnie prawa cywilnego. W ocenie autorów Sąd Najwyższy uznając sporną umowę za czynność prawną niezupełną, pomimo prawidłowości dokonania czynności prawnej sprzedaży nieruchomości w świetle wymogów stawianych przez prawo cywilne, przerzucił negatywne skutki prawne zaistniałej sytuacji na nabywców, podczas gdy to nie oni zaniedbali wystąpienia o zgodę władzy kościelnej, a nawet o potrzebie uzyskania takiej zgody w ogóle nie musieli wiedzieć. W konkluzji swoich rozważań J. Kuźmicka-Sulikowska i P. Machnikowski postawili tezę, iż SN w glosowanej uchwale w sposób niewystarczający rozważył kwestię najistotniejszą, tj. dopuszczalność stosowania unormowań prawa kanonicznego przy dokonywaniu oceny skuteczności czynności prawnej z udziałem kościelnej osoby prawnej na gruncie prawa cywilnego, wychodząc niejako z założenia, że kanoniczna wadliwość czynności prawnej jest tożsama z wadliwością cywilną. Tymczasem, zdaniem autorów, pogląd nakazujący stosowanie prawa kanonicznego dla oceny działania kościelnej osoby prawnej w stosunkach cywilnoprawnych nie ma uzasadnienia, a oceny czynności prawnej dokonanej przez kościelną osobę prawną należy dokonywać biorąc pod uwagę wyłącznie obowiązujące przepisy prawa cywilnego.

⁷³ OSP 2010, nr 2, poz. 18, s. 120–126.

⁷⁴ Tamże, s. 127–132.

3. Rozwiązania prawnie zabezpieczające przed dokonaniem czynności wadliwych

Czynności prawne dokonywane przez publiczne osoby prawne Kościoła katolickiego, szczególnie gdy ich przedmiotem jest majątek kościelny, są objęte nadzorem kompetentnej władzy. Szczególnym instrumentem w sprawowaniu tego nadzoru jest uprawnienie do wydawania zezwoleń na alienację dóbr stanowiących część majątku stałego podmiotu kościelnego. Biorąc pod uwagę, że wydanie aktu administracyjnego, jakim jest pozwolenie, stanowi w przypadku alienacji dóbr kościelnych sprawę nadzwyczaj poważną, albowiem może stworzyć niebezpieczeństwo dla samego funkcjonowania, a nawet istnienia kościelnej osoby prawnej, bardzo istotną kwestią jest przestrzeganie odpowiednich w tym zakresie przepisów o charakterze proceduralnym.

Wszczęcie procedury udzielenia zezwolenia na dokonanie alienacji majątku kościelnego winno dokonać się na podstawie pisemnego wniosku, skierowanego przez zarządcę kościelnej jednostki organizacyjnej do kompetentnej władzy kościelnej. Wydaje się, że ze względów przede wszystkim natury praktycznej, w celu umożliwienia merytorycznego rozpatrzenia tego wniosku, wnioskodawca powinien odpowiednio wcześniej podjąć działania w celu uzyskania sporządzonej na piśmie wyceny rzeczy alienowanej, zgodnie z kan. 1293 § 1 pkt 2 KPK. Niezbędnym jest, aby tej wyceny dokonali na piśmie rzeczoznawcy posiadający odpowiednie uprawnienia i kwalifikacje zawodowe. Należy zauważyć, że wymóg dokonania wyceny rzeczy alienowanej pozostaje w związku z treścią kan. 1294 § 1 KPK, który stanowi, iż *z reguły nie powinno się alienować rzeczy za sumę niższą od określonej w wycenie*. Sformułowanie: *z reguły* wskazuje na możliwość odstąpienia od tej zasady w wyjątkowych okolicznościach, ale – jak słusznie podkreśla W. Wójcik – w takim przypadku na tego rodzaju odstępstwo zgodę winny udzielić podmioty udzielające zezwolenia na alienację.⁷⁵

Rozpatrzenie wniosku o alienację majątku kościelnego powinna poprzedzić wnikliwa i wszechstronna analiza zebranych dowodów i danych⁷⁶. Prawodawca kościelny nie określił w sposób szczegółowy, jakie informacje zarządca podmiotu wnioskującego o udzielenie zgody na alienację powinien zawrzeć w skierowanym do kompetentnej władzy wniosku. Biorąc jednak pod uwagę, że jest to wniosek o wydanie władczego rozstrzygnięcia o charakterze uznaniowym, wydaje się pożądanym, aby znalazły się w nim m.in. następujące elementy:

⁷⁵ W. WÓJCIK, *Dobra doczesne*, w: W. Wójcik, J. Krukowski, F. Lempa, *Komentarz do Kodeksu z 1983 r.* [księga V: *Dobra doczesne kościoła*; księga VI: *Sankcje w Kościele*], t. IV, Lublin 1987, s. 91.

⁷⁶ Kan. 50 KPK: *Przed wydaniem poszczególnego dekretu władza powinna zebrać konieczne wiadomości i dowody oraz – o ile to możliwe – wysłuchać tych, których prawa mogą być naruszone.*

- wskazanie słusznej przyczyny uzasadniającej celowość alienacji. Jest nią nagła potrzeba, wyraźna korzyść, pobożność, miłość lub inna poważna racja duszpasterska oraz dokonanie pisemnej oceny rzeczy alienowanej dokonanej przez rzeczoznawców (kan. 1293 § 1, n.1 KPK);
- przedstawienie aktualnego stanu materialnego kościelnej osoby prawnej, której majątku alienacja ma dotyczyć;
- wykazanie, że przedmiot alienacji nie dotyczy *patrimonium stabile*;
- informacja, czy przedmiot alienacji jest podzielny i czy jego części były wcześniej alienowane;
- załączenie: projektu umowy alienacyjnej oraz dokumentu sporządzonego przez rzeczoznawcę z wyceną rzeczy alienowanej.

W pewnych sytuacjach dla władzy kościelnej wydającej zezwolenie na alienację dóbr kościelnych mogą być także istotne jeszcze dodatkowe informacje, a w szczególności:

- jak został wyłoniony nabywca, czy drodze licytacji, ogłoszenia, czy też z wiarygodnego polecenia;
- jakie zostały zastosowane prawne gwarancje zapłaty ceny (gwarancja bankowa, kaucja, itp.);
- jeżeli zapłata ceny będzie rozłożona w czasie (co szczególnie w przypadku nieruchomości nie należy do rzadkości), jaka została zastosowana klauzula stabilizacji pieniądza.

Zapewne też szczególnie wartym rozważenia sposobem zabezpieczenia prawnego interesu podmiotów kościelnych w transakcjach alienacyjnych będzie wprowadzenie do umów alienacyjnych odpowiedniej klauzuli o treści zastrzegającej nieważność transakcji w prawie cywilnym, jeśli okaże się ona nieważna w świetle prawa kanonicznego⁷⁷.

Z uwagi na to, że czynności prawne, których przedmiotem jest alienacja majątku kościelnego, wywołują określone skutki prawne nie tylko wobec podmiotów kościelnych, ale także i zewnętrznych, jest ona przedmiotem regulacji prawodawców synodalnych poszczególnych diecezji. Doceniając wagę tej materii, przywołują oni poszczególne normy kodeksu prawa kanonicznego, które wskazują na prawny obowiązek stosowania przez kościelne osoby prawne tych przepisów prawa państwowego, które regulują korzystanie przez Kościół z uprawnień majątkowych, rozróżniając przy tym normy stanowiące⁷⁸ i normy

⁷⁷ Kodeks Prawa Kanonicznego, Komentarz, red. P. Majer, Kraków 2011, kan. 1295 KPK, s. 970.

⁷⁸ Kan. 1259 KPK: *Kościół może nabywać dobra doczesne wszystkimi sprawiedliwymi sposobami prawa czy to naturalnego, czy pozytywnego, którymi wolno innym nabywać*; kan. 1268 KPK: *Przedawnienie jako sposób nabycia lub uwolnienia od czegoś w zakresie dóbr doczesnych przyjmuje Kościół zgodnie z przesłaniem kan. 197–199 KPK* (kanony te stanowią, że należy stosować w tym przypadku normy prawa cywilnego danego kraju, z zachowaniem wyjątków ustanowionych w kanonach tego Kodeksu).

nakazujące⁷⁹. Ponadto w prawie synodalnym można znaleźć również wskazówki o charakterze instruktażowym, które przepisy prawa cywilnego i w jakich wypadkach należy zastosować, aby było to z korzyścią dla Kościoła. Wydaje się, że za wzorcowe można uznać rozwiązania przyjęte przez I Synod Diecezji Pelplińskiej.

W instrukcji w sprawie sprzedaży nieruchomości kościelnych⁸⁰ prawodawca partykularny niejako *krok po kroku* wskazał na czynności, których zachowanie powinno zapewnić ważność alienacji. I tak proboszcz parafii, nim dokona aktu sprzedaży, występuje z wnioskiem do kurii diecezjalnej o zezwolenie na sprzedaż nieruchomości parafialnej, wypełniając dokładnie formularz ankiety, uzupełnionej o następujące dokumenty:

- pisemną opinię parafialnej rady ekonomicznej (podpisaną przez jej członków) w sprawie celowości sprzedaży wyszczególnionej działki;
- aktualną geodezyjną mapę terenu ze wskazaniem nieruchomości do sprzedaży;
- pisemną deklarację proboszcza o stanie kasy parafialnej na dzień składania wniosku (podpisaną przez dziekana na podstawie lustracji parafialnej księgi rachunkowej);
- wykaz pilnych potrzeb parafialnych, zwłaszcza inwestycji (ze wstępnymi kosztorysami) lub wskazanie innego sposobu wykorzystania pieniędzy ze sprzedaży nieruchomości.

Następnie komisja kurialna pod przewodnictwem ekonoma diecezjalnego przeprowadzi wizję lokalną i przygotuje swoje stanowisko dla kolegium konsultorów. Po uzyskaniu zgody kolegium konsultorów i rady do spraw ekonomicznych, biskup diecezjalny wydaje pisemną decyzję w sprawie wniosku o alienację nieruchomości. W przypadku zezwolenia na sprzedaż nieruchomości, proboszcz parafii powiadomi kurię diecezjalną o dokonanej transakcji, dostarczając kopię dowodu sprzedaży, a następnie rozliczy się przed ekonomem diecezjalnym z wydatkowania uzyskanych pieniędzy.

⁷⁹ Kan. 1284 § 2 pkt 2 KPK: zabezpieczenie prawa własności dóbr kościelnych środkami ważnymi według prawa państwowego; kan. 1284 § 2 pkt 3 KPK: administratorzy dóbr powinni przestrzegać przepisów prawa kanonicznego i państwowego albo wydanych przez fundatora, ofiarodawcę lub uprawnioną władzę i nakazującą dbałość, by Kościół nie poniósł strat wskutek nieprzestrzegania ustaw państwowych; kan. 1290 KPK: *To, co prawo państwowe na danym terytorium postanawia odnośnie do umów, zarówno w ogólności, jak i w szczególności, oraz odnośnie do zobowiązań, było zachowane również mocą prawa kanonicznego w odniesieniu do rzeczy podlegających władzy Kościoła, z tymi samymi skutkami, chyba że są przeciwne prawu Bożemu lub co innego zarządza prawo kanoniczne*; kan. 1299 § 2 KPK: przy dokonywaniu zapisów na rzecz Kościoła należy zachowywać, wedle możliwości, prawo państwowe.

⁸⁰ I Synod Diecezji Pelplińskiej, *Instrukcja w sprawie sprzedaży nieruchomości kościelnych*, Pelplin 2001, s. 227.

Przykładem decyzji, na którą zgodę powinien wyrazić biskup diecezjalny, jest również zaciągnięcie pożyczki przez kościelną osobę prawną. Zapewne biorąc pod uwagę, że sytuacja gospodarcza w dłuższej perspektywie może zmienić się na niekorzyść, a w konsekwencji spłata zaciągniętego zobowiązania będzie zbyt dużym obciążeniem dla kościelnej osoby prawnej, I Synod Diecezji Pelplińskiej ustanowił także, że zarządcóm nie wolno zaciągać pożyczek, ale również udzielać pożyczek, poręczeń i zastawów z majątku obrotowego będącego własnością kościelną. Na dokonanie wszelkich powyższych czynności konieczna jest pisemna zgoda biskupa diecezjalnego pod rygorem ich nieważności⁸¹. Administrator kościelnej osoby prawnej, prosząc o zgodę na zaciągnięcie pożyczki, powinien we wniosku wyjaśnić potrzebę takiego działania, określić wysokość pożyczki, jej oprocentowanie i termin spłaty. Norma ta wiąże zarządców kościelnych osób prawnych również w przypadku udzielenia pożyczki kościelnej osobie prawnej przez jej własnego administratora⁸².

Na zakończenie powyższych uwag warto odnotować, że prawodawca kościelny w kan. 1295 KPK rozszerzył warunki alienacji na inne działania wpływające na stan dóbr kościelnych: *Wymogi według kan. 1291–1294, do których też winny być dostosowane statuty osób prawnych, mają być zachowane nie tylko przy alienacji, ale również przy podejmowaniu jakiegokolwiek transakcji, na skutek której majątek osoby prawnej może się znaleźć w gorszej sytuacji*. Wskazane jest zatem, aby do treści statutów kościelnych osób prawnych zostały wprowadzone odpowiednio skonkretyzowane przepisy, które – z uwzględnieniem specyfiki i warunków ich funkcjonowania – zawierałyby normy zabezpieczające przed decyzjami zarządców, których konsekwencją byłaby w szczególności wadliwa czynność prawna pogorszająca sytuację majątkową podmiotu kościelnego.

Zakończenie

W procedurze wydania przez biskupa diecezjalnego aktu administracyjnego, jakim jest zezwolenie na alienację dóbr kościelnych przez osoby prawne podlegające jego władzy, bardzo istotny jest nałożony na biskupa w kan. 1292 § 1 KPK obowiązek wcześniejszego uzyskania zgody rady do spraw ekonomicznych i kolegium konsultorów, jak również zainteresowanych osób. Istotne zatem jest udzielenie odpowiedzi na następujące pytanie: czy wydanie takiego zezwolenia bez uzyskania zgody wyżej wymienionych podmiotów będzie czynnością wadliwą obciążoną skutkiem nieważności?

Nie ulega wątpliwości w świetle kan. 1291 i kan. 1292 § 1 KPK, że w każdym przypadku alienacji dotyczącej stałego prawnie nabytego majątku

⁸¹ I Synod Diecezji Pelplińskiej, *Instrukcja ...*, dz. cyt., s. 324.

⁸² Tamże, s. 340.

kościelnego o wartości od 100 tys. euro do 1 miliona euro, dokonywanej przez podmiot podlegający władzy biskupa diecezjalnego, brak uzyskania zezwolenia biskupa skutkować będzie nieważnością tej czynności prawnej. Natomiast poszukując odpowiedzi na zadane wyżej pytanie należy w pierwszej kolejności odwołać się do norm wynikających z kan. 127 § 1 i § 2 pkt 1 KPK, z których jednoznacznie wynika, że jeśli przełożony do podjęcia czynności potrzebuje zgody jakiegoś kolegium lub zespołu osób, winien to kolegium lub zespół zwołać zgodnie z postanowieniem kan. 166 KPK, przy czym do ważności aktów wymagane jest uzyskanie zgody bezwzględnej większości tych, którzy są obecni, albo wysłuchanie rady wszystkich. W przypadku natomiast gdy przełożony do podjęcia pewnych czynności potrzebuje zgody niektórych pojedynczych osób, to akt będzie nieważny jeśli zostanie podjęty bez zwrócenia się o zgodę do tych osób lub wbrew zdaniu którejkolwiek z nich. Zatem wydanie przez biskupa diecezjalnego zezwolenia na alienację dóbr kościelnych bez zgody rady do spraw ekonomicznych i kolegium konsultorów jest niewątpliwie w myśl kan. 1292 § 1 KPK *ipso iure* czynnością nieważną na gruncie prawa kanonicznego⁸³. Podsumowując należy skonstatować, iż w przypadku alienacji dokonywanej przez zarządcę publicznej kościelnej osoby prawnej podlegającej władzy biskupa, alienacja ta będzie nieważna zarówno wtedy, gdy zarządca dokona jej bez zwrócenia się o zgodę do biskupa lub wbrew jego woli, ale także i wtedy, jeśli biskup takiego zezwolenia udzieli bez zgody rady do spraw ekonomicznych i kolegium konsultorów oraz osób zainteresowanych, gdy takie w sprawie występują. Konstatacji tej nie może zmienić fakt, że nieważność alienacji na gruncie prawa kościelnego nie musi mieć charakteru definitywnego. W doktrynie kanonicznej nie wyklucza się bowiem możliwości sanowania nieważnej czynności alienacyjnej przez kompetentną władzę kościelną⁸⁴.

W prawie synodalnym można znaleźć bezpośrednie wskazówki, które przepisy prawa cywilnego i w jakich wypadkach należy zastosować, aby było to z korzyścią dla Kościoła. Biorąc jednak pod uwagę, że w Kodeksie Prawa Kanonicznego nie występują szczegółowe normy kanoniczne odnoszące się do procedury uzyskania w uzasadnionych wypadkach zgody na alienację majątku kościelnego, w pełni zasadnym wydaje się postulat *de lege ferenda*, aby materia ta była przedmiotem norm o charakterze instruktażowym ustanowionych przez prawodawców partykularnych. Niewątpliwie przyczyniłoby się to do zwiększenia bezpieczeństwa obrotu prawnego, zarówno kościelnych osób prawnych, jak i podmiotów pozakościelnych, a poza tym stanowiłoby

⁸³ L. ŚWITO, *Alienacja majątku kościelnego w diecezjach rzymskokatolickich w Polsce*, Olsztyn 2010, s. 143.

⁸⁴ M. SITARZ, *Warunki alienacji majątku kościelnego według KPK/1983*, „Roczniki Nauk Prawnych: Prawo, Prawo Kanoniczne, Administracja” 10(2000), z. 2, s. 111.

ochronę majątku kościelnego przed następstwem utraty lub obniżeniem jego wartości w wyniku nieuznanych rozszczeń majątkowych na drodze sądowej. Ograniczyłyby to do niezbędnego minimum korzystanie ze środków prawnych, o których jest mowa w kan. 1296 KPK: *W razie alienacji dóbr kościelnych, dokonanej wprawdzie bez zachowania formalności przepisanych prawem kościelnym, lecz ważnej w świetle prawa państwowego, do kompetentnej władzy kościelnej należy decyzja, po dokładnym rozważeniu wszystkiego, czy i jaką skargę, mianowicie osobową lub rzeczową, przez kogo i przeciw komu, należy unieść dla odzyskania praw Kościoła.*

Nie sposób kwestionować, że prawo kanoniczne nie stanowi źródła powszechnie obowiązującego prawa (art. 87 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej), i tym samym jego normy nie mogą być bezpośrednio skuteczne na gruncie prawa polskiego, a także tego, iż w świetle art. 25 ust. 3 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej skuteczność norm prawa kanonicznego w państwowym porządku prawnym uzależniona jest od uznania ich przez państwo. Nie oznacza to jednak, że normy kanoniczne nie mogą w żaden sposób wpływać na cywilnoprawną skuteczność czynności prawnej. Zarówno orzecznictwo sądowe jak i większość przedstawicieli doktryny wskazują na istnienie regulacji prawnych, które pozwalają na uznanie za obowiązujące niektórych rozwiązań przyjętych w prawie kanonicznym, wskazując w szczególności na art. 4 konkordatu, który uznaje osobowość prawną Kościoła katolickiego, i stanowi podstawę do uznania przepisów prawa kanonicznego za *statut* kościelnej osoby prawnej, o którym jest mowa w art. 35 i art. 38 k.c., a także art. 7 ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej. Jednym z głównych argumentów jest też spostrzeżenie, że skoro w ustawodawstwie polskim nie ma uregulowań dotyczących organizacji i sposobu działania kościelnych osób prawnych, a jednocześnie konkordat i ww. ustawa łączą powstanie kościelnych instytucji z prawem kanonicznym, to prawo to powinno być właściwym miejscem poszukiwania norm regulujących te kwestie, tym bardziej że takie wskazanie wynika wprost z art. 5 konkordatu.

Wskazać przy tym należy, iż dylemat, czy prawo kanoniczne należy uznać w związku z treścią art. 35 i 38 k.c. za *właściwe przepisy* czy za *statut*, został wyraźnie rozstrzygnięty na rzecz uznania regulacji prawa kanonicznego za statutowe w uchwale SN z dnia 19 grudnia 2008 roku (III CZP 122/08), który uznał, że rangę statutów w rozumieniu art. 35 i art. 38 k.c. mają nie tylko przepisy prawa kanonicznego, ale także wydawane na ich podstawie statuty kościelne, skoro uzupełniają istniejące uregulowania prawa kanonicznego, stając się jego integralną częścią.

Powyższe uwagi upoważniają więc do sformułowania wniosku, że kanonicznie wadliwą czynność prawną (np. umowę alienacji mienia kościelnego zawartą bez uzyskania zezwolenia kompetentnej władzy kościelnej), należy co

do zasady zakwalifikować w świetle prawa cywilnego jako czynność prawną niepełną (*negotium claudicans*), która w przypadku potwierdzenia przez kompetentną władzę kościelną stanie się niewadliwą i w pełni skuteczną. Gdyby natomiast nie doszło do jej potwierdzenia, to w związku z przepisem art. 63 k.c. stanie się ona bezwzględnie nieważną.

Treść art. 63 k.c. nie wskazuje wprawdzie *expressis verbis*, że może być on stosowany tylko do przypadków, w których potrzeba zgody osoby trzeciej ma swe źródło w ustawie, ale taka jego wykładnia jest powszechnie przyjmowana z uwagi na cel tego uregulowania oraz jego usytuowanie w dziale I tytułu IV kodeksu cywilnego dotyczącego ustawowych przesłanek czynności prawnych i konsekwencji ich braku. Rozbieżność poglądów może wywołać zatem kwestia, czy art. 63 k.c. ma zastosowanie także do przypadków, w których wymóg zgody osoby trzeciej na dokonanie czynności prawnej nie wynika bezpośrednio z ustawy, ale ustawa upoważnia stronę do wprowadzenia takiego wymogu.

Należy opowiedzieć się tu zdecydowanie za poglądem wyrażonym przez Z. Radwańskiego, iż w tego rodzaju przypadkach również mamy do czynienia z czynnością prawną, do której dokonania jest wymagana zgoda osoby trzeciej *na podstawie przepisu prawnego*, albowiem upoważnienie ustawodawcy zawarte w przepisach szczególnych uzasadnia pogląd, że dochodzi tu do samoograniczenia autonomii prywatnej podmiotu i to ze skutkami wobec osób, które z tym podmiotem dokonują czynności prawnej⁸⁵.

Powyższa konkluzja oraz wcześniej przeprowadzone rozważania upoważniają do wyciągnięcia następujących wniosków końcowych:

1) skoro do obowiązującego cywilnego porządku prawnego zostaje włączone prawo wewnętrzne Kościoła katolickiego, to wymóg uzyskania zgody kompetentnej władzy kościelnej na dokonanie przez podległą jednostkę organizacyjną czynności prawnej, której przedmiotem są dobra kościelne, należy traktować tak samo, jakby wynikał wprost z ustawy;

2) przepis art. 63 § 1 k.c. wyraźnie stanowi, że zgoda osoby trzeciej, a więc także np. biskupa diecezjalnego, na dokonanie czynności prawnej przez zarządcę podległej jednostki organizacyjnej (np. proboszcza) może być wyrażona przed złożeniem oświadczenia woli przez osobę dokonującą czynności prawnej, mając wtedy *de facto* charakter zezwolenia, o którym jest mowa w kan. 1291 KPK, co powoduje, że wywołuje ona skutki dopiero od chwili dokonania czynności prawnej;

3) udzielenie zgody przez biskupa po dokonaniu czynności prawnej spowoduje, że będzie stanowił to jej potwierdzenie i zgodnie z przepisem art. 63

⁸⁵ Z. RADWAŃSKI, w: *System prawa prywatnego*, t. II, s. 307. Zob. też M. PIETRASZEWSKI, aprobująca glosa do uchwały SN z 19 grudnia 2008 roku, III CZP 122/08, „Rejent” 2010, nr 3.

§ 2 k.c. wywoła skutki prawne z mocą wsteczną (*ex tunc*), tj. od daty złożenia oświadczenia woli (dokonania czynności prawnej);

4) odmowa wyrażenia zgody przez biskupa, a więc brak potwierdzenia dokonanej czynności prawnej, pociągnie za sobą jej cywilnoprawną nieważność.

Słowa kluczowe: prawo kanoniczne, prawo cywilne, czynność prawna, osoba cywilna, osoba prawna, stosunek prawny

The legal consequences of the deficiencies legal acts toward properties of the Catholic Church

Summary

There is no way to challenge the fact that rules and regulations of the Canon law should not be the binding source of Polish law (article 87 of the Constitution of the Republic of Poland (RP)). It is also obvious that the Canon Law cannot have directly effect on the Polish law. However, the effectiveness of the standards of the Canon law in the national legal system depends on their recognition by the State (article 25, paragraph 3, of RP). This does not mean, however, that the provisions of the Canon Law cannot, in any way, affect the effectiveness of the civil-legal action.

Both, the case-law of the court in Poland and the majority of the representatives of the doctrine of the Catholic Church indicate the existence of laws that allow for recognition some solutions adopted in the Canon law as obtained in Poland. Let us point out in particular the 4th article of the Concordat, which recognizes the legal personality of the Catholic Church, and recognizes also the Canon Law as a statutory law for the organization of the Catholic Church. All these are regulated by the 35th and 38th article of the civil code as well as the 7th article of the act of relationship the Catholic Church and the Republic of Poland.

Saying that in the Polish law, there is no regulation on the organization and operation of the Catholic Church, and at the same time, the Concordat and mention above bill point out clearly that the Cannon Law is the statutory law for the organization of the Catholic Church.

Objective reasons entitle to formulate the conclusion that canonically defective legal action such as the alienation of ecclesiastical property without the authorization of the competent ecclesiastical authority should, in principle, be considered in the light of the civil law as the imperfect legal action (*negotium claudicans*). This action could be change only by the competent ecclesiastical

authority. If, however, there has been no confirmation of it, in connection with the provision of the 63 article of the civil code becomes absolutely null and void. In such cases we are dealing with a legal action to which the consent is required in the front of the third party. This third party must be the civil law. The civil law is only the right place for standards governing the relevant issues; such indication comes directly from the 5th article of the Concordat, which is confirmed by the decision of the Supreme Court form December 19, 2008 (III CZP 122/08). This conclusion is based on the fact that the autonomy of private entity was destroyed and limited with great effects not only to the entity which lost properties but also other entities which had been related to in any ways.

Key Words: the canonical norm, the civil norm, legal effectiveness, a civil person, a legal person, the legal relationship

CHRISTOPH BRUNS*

RELIGIA NA WOJNIE Religijna interpretacja rzeczywistości w wypowiedziach Adolfa Hitlera oraz w listach pasterskich niemieckich biskupów katolickich podczas II wojny światowej

Zagadnienie wzajemnych stosunków narodowego socjalizmu i niemieckiego Kościoła katolickiego w epoce Trzeciej Rzeszy stanowi obecnie przedmiot licznych badań. W centrum zainteresowania stoją zazwyczaj toczony przez niemiecki Kościół wewnątrzpaństwowy oraz światopoglądowy spór z kierującymi krajem narodowymi socjalistami oraz pytanie o stanowisko papieża i Watykanu wobec narodowego socjalizmu i II wojny światowej w ogóle¹. Powierzchniowie był natomiast traktowany² temat podejmowany w niniejszym opracowaniu, mianowicie porównanie religijnych wzorców interpretacji rzeczywistości – rozumianych jako zbiór pojęć zapożyczonych ze słownika religii monoteistycznych³

* Dr Christoph Burns – Hildesheim/Freiburg i. Br.

¹ Por. znakomity przegląd zagadnienia u K. REPGENA (wraz z podaną literaturą), jak i monografię P.A. REICHHOLDA OSB, *Die deutsche katholischen Kirche zur Zeit des Nationalsozialismus (1933–1945) unter besonderer Berücksichtigung der Hirtenbriefe, Denkschriften, Predigten und sonstigen Kundgebungen der deutschen katholischen Bischöfe*, St. Ottilien 1992. Por. także M. HESEMANN, *Hitlers Religion. Die fatale Heilslehre des Nationalsozialismus*, München 2004, s. 357–398.

² Także Repgen na temat postawy niemieckich biskupów katolickich w czasie II wojny światowej ogranicza się do kilku ogólnych wzmianek, postawionego przez nas pytania nawet nie podejmując (por. K. REPGEN, s. 426n).

³ Ponieważ odwołujemy się tu do pojęcia „religijnego wzorca interpretacji rzeczywistości”, który ograniczony jest do konkretnego historycznego fenomenu, możemy w ramach naszego opracowania zrezygnować z odpowiedzi na trudne pytanie o ogólną definicję religii.

– w mowach Hitlera i w listach pasterskich trzech reprezentatywnych przedstawicieli niemieckiego Episkopatu z czasów II wojny światowej. Istnieją wprawdzie dogłębne studia na temat religii Hitlera⁴, jak również na temat religijnych elementów narodowo-socjalistycznego totalitaryzmu⁵, jednak główny punkt zainteresowań owych opracowań jest zasadniczo różny od obranego przez nas.

Struktura niniejszego opracowania wynika z treści podejmowanego zagadnienia. W pierwszej kolejności rozpatrzmy religijne wyobrażenia Hitlera w jego mowach i proklamacjach z czasów wojny. Ponieważ poglądy Hitlera pojawiają się już w jego pseudoreligijnym światopoglądzie zawartym w programowym *Mein Kampf*, najpierw zbadamy główne myśli tego pisma. Analizę stanowiska niemieckiego Episkopatu ograniczymy do trzech jego najważniejszych osobistości, w których opiniach da się rozpoznać stanowisko reprezentatywne dla całego Episkopatu: będzie to wrocławski arcybiskup i przewodniczący niemieckiej Konferencji Biskupów kard. Adolf Bertram, następnie biskup Münster Clemens August Graf von Galen oraz arcybiskup Monachium i Fryzycji, przewodniczący bawarskiej Konferencji Biskupów, kard. Michael von Faulhaber.

Niniejsze opracowanie pragnie wnieść wkład nie tylko w wyjaśnienie światopoglądu Hitlera oraz w zagadnienia najnowszej historii Kościoła. Znaczenie podjętego tutaj porównania dotyczy przede wszystkim problemu, jak niewiele różniła się odbierana przez katolików religijna interpretacja wojny, którą słyszeli z jednej strony od swego politycznego „Führera”, z drugiej strony zaś od pasterzy Kościoła. Nasze porównanie pragnie wnieść wkład w dyskusję nad pytaniem, dlaczego większość niemieckich żołnierzy wyznania katolickiego do końca walczyła w hitlerowskim Wehrmachcie.

⁴ Por. monografie Hesemanna i Reimanna (tam dalsza literatura), jak i obszerną, dwutomową pracę TH. SCHIRRMACHERA, *Hitlers Kriegsreligion*, t. 1: *Textband*, t. 2: *Zitatband*, Bonn 2007.

⁵ Por. monografia C.-E. BÄRSCH, *Die politische Religion des Nationalsozialismus. Die religiösen Dimensionen der NS-Ideologie in den Schriften von Dietrich Eckart, Joseph Goebbels, Alfred Rosenberg und Adolf Hitler*, München 2002 (wraz z podaną literaturą), który próbuje określić narodowy socjalizm zasadniczo jako „polityczną religię”, jak i pracę H. MOMMSENA, *Nationalsozialismus als politische Religion*, w: „*Totalitarismus“ und „Politische Religionen“*. *Konzepte des Diktaturvergleichs*, t. II, (Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft 17), H. Maier/M. Schäfer (wyd.), Paderborn u.a. 1997, s. 173–181, który odrzuca określenie „politycznej religii” (szczególnie s. 181). Stanowisko tego ostatniego było gorąco dyskutowane na konferencji „*Totalitarismus“ und „Politische Religionen“* (por. załącznik do referatu Mommsena w wydanym przez H. Maiera i M. Schäfera zbiorze, s. 182–223).

1. Religijne wzorce interpretacji rzeczywistości w wojennych wypowiedziach Adolfa Hitlera

1.1. Podstawa programowa: fundamentalne założenia religijne światopoglądu Hitlera w *Mein Kampf*⁶

W *Mein Kampf* Hitler przedstawił podstawy swego światopoglądu, którego rdzeniem okazuje się niewątpliwie pojęcie rasy. Z tego pojęcia wywodzi się jego rozumienie człowieka, narodu, państwa i dziejów. Wokół pojęcia rasy zgrupowane są także religijne wzorce interpretacji rzeczywistości.

Wiara i religia

Zanim zatrzymamy się nad istotnymi treściami religijnego ugruntowania rasistowskiej ideologii Hitlera⁷, musimy poruszyć sprawę jego rozumienia wiary i religii w ogóle. Hitler zgadza się najpierw z tezą, że „człowiek w swej istocie jest głęboko religijny”⁸. Religia i wiara są według niego istotnym elementem ludzkiej egzystencji, w jego opinii nie powinny one jednak dla zdecydowanej większości ludzi pozostawać abstrakcyjne, lecz muszą ukonkretnić się w tzw. dogmatyczno-apodyktycznej podstawie życia. Otóż pojęcie religii, do której według Hitlera należy „niezniszczalność duszy”, „wieczność ludzkiego bytowania”, jak też „istnienie pewnej Istoty Wyższej”⁹, „podlega tak długo wahającemu się potwierdzeniu lub zaprzeczeniu, dopóki owo uczuciowe raczej pojmowanie czy poznawanie nie nabierze kształtu mającej prawną moc apodyktycznej wiary”¹⁰. Ta dogmatyczno-apodyktycznie sformułowana wiara wymaga według Hitlera przede wszystkim „szerokich mas ludzkich”, dla których okazuje się ona często „w ogóle jedyną podstawą moralnego światopoglądu”¹¹, zaś masa jako naród bezwzględnie potrzebuje jakiegoś „jednorodnego i skutecznego światopoglądowego przekonania”¹². Hitler wyraża przekonanie, że boska Opatrzność powołała go, by z „apodyktyczną siłą [...] formułował granitowe zasady i tak długo prowadził walkę dla ich wyłącznej poprawności,

⁶ Por. także interpretacje *Mein Kampf* pod kątem pytania o religię Hitlera u C.-E. BÄRSCHA, s. 271–319.

⁷ W kontekście naszego studium chodzi jedynie o religijne implikacje rasistowskiej ideologii Hitlera, która w jego światopoglądzie czerpie z różnych źródeł, między innymi z darwinizmu społecznego.

⁸ A. HITLER, *Mein Kampf. Zwei Bände in einem Band. Ungekürzte Ausgabe*, t. 1: *Eine Abrechnung*; t. 2: *Die nationalsozialistische Bewegung*, München ^{241/245} 1937, s. 416.

⁹ Tamże, s. 417.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże, s. 293.

¹² Tamże, s. 292.

aż z fal wolno dryfujących myśli wyłoni się żelazna skała jednorodnej wspólnoty wiary i woli¹³. Swój cel widzi on w uformowaniu duchowo jednolitej, „politycznej wspólnoty wiary i walki¹⁴, innymi słowy: „Wiara powinna być narzędziem totalnego opanowania całego człowieka¹⁵”.

Bóg i Jemu podobna rasa aryjska

Dla religijnego aspektu rasistowskiej ideologii Hitlera fundamentalne znaczenie ma jego rozumienie człowieka aryjskiego, który według niego jest „najwyższym obrazem Pana¹⁶. Posługując się tą terminologią, Hitler sięga do antropologii biblijnego tekstu o stworzeniu z pierwszego rozdziału Księgi Rodzaju. Nawiązując do starotestamentalnej opowieści o raj, stwierdza: „Kto odważy się podnieść rękę na najwyższy obraz Pana, ten dopuszcza się świętokradztwa wobec Stwórcy owego cudu i dopomaga przez to przy wygnaniu z raj¹⁷”. W rasistowskiej ideologii dobry Stwórca, Bóg oraz Jego obraz, człowiek rasy aryjskiej, pozostają w wyjątkowym związku, co wyjaśnia, dlaczego mieszanie się rasy aryjskiej z inną rasą jest kwalifikowane jako „grzech [...] przeciw woli Stwórcy¹⁸” lub „przeciw woli odwiecznej Opatrzności¹⁹”. W swym biologiczno-literalnym odwołaniu się do chrześcijańskiego dogmatu Hitler ów „grzech przeciw krwi i rasie” określa jako „grzech pierworodny tego świata²⁰, który ostatecznie musi sprowadzić koniec na ludzkość. Tym samym według Hitlera to aryjczyk przedstawia „prawzór tego, [...], co rozumiemy przez słowo «człowiek»²¹. Aryjczyk jest „Prometeuszem ludzkości, z którego jasnego czoła tryska na wszystkie czasy boska iskra geniuszu²². Niesie on w sobie boską prądkę, która stanowi o jego podobieństwie do Boga.

Według Hitlera rasa aryjska jako jedyna zdolna jest wytworzyć kulturę²³. To u niej występuje najsilniej rozwinięta idealistyczna postawa „wypełniania

¹³ A. HITLER, *Mein Kampf*, s. 419.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ K. VONDUNG, „Gläubigkeit“ im Nationalsozialismus, w: „Totalitarismus“ und „Politische Religionen“, *Konzepte des Diktaturvergleichs*, t. II (Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft 17), H. Maier/M. Schäfer (wyd.), Paderborn u.a. 1997, s. 15–28, 21.

¹⁶ A. HITLER, *Mein Kampf*, dz. cyt., s. 421. Por. też tamże, s. 280. Na ten temat także C.-E. BÄRSCH, dz. cyt., s. 329–338.

¹⁷ A. HITLER, s. 421.

¹⁸ Tamże, s. 314.

¹⁹ Tamże, s. 359.

²⁰ Tamże, s. 272.

²¹ Tamże, s. 317. Por. też tamże, s. 439.

²² Tamże.

²³ Tamże, s. 421: „Ludzka kultura i cywilizacja w tej części ziemi są nierozzerwalnie związane z obecnością aryjczyka. Jego wymarcie lub upadek znowu spuści na tę planetę ciemny welon epoki pozbawionej kultury”. Por. też tamże, s. 317–323.

obowiązku²⁴ oraz „poczucia ofiarności”²⁵, w czym Hitler widzi podstawowe warunki kultury, jaka będzie służyć wspólnocie narodu. Aryjczyk nie żyje dla siebie samego, lecz dla swej rasy, jest tym, „który swe własne «ja» chętnie podporządkowuje życiu całości i, kiedy sytuacja tego wymaga, składa je w ofierze”²⁶.

Zakorzeniona w monoteistycznych religiach idea ofiary zyskuje w światopoglądzie Hitlera na swym religijnym wymiarze także ze względu na jej ukierunkowanie, o ile stoi ona pod znakiem podtrzymywania podobnej Bogu rasy aryjskiej, urzeczywistnionej w narodzie niemieckim. Naród niemiecki posiada według Hitlera boską misję, jego państwo zaś „wewnętrznie wyższy cel”: „Na-przeciw śmiesznym hasłom zabezpieczenia prawa i porządku dla pokojowego umożliwienia wzajemnego lgarstwa, zadanie utrzymania i wspierania tego po-darowanego ziemi przez dobroć Wszechmogącego wyższego rodzaju ludzkości, jawi się jako prawdziwie wielka misja”²⁷.

Żyd jako uosobienie diabła

„Najjaskrawszym przeciwieństwem aryjczyka jest Żyd”²⁸. W tym dogmatyczno-apodyktycznym stwierdzeniu religijnie podbudowany rasowy antagonizm Hitlera znajduje swój najlepszy wyraz: naprzeciw aryjczykowi jako obrazowi Boga stoi Żyd, żywe „uosobienie diabła jako symbolu wszelkiego zła”²⁹. W tym sensie Żyd może być tylko totalną negacją aryjczyka jako człowieka w ogóle.

Żydowi brakuje „idealistycznego nastawienia”, dlatego nigdy nie może być on założycielem kultury (a już całkiem nie religii³⁰), lecz tylko jej niszczycielem³¹. „Instykt zachowawczy narodu żydowskiego” jest wprawdzie „nie mniejszy, lecz raczej większy niż u innych narodów”³² – co Hitler stwierdza *nota bene* wbrew logice darwinizmu społecznego³³ – prowadzi on jednak nie do cnoty ofiarności, lecz jedynie do „skrajnego egoizmu”³⁴ oraz „nagiego instyktu zachowawczego”³⁵, który w oczach Hitlera w sposób fundamentalny określa istotę każdego pojedynczego Żyda. Ponieważ Żyd tę swoją istotę skrywa, zagnieżdża się on jak

²⁴ A. HITLER, *Mein Kampf*, dz. cyt., s. 327.

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże, s. 326. Por. też tamże, s. 326–328.

²⁷ Tamże, s. 439.

²⁸ Tamże, s. 329. Na ten temat też C.-E. BÄRSCH, dz. cyt., s. 329–338.

²⁹ A. HITLER: *Mein Kampf*, dz. cyt., s. 355. Por. też tamże, s. 68. Na ten temat także M. HESEMANN, dz. cyt., s. 14n.

³⁰ Por. A. HITLER: *Mein Kampf*, dz. cyt., s. 335–337.

³¹ Tamże, s. 330n.

³² Tamże, s. 330.

³³ Por. też tamże, s. 329, gdzie Hitler w kontekście historii Żydów stwierdza: „Cóż za nieskończenie uporczywa wola do życia, do utrzymania gatunku przemawia z tych faktów!”

³⁴ Por. tamże, s. 331.

³⁵ Tamże, s. 330.

„pasożyt w ciele innych narodów”³⁶. „Bycie zmusza Żyda do ciągłego kłamstwa, tak samo jak mieszkańców północy do ciepłych ubrań”³⁷.

Celem światowego żydostwa, stwierdza Hitler, jest „zniewolenie i tym samym zniszczenie wszystkich nieżydowskich narodów”³⁸, szczególnie narodu niemieckiego. Widoczne jest to w fakcie, że żydowska agitacja zwraca się w zdecydowany sposób przeciw rasie aryjskiej, a tym samym przeciw całej ludzkości. Decydującą metodę Żydów dla osiągnięcia tego celu Hitler widzi w stworzeniu i rozszerzaniu marksizmu, który służy „zrujnowaniu osobowości i rasy”, a przez to usuwa z drogi „istotną przeszkodę dla panowania mniej wartościowych”³⁹, uosabianych przez Żyda⁴⁰. W „bolszewizacji Niemiec” Hitler dostrzega „wstęp [...] do dalszego rozszerzania się tej tendencji do panowania nad światem”⁴¹.

Walka o być albo nie być

Z religijnie ugruntowanego dualizmu ras wyprowadza Hitler konieczność walki, w której ludzkość ma się obronić przed Żydem. Na pierwszy front walki przeciw międzynarodowemu żydostwu wkracza aryjczyk, który jako „obraz Pana” jest „typem” człowieka w ogóle. Ponieważ niemiecki naród jest „ubóstwioną substancją rasy aryjskiej”⁴², jest on „Ludem Bożym” i przez to przeznaczonym przez Boga do uratowania ludzkości, której przetrwanie zależy od walki z Żydami.

Jak wielokrotnie w historii, Niemcy są w tej przemożnej walce miejscem decydującym. Jeśli nasz lud i nasze państwo padnie ofiarą krwiożerczego i chciwego żydowskiego ludu tyranów, to cały świat pograży się w sidłach tego pasożyta; jeśli Niemcy wyzwolą się z tego ucisku, to będzie można mówić o złamaniu największego niebezpieczeństwa dla ludów całego świata”⁴³.

Walka o być albo nie być rasy aryjskiej przeciw jej „najbardziej przemożnemu przeciwieństwu”, przeciw Żydom, jest dla Hitlera walką o być albo nie-być niemieckiego narodu i tym samym ludzkości jako całości: „Jeśli za pomocą swego marksistowskiego wyznania wiary Żyd zwycięży nad ludami całego świata, to jego

³⁶ A. HITLER, *Mein Kampf*, dz. cyt., s. 334.

³⁷ Tamże, s. 335.

³⁸ Tamże, s. 351.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Co do wizji Hitlera na temat związku żydostwa z marksizmem por. też tamże, s. 69.

⁴¹ Tamże, s. 703. Por. też tamże, s. 751: „W rosyjskim bolszewizmie musimy dostrzec podjętą przez żydostwo w XX wieku próbę objęcia panowania nad światem [...]. Niemcy są dziś następnym wielkim wojennym celem bolszewizmu. Potrzeba całej siły młodzieńczej idei misyjnej, aby nasz naród jeszcze raz poderwać w górę [...]”.

⁴² C.-E. BÄRSCH, dz. cyt., s. 339.

⁴³ A. HITLER, *Mein Kampf*, dz. cyt., s. 703.

korona stanie się wieńcem pogrzebowym ludzkości⁴⁴. W obliczu tej apokaliptycznej perspektywy Hitler nie pozostawia wątpliwości co do swych przekonań: „Dlatego wierzę dziś, że działam wedle zamysłu wszechmogącego Stworzyciela: broniąc się przed Żydem, walczę o dzieło Pana⁴⁵. Aż do ostatniej rozstrzygającej walki pozostaje Hitlerowi najpierw tylko „żarliwa [...] prośba: «Wszechmogący Boże, błogosław dziś naszą broń; bądź tak sprawiedliwy, jak byłeś zawsze; osądź teraz, czy zasłużyliśmy na wolność; Panie, błogosław naszej walce!»⁴⁶

Systematyczna ocena

1. Zawarte w *Mein Kampf* rozumienie *religii* mieści się bez wątpienia w tradycji religii monoteistycznych. Według Hitlera, do istotnych treści religii należy przede wszystkim nieśmiertelność duszy i istnienie jakiejś „wyższej istoty”. Do jego koncepcji religii należy zatem zasadniczo pojęcie transcendencji i nie powinno się jej zbyt pośpiesznie redukować do czysto immanentnego rozumienia ludzkiego bytu. „Przekonanie o dalszym życiu po śmierci” jest według Hitlera istotne dla „religii w ujęciu aryjskim⁴⁷”.

2. Pojęcie *Boga* u Hitlera obejmuje znaczące dla zachodniego myślenia biblijne wyobrażenie osobowego Boga działającego w historii. W ten sposób Hitler opisuje Boga jako dobrego Stwórcę i wszechmogącego Sędziego oraz może prosić Go o błogosławieństwo. Również Hitlera wyobrażenie boskiej Opatrzności pozostaje w nurcie tradycji zachodniej teologii i pobożności, które akcentują wszechwiedzę Boga oraz Jego możliwość kierowania losem świata i ludzi. Wola Boga manifestuje się według Hitlera w prawach natury, zgodnie z którymi ogół życia, całość ludzkiej historii, jest walką o byt poszczególnych ras. Wychodząc z tego wyobrażenia Hitler rozwija biologizystyczno-rasistowskie pojęcie natury, zakorzenione w rasistowskim obrazie Boga.

3. Rasizm Boga wyraża się w światopoglądzie Hitlera w przekonaniu, że Bóg stworzył na swój obraz jedynie rasę aryjską, dlatego jej krzyżowanie się z innymi rasami należy określić jako grzech – i to grzech *pierworodny!* W rasie aryjskiej Hitler rozpoznaje najwyższe człowieczeństwo. To specyficzne pojęcie obrazu i podobieństwa Bożego nawiązuje do biblijnej antropologii, której pierwotny uniwersalny zasięg został jednak zredukowany do samej tylko rasy aryjskiej. Ponieważ stworzona na obraz Boga rasa znajduje swój historyczny wyraz zasadniczo w narodzie niemieckim, naród ów jawi się w religijnie przekształconej ideologii rasistowskiej Hitlera jako *lud wybrany Boga*, sam Hitler zaś jako *prorok Boga*, który zwiastuje niemieckiemu narodowi jego *credo* i wskazuje jego *przeznaczenie*. W tych religijnych wyobrażeniach znów jednoznacznie obecne są motywy biblijne.

⁴⁴ A. HITLER, *Mein Kampf*, dz. cyt., s. 69n.

⁴⁵ Tamże, s. 70.

⁴⁶ Tamże, s. 715.

⁴⁷ Tamże, s. 336.

4. Przeznaczenie narodu niemieckiego Hitler upatruje w walce z będącymi przeciwieństwem aryjczyków Żydami, którzy jako *personifikacja diabła* okazują się być równocześnie wrogami Boga. Wszystkie cechy podobnego Bogu aryjczyka są zaprzeczone w osobie Żyda. Jako „pasożyt na ciele innych ludów” zanieczyszcza on krew i przez markszystowsko-bolszewicką agitację usiłuje doprowadzić do załamania się społeczeństwa. Ostateczny cel międzynarodowego żydostwa stanowi według Hitlera wytepienie rasy aryjskiej, a przez to równocześnie totalne zniszczenie ludzkości.

5. Z rasowej wrogości pomiędzy aryjczykiem a Żydem, u której najgłębszych podstaw leży znany wszystkim monoteistycznym religiom dualizm między Bogiem a diabłem, Hitler wyprowadza, jako zgodną z naturą i tym samym chcianą przez Boga, konieczność walki ras, która w jego oczach nabiera wymiaru *apokaliptycznego rozstrzygnięcia*⁴⁸. Dla rasy aryjskiej i tym samym dla narodu niemieckiego chodzi w tej walce o być albo nie być. Dlatego stawką tej walki jest los całej ludzkości. Ponieważ Bóg stworzył rasę aryjską na swój obraz, Hitler upatruje w starciu z rzekomym światowym, żydowsko-bolszewickim spiskiem, powierzoną narodowi niemieckiemu bożą misję, walkę o „dzieło Pana” przeciw groźbie szatana.

6. Według światopoglądu Hitlera walka ras toczy się pod czujnym okiem Boga, który nieustannie ocenia, czy walczący w imię aryjskiej rasy naród niemiecki pozostaje godnym Jego błogosławieństwa. Aby odnieść wewnątrzświatowe, a równocześnie mające eschatologiczne znaczenie zwycięstwo, konieczna jest gotowość *ofiary* dla dobra narodu i rasy, tej cnoty, która według Hitlera jest bliższa aryjczykom bardziej niż jakiegokolwiek innej rasie.

Religijne wzorce interpretacji rzeczywistości w *Mein Kampf* jako *pojęcia* sytuują się w monoteistycznej tradycji historii religii. Owe wyobrażenie osobowego Boga, Jego osobowego przeciwnika diabła, rozumienie człowieka jako obrazu Boga, wizja ostatecznej walki o być albo nie być człowieka w kontekście biblijnej kategorii ofiary zastępczej, posiadają jednak w światopoglądzie Hitlera specyficzny kontekst, w którym pojedynczy człowiek oraz jego wieczne zbawienie zdają się nie grać żadnej roli. W skonstruowanym przez Hitlera religijnym systemie o wiele większe znaczenie ma koncepcja zbawienia rozumianego jako zwycięstwo ponadjednostkowej rasy w immanentnej, wewnątrzświatowej walce człowieka z posiadającym cielesny kształt złem. Fakt, że Hitler obstaje przy religijnym toposie nieśmiertelnej duszy w sensie indywidualnego życia po śmierci i przez to w swym religijnym systemie czyni miejsce dla jednostki, ukazuje, iż jego światopogląd czerpie z różnych religijnych źródeł, które jednak nie zawsze tworzą spójną całość.

⁴⁸ Por. K. VONDUNG, *Die Apokalypse in Deutschland*, München 1988, s. 207–209.

1.2. Religijne wzorce interpretacji rzeczywistości w mowach i proklamacjach Hitlera w dwóch ostatnich latach II wojny światowej

Po naszkicowaniu obrazu religijnych wzorców interpretacji rzeczywistości, które Hitler sformułował w *Mein Kampf*, zwróćmy naszą uwagę na pytanie, jakie religijne akcenty występują w mowach Hitlera z czasów wojny. Jak stwierdziliśmy, wojna jako apokaliptyczna walka stanowi centralny element, wręcz wewnętrzną konieczność religijnego systemu Hitlera. Dlatego nie może zaskakiwać, iż także w jego mowach wojennych pojawiają się przedstawione w *Mein Kampf*, istotne dla całego światopoglądu, religijno-teologiczne interpretacje świata⁴⁹. Przypatrzmy się teraz oświadczeniom Hitlera z dwóch ostatnich lat jego rządów, ponieważ właśnie wówczas, gdy w sposób oczywisty decydował się los Trzeciej Rzeszy, jego religijne rozumienie wojny ukazuje się z całą swą ostrością.

Bóg

Rzuca się w oczy, że problematyka Boga wyrażana jest w wojennych mowach Hitlera za pomocą terminu *Opatrzność*. *Opatrzność* nie jest czymś odrębnym od samego Boga, lecz określa sposób, w jaki „wszechmogący Pan Bóg”⁵⁰ czuwa nad przebiegiem wojny, w której wyraża się nadane przez Niego prawo ludzkiego bytu⁵¹.

Coraz bardziej pogarszającą się sytuację militarną Trzeciej Rzeszy Hitler interpretuje ciągle na nowo jako próbę, na którą niemiecki naród wystawiany jest przez boską *Opatrzność*, przez Boga, który w duchu *Mein Kampf* wciąż określanymi jest Stwórcą owego narodu⁵². Próby owe służą temu, by Bóg mógł przekonać się o sile woli i waleczności narodu niemieckiego oraz by w końcu mógł On wydać sprawiedliwy wyrok o jego prawie do życia. Bóg, jak stwierdzał Hitler, osądzi naród niemiecki na miarę jego zdolności do ofiar. Zgodnie z tym Hitler stwierdza w przemówieniu na Nowy Rok 1944:

⁴⁹ Aż do swych ostatnich chwil Hitler interpretował wojnę na gruncie własnego światopoglądu. Również jako dowódca wojskowy pozostał ideologiem: „Hitler i ludzie jego najbliższego kręgu faktycznie wierzyli w to, co robili. Byli przekonani, że działają na zlecenie Boga lub *Opatrzności*” (M. HESEMANN, dz. cyt., s. 17n; por. też RISSMANN, dz. cyt., s. 176). Przeciwnie K. VONDUNG, „*Gläubigkeit*” *im Nationalsozialismus*, art. cyt., s. 17, który „przypadkowe [*sic!*] odwoływanie się Hitlera i innych narodowych socjalistów do Boga lub do *Wszechmogącego*” zbywa jako „retoryczne frazesy lub propagandowe środki dla zwiedzenia słuchaczy”.

⁵⁰ M. DOMARUS, *Hitler. Reden und Proklamationen 1932–1945. Kommentiert von einem deutschen Zeitgenossen II/2 1941–1945*, München 1965, 2212 (11 marca 1945 r.).

⁵¹ „Może [...] się wydawać, jakoby *Opatrzność* reprezentuje planujący, celowo działający wymiar pewnego, w jakikolwiek sposób określonego boskiego bytu, podczas gdy Bóg jako podstawa wszystkiego bycia pozostaje statycznie w tle [...]. Jednakże, ów obraz nigdzie nie nabiera tyłu konkretnych kształtów, by mógł uchodzić za pewnik” (RISSMANN, dz. cyt., s. 63).

⁵² A. HITLER, *Reden*, 2204 (24 lutego 1945 r.).

Naszą jedyną modlitwą do Pana Boga nie powinno być [to], by podarował nam zwycięstwo, lecz by nas sprawiedliwie wypróbował w naszej dzielności i w naszym poświęceniu, i według naszych ofiar. [...] Nasza ofiarność i nasze poświęcenie nie pozostaną dla niego zakryte. [...] Jego sprawiedliwość będzie nas tak długo wystawiać na próbę, aż będzie mógł On wydać wyrok. Naszym obowiązkiem jest troszczyć się o to, byśmy w Jego oczach nie okazali się zbyt mali, lecz byśmy doświadczyli tego łaskawego wyroku, który nazywa się „zwycięstwo” i tym samym oznacza życie⁵³.

Bóg otrzymuje tutaj funkcję sędziego na miarę przekonań społecznego darwinizmu, „daruje [On] życie jako nagrodę dla tego, który walczy i broni się najdzielniej”⁵⁴, podobnie jak „przez wszystkie czasy dawał [On] zwycięstwo temu, który był Go najbardziej godny”⁵⁵. Z tego obrazu Boga Hitler wyciąga konsekwencje dla postawy, którą podczas toczącej się wojny naród niemiecki winien jest swemu „Panu Bogu”: „Wszchemogący, który w dotychczasowej życiowej walce prowadził nasz naród oraz go według zasług oceniał, nagradzał i oskarżał, powinien tym razem napotkać pokolenie ludzi, którzy są godni Jego błogosławieństwa”⁵⁶. Te słowa kieruje Hitler jeszcze w Nowy Rok 1945 do żołnierzy znajdującego się w stanie coraz większego rozkładu Wehrmachtu. Zaś w mowie, którą tego samego dnia skierował do narodu niemieckiego, Hitler złożył w imieniu walczącej niemieckiej wspólnoty „uroczyste śluby wobec Wszchemogącego, iż także w nowym roku pozostaniemy Jemu wierni oraz będziemy niewzruszenie wypełniać nasz obowiązek, w trwałej jak skała wierze, iż nadchodzi godzina, w której zwycięstwo ostatecznie przypadnie tym, którzy są jego najgodniejsi: wielkoniemieckiej Rzeszy!”⁵⁷

W teologicznie podbudowanych kategoriach próby i nagrody Hitler miał do dyspozycji dwa sposoby interpretacji przebiegu wojny, za pomocą których mógł w tę lub w inną stronę tłumaczyć każdą jej fazę, co już „z góry wykluczało wszelką samokrytyczną ocenę [jego] koncepcji i utopijnego celu”⁵⁸.

Apokaliptyczna walka przeciw diablowi

Ugruntowany w pseudoreligijnie zakamuflowanym dualizmie ras motyw walki pomiędzy podobnym Bogu aryjczykiem a uosabiającym diabła Żydem, który Hitler rozwinął w *Mein Kampf*, odnajdujemy w identycznym brzmieniu w jego mowach z lat 1944 i 1945. Hitler chciał przekonać naród niemiecki, że tocząca się wojna jest – ni mniej, ni więcej – kierowanym przez Opatrzność⁵⁹ „bezlitosnym bojem o być albo nie być, to znaczy o życie lub śmierć”⁶⁰, o „przy-

⁵³ A. HITLER, *Reden*, 2074 (1 stycznia 1944 r.).

⁵⁴ Tamże, 2076 (1 stycznia 1944 r.).

⁵⁵ Tamże, 2076 (1 stycznia 1944 r.).

⁵⁶ Tamże, 2188 (1 stycznia 1945 r.).

⁵⁷ Tamże, 2185 (1 stycznia 1945 r.).

⁵⁸ RISSMANN, dz. cyt., s. 177.

⁵⁹ A. HITLER, *Reden*, 2186 (1 stycznia 1945 r.).

⁶⁰ Tamże, 2185 (1 stycznia 1945 r.).

szłość naszej rasy”⁶¹, w którym stawką jest „wyniszczenie naszego narodu”⁶², „najstraszniejszy [...] los wszystkich czasów”⁶³. Godzina przedstawianej w *Mein Kampf* apokaliptycznej konfrontacji, której stawką dla narodu niemieckiego jest egzystencja własna i rasy aryjskiej w ogóle, według Hitlera nadeszła nieodwołalnie. W „ogniu próby”⁶⁴ niemiecki naród ma się w oczach swego Stwórcy okazać godnym dalszej egzystencji. Winną tej złowrogiej sytuacji siłą, „której my to wszystko zawdzięczamy”, jest „żydowsko-narodowy wróg całego świata”, który próbuje „zniszczyć Europę i wyniszczyć jej ludy”⁶⁵.

Teoria Hitlera, według której międzynarodowe żydostwo za pomocą bolszewickiego światopoglądu ma dążyć do wyniszczenia ludów Europy, znajduje nową pożywkę w chwili wybuchu wojny przeciwko Związkowi Sowieckiemu, przede wszystkim zaś od momentu przelomowej bitwy pod Stalingradem. Na początku 1944 roku Hitler interpretuje toczącą się wojnę jako „decydujący bój dwóch całkowicie przeciwnych światopoglądów”⁶⁶, w którym „pytanie o uratowanie europejskich państw i poprzez to uratowanie Europy” przedstawiało się jako pytanie, „które może zostać rozstrzygnięte tylko i wyłącznie przez narodowo-socjalistyczny naród niemiecki i jego Wehrmacht oraz sprzymierzone z nim państwa. Ale gdyby Rzesza została złamana”, jak prorokował Hitler 30 stycznia 1944 roku w przemówieniu radiowym, „żadne inne państwo w Europie nie byłoby w stanie skutecznie odeprzeć tego nowego najazdu Hunów”⁶⁷.

W końcowym etapie wojny, który Hitler charakteryzował jako „czas najtwardszej walki o swój los, jaka kiedykolwiek była toczona przez jeden naród”⁶⁸, usilnie przekonywał on Niemców, że ich gotowość do ofiar zadecyduje o „przetrwaniu ich oraz całego kontynentu europejskiego”⁶⁹. Do tego zadania naród niemiecki przeznaczony jest przez samego Boga. W przemówieniu radiowym z 30 stycznia 1945 roku Hitler podkreślał, że Bóg chce toczącej się wojny. Streszczając niejako swój światopoglądowo-religijny program z *Mein Kampf*, Hitler wyjaśniał: „Wszzechmogący stworzył nasz naród. Broniąc [...] egzystencji [narodu], bronimy [...] dzieła [Boga]”⁷⁰. Ten cytat zawiera w sobie przekonanie, że tocząca się wojna jest walką w po stronie Boga przeciw dia-

⁶¹ A. HITLER, *Reden*, 2204 (24 lutego 1945 r.).

⁶² Tamże, 2185 (1 stycznia 1945 r.). Por. też tamże, 1828n (30 stycznia 1942 r.): „Zdajemy sobie z tego sprawę, że wojna może się skończyć tylko wtedy, kiedy albo ludy aryjskie zostaną wytrzebione, albo żydostwo zniknie z Europy”.

⁶³ Tamże, 2196 (30 stycznia 1945 r.).

⁶⁴ Tamże, 2184 (1 stycznia 1945 r.).

⁶⁵ Tamże, 2184 (1 stycznia 1945 r.).

⁶⁶ Tamże, 2078 (1 stycznia 1944 r.).

⁶⁷ Tamże, 2082n (30 stycznia 1944 r.).

⁶⁸ Tamże, 2183 (1 stycznia 1945 r.). Por. też: tamże, 2179.

⁶⁹ Tamże, 2084 (30 stycznia 1944 r.).

⁷⁰ Tamże, 2196 (30 stycznia 1945 r.). Por. też: tamże, 2204 (24 lutego 1945 r.), gdzie Hitler „mówi [o] obowiązku obrony życia darowanego nam przez Stwórcę światów”.

błu⁷¹, że jest „świętą”⁷² wojną. „Łaskawemu przewodnictwu Boga”⁷³ należy zawdzięczać, że narodowo-socjalistyczne Niemcy stanowią dla Europy zapórę przeciw „powodzi z wnętrza Azji”⁷⁴.

„Führer” i posłaniec Boga

Wychodząc z tych założeń, Hitler w swych mowach wojennych z lat 1944 i 1945 sięga do kolejnego, także obecnego w *Mein Kampf*, religijnego wzorca interpretacji w postaci motywu proroka i posłańca Boga. Ów motyw służy mu jako religijna legitymacja jego faktycznej roli w Trzeciej Rzeszy oraz jego osobistemu rozumieniu samego siebie jako *Führera* niemieckiego narodu. O ile jeszcze w *Mein Kampf* Hitler pojmował samego siebie jako osobę powołaną jedynie do tego, by stworzyć niemieckiemu narodowi jednolitą światopoglądową podstawę egzystencji i nauczyć go politycznego wyznania wiary, o tyle pod koniec wojny widzi siebie jako mianowanego przez Bożą Opatrzność *Führera*, który stoi na czele niemieckiego narodu w walce przeciw ucieleśnionemu złu. Ta zlecona mu misja wymagała od niego w minionych trzech dziesięcioleciach powzięcia decyzji, „jakie do tej pory żadnemu jeszcze śmiertelnikowi nie były pozostawione”⁷⁵, o czym zapewniał jeszcze w swym „politycznym testamencie” z 29 kwietnia 1945 roku.

Jak podkreślał w czasie wojennych zmagani, sytuował się on jako *Führer* „całkowicie wewnątrz wspólnoty narodu”⁷⁶. Poprzez to rozwijał obraz solidarnej wspólnoty, której religijne implikacje w świetle dotychczasowych wniosków widoczne są jak na dłoni: Posłaniec Boga nie oszczędza samego siebie, byle tylko wypełnić powierzoną mu misję. Religijny wymiar swego zadania Hitler szczególnie podkreślił po nieudanym zamachu na swoje życie 20 lipca 1944 roku. W mowie radiowej, którą skierował do narodu niemieckiego jeszcze tego samego dnia, interpretuje on niepowodzenie zamachu jako „potwierdzenie misji Opatrzności”⁷⁷, które zobowiązuje go do poświęcenia życia tylko i wyłącznie dla narodu niemieckiego i jego historycznej walki:

Jakież to los spotkałby Niemcy, gdyby zamach [...] się powiódł, to mogą sobie wyobrazić chyba nieliczni – mówił Hitler – Ja sam dziękuję Opatrzności i memu

⁷¹ Naprzeciw walczącego narodu niemieckiego stoi „diabelski sojusz między demokratycznym kapitalizmem i żydowskim bolszewizmem”, stwierdza Hitler 24 lutego 1945 r. (A. HITLER, *Reden*, 2205).

⁷² Tamże, 2204 (24 lutego 1945 r.).

⁷³ Tamże, 2084 (30 stycznia 1944 r.).

⁷⁴ Tamże, 2195 (30 stycznia 1945 r.).

⁷⁵ Tamże, 2236 (29 kwietnia 1945 r.).

⁷⁶ Tamże, 2206 (24 lutego 1945 r.).

⁷⁷ Tamże, 2128 (20 lipca 1944 r.). W swym przemówieniu radiowym z 30 stycznia 1945 roku Hitler wrócił jeszcze raz do wydarzeń z 20 lipca 1944 roku i stwierdził: „[To], że Wszchemogący ochronił mnie w ów dzień, widzę jako potwierdzenie udzielonego mi zadania” (tamże, 2197 [30 stycznia 1945 r.]). Ten cytat w zestawieniu z przytoczonym powyżej sformulowaniem jeszcze raz pokazuje, że Hitler miał na myśli jeden i ten sam fenomen, kiedy mówił o Bogu, o Wszchemogącym, o „Panu Bogu” czy o Opatrzności.

Stworzycielowi nie dlatego, że mnie uratował – moje życie jest tylko troską i pracą dla mego narodu – ale kiedy dziękuję, to jedynie dlatego, że On dał mi możliwość, bym nadal mógł dźwigać tę troskę i postępować w mej pracy, na ile tylko w moim sumieniu i wobec mego sumienia potrafię to właściwie wytłumaczyć⁷⁸.

Hitler był przekonany, że powodzenie zamachu na jego życie „pograżyło-by niemiecki naród w przerażeniu”⁷⁹. Do roli *Führera*, do której czuł się wobec niemieckiego narodu powołany, należy także jego rozumienie samego siebie jako rzecznika i reprezentanta narodu przed Bogiem, jak to już w niniejszym szkicu wielokrotnie było podkreślane.

Wiara, łaska i błogosławieństwo

Wyobrażenia na temat wiary, łaski i błogosławieństwa każdego religijnego systemu wewnątrznie zależą od obrazu Boga. Dotyczy to również światopoglądu Hitlera. Jego Bóg, jak już mogliśmy zauważyć, czuwa ze swoją Opatrnością nad walką o byt, którą toczą między sobą ludy i rasy świata, oraz udziela zwycięstwa tym, którzy okażą się tego najbardziej godni. Zgodnie z tym Hitler rozumiał wiarę przede wszystkim jako zaufanie, które w „życiowej walce”⁸⁰ wystawiony na próbę naród i jednostka pokładają w swej sile. Sam Hitler wyraźnie kreował siebie na „przenikniętego przez wiarę w nasz [niemiecki] naród” wodza⁸¹.

Pojęcie wiary u Hitlera zostało dodatkowo rozbudowane przez jego rozumienie łaski i błogosławieństwa. Wiara wyraża się zasadniczo w zaufaniu, iż gotowemu do ofiar narodowi „wszechmogący Bóg nie odmówi ostatecznie swego błogosławieństwa”⁸². Błogosławieństwo i łaska konkretyzują się jako zwycięstwo w ziemskiej walce i poprzez to jako dalsze trwanie narodu. W ówczesnej sytuacji wojennej to zwycięstwo było dla Hitlera związane z uratowaniem – mówiąc religijnie: ze *zbawieniem* – całej Europy od „żydowsko-bolszewickiego światowego spisku”, od szatańskiej mocy zła.

Chociaż Hitler w pojedynczych przypadkach wspominał także o prośbie o błogosławieństwo – gdy patetycznie zaklinał wspólnotę do walki: „Poprzez to, że budujemy jedną [...] zaprzysiężoną wspólnotę, możemy słusznie wystąpić przed Wszechmogącym i prosić Go o Jego łaskę i Jego błogosławieństwo”⁸³ – to jednak nie mogło mu chodzić o rozumienie błogosławieństwa i łaski jako niezасłużonych darów Boga. W jego religijnych wyobrażeniach łaska i błogosławieństwo oznaczają sprawiedliwą zapłatę za dokonany wysiłek w walce o byt. „Naszą jedyną modlitwą do Pana Boga – wołał Hitler – nie powinna

⁷⁸ A. HITLER, *Reden*, 2128 (20 lipca 1944 r.). „Opatrzność nie pozwoliła powieść się zbrodni”, podkreślał Hitler także w swym rozkazie dziennym, który w nocy z 20 na 21 lipca skierował do niemieckich oddziałów (tamże, 2129).

⁷⁹ Tamże, 2129 (20 lipca 1944 r.).

⁸⁰ Tamże, 2184 (1 stycznia 1945 r.).

⁸¹ Tamże, 2206 (24 lutego 1945 r.).

⁸² Tamże, 2212 (11 marca 1945 r.).

⁸³ Tamże, 2198 (30 stycznia 1945 r.).

być [prośba], by podarował nam On zwycięstwo, ale aby nas sprawiedliwie ocenił”⁸⁴. Bóg osądza zachowania ludów i ras według rozumienia prawa natury w duchu społecznego darwinizmu, według którego nagrodzony, to znaczy błogosławiony będzie ten, który się wykazał w walce o byt, natomiast ten, kto „upadł”, to znaczy, kto w walce okazał słabość, ten „przemienie”, jak dobitnie stwierdza Hitler w mowie na 25 rocznicę założenia NSDAP 24 lutego 1945 roku⁸⁵. „W historii upada tylko to, co objawia się jako zbyt słabe, a Bóg światów pomaga tylko temu, kto jest zdecydowany pomóc sam sobie”⁸⁶. Hitler jest nieugięty przekonany, że „Opatrzność nie zna miłosierdzia względem słabych, lecz [uznaje tylko] prawo życia dla zdrowych i silnych!”⁸⁷

Adaptowane przez Hitlera z judeochrześcijańskiej tradycji pojęcia łaski, błogosławieństwa i miłosierdzia nabierają zatem w jego mowach i proklamacjach z dwóch ostatnich lat wojny treści dyktowanej przez zasady społecznego darwinizmu. *Łaska* oznacza życie, i to życie narodu; *błogosławieństwo* oznacza owego narodu „bycie na tym świecie”⁸⁸, jego zwycięstwo w walce narodów i ras. Te znaczenia nie pozostawiają żadnej przestrzeni dla transcendencji i ludzkiej indywidualności. Religijne pojęcia łaski i błogosławieństwa są w radykalny sposób interpretowane immanentnie w kontekście rasizmu propagowanego tu przez społeczny darwinizm.

2. Religijne wzorce interpretacji rzeczywistości w listach pasterskich niemieckich biskupów czasu II wojny światowej

2.1. Prezentacja wypowiedzi biskupów

Adolf Kardynał Bertram

Arcybiskup wrocławski i przewodniczący ówczesnej Konferencji Episkopatu Niemiec, Adolf Kardynał Bertram, kierował w latach 1933–1945 liczne listy pasterskie do swych diecezjan, w których stale pojawiała się religijna interpretacja wydarzeń toczącej się wojny.

Wojnę określał Bertram nie tylko w dzień jej wybuchu jako „straszną plagę” (w domyśle: boską)⁸⁹, takie rozumienie obecne było w jego wypowiedziach aż do

⁸⁴ A. HITLER, *Reden*, 2074 (1 stycznia 1944 r.).

⁸⁵ Tamże, 2204n (24 lutego 1945 r.).

⁸⁶ Tamże, 2212 (11 marca 1945 r.).

⁸⁷ Tamże, 2204 (24 lutego 1945 r.).

⁸⁸ Tamże, 2196 (30 stycznia 1945 r.).

⁸⁹ A. BERTRAM, *Hirtenbriefe und Hirtenworte*, bearbeitet von W. Marschall (Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands 30), Köln–Weimar–Wien, 2000, s. 730 (nr 199; 1 września 1939 r.).

końca wojny⁹⁰ i budowało podstawy dla przedstawionej poniżej religijnej interpretacji rzeczywistości. W perspektywie politycznej Bertram upatrywał w wojnie decydującą walkę, w której „ludy Europy [walczą] o swe miejsce w świecie”⁹¹. Od rozpoczęcia wojny przeciw Związkowi Sowieckiemu Bertram zyskał wyraźny obraz wroga: był nim ateistyczny światopogląd *bolszewizmu*. Z tego powodu walka przeciw owemu „najgorszemu wrogowi, wrogowi wiecznego zbawienia”⁹², nabrała w oczach wrocławskiego kardynała religijnego wymiaru walki przeciw ucieleśnionej bezbożności. W tym kontekście podkreśla on, że szczególnie chrześcijanin w obronie swej religii musi być gotowy do każdej ofiary⁹³.

Pojęcie *ofiary* jest, jak powszechnie wiadomo, centralnym pojęciem chrześcijańskiej nauki o zbawieniu, według której Jezus Chrystus przez swą mającą charakter ofiary zastępczej śmierć na krzyżu zgładził grzechy ludzkości, a w sakramencie Eucharystii tę ofiarę ciągle na nowo uobecnia. Ta tradycyjna teologia ofiary i połączona z nią idea naśladowania Chrystusa stoją w tle wojennych kazań i listów pasterskich kardynała Bertrama. Jak wyjaśniał kilka dni po rozpoczęciu wojny, żołnierze Wehrmachtu są „tymi, którzy dla nas składają swe życie na wojnie jako ofiarę Bogu”⁹⁴. Dlatego też, jak podkreśla w styczniu 1942 roku, trzeba z pełnym „podziwem” dla „bezprzykładnych czynów zbrojnych naszych żołnierzy” pochylić się w „bojaźni [...] przed tymi, którzy przez swoje rany umożliwili [osiągnięte] sukcesy, a w szlachetnym bólu i z wewnętrzną modlitewną prośbą upamiętniamy poległych bohaterów, którzy naszemu państwu oddali swą krew i życie”⁹⁵.

W oczy rzuca się pojmowanie żołnierskiej śmierci jako zastępczej ofiary z własnej krwi i życia „dla naszego państwa” lub też – jak pisze Bertram 29 czerwca 1942 roku – „na okup [...] dla zbawienia ludu i ojczyzny”⁹⁶. Żołnierska śmierć otrzymuje tu niemożliwy do przeoczenia wymiar chrystologiczny: jak Chrystus umarł na krzyżu za wszystkich ludzi i w ten sposób dokonał zbawienia świata, tak i żołnierz przez swą zastępczą ofiarę z życia „przy okazji obrony Niemiec przeciw bezbożnemu bolszewizmowi”⁹⁷ przyczynia się do „zbawienia

⁹⁰ Tak na przykład A. BERTRAM, dz. cyt., s. 811 (nr 220; 16 listopada 1941 r.); tamże, s. 847 (nr 229; 22 września 1942 r.); tamże, s. 875 (nr 237; 1 sierpnia 1943 r.).

⁹¹ A. BERTRAM, dz. cyt., s. 784 (nr 212; 10 listopada 1940 r.). Na temat postrzegania wojny jako ostatecznego, apokaliptycznego rozstrzygnięcia por. też tamże, s. 798 (nr 216; 25 sierpnia 1941 r.).

⁹² Tamże, s. 912 (nr 245; 5 maja 1944 r.). Por. też tamże, s. 829 (nr 223; 12 marca 1942 r.); tamże, s. 846 (nr 229; 22 września 1942 r.); tamże, s. 849 (nr 230; 1 listopada 1942 r.).

⁹³ Ta myśl stoi w tle słów A. BERTRAMA, dz. cyt., s. 923 (nr 249; 1 grudnia 1944 r.): „Katolicycy żołnierze, którzy w tych pięciu latach wojny wstąpili do służby wojskowej, wiedzieli i czuli: chodzi o jedną [*sic!*] walkę o wolność Niemiec i o ochronę chrześcijaństwa w ojczyźnie”.

⁹⁴ Tamże, s. 736 (nr 201; 14 września 1939 r.).

⁹⁵ Tamże, s. 817 (nr 222; 21 stycznia 1942 r.).

⁹⁶ Tamże, s. 841 (nr 227; 29 czerwca 1942 r.).

⁹⁷ Tamże, s. 859 (nr 233; 11 lutego 1942 r.).

narodu”. Ów chrystologiczny wymiar Bertram dosłownie podkreśla w oświadczeniu w październiku 1944 roku, kiedy to żołnierską śmierć umieszcza w bezpośrednim związku z naśladowaniem Chrystusa. Żołnierze, jak zapewnia, ze swą „odwagą wobec ofiary”⁹⁸ wstępują „w ślady tego, który w słowach «Weź swój krzyż i pójdz za Mną» wymaga bohaterskiej odwagi”⁹⁹. „W znaku krzyża żyć, walczyć i umrzeć, to jest naprawdę chrześcijańskie, naprawdę katolickie”¹⁰⁰. Ponad rok wcześniej Bertram z tryumfalnym patosem stwierdza: „Gdziekolwiek w Rosji, Francji, Afryce czy w innych krajach prosty drewniany krzyż oznacza godny bohatera grób naszego poległego za chrześcijańskie Niemcy żołnierza, tam znajduje się symbol tej postawy, o której Zbawiciel rzekł: «Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś oddaje swe życia za swych braci»”¹⁰¹.

Obok chrystologicznych podstaw pojęcie ofiary u Bertrama było kształtowane przez ludowy patriotyzm i przez ideał bohaterskiego żołnierza. Dopiero w chrześcijaństwie, jak stwierdza Kardynał, „ofiary wojny za ojczyznę [zyskują] wyższą wartość”¹⁰², gdyż, jak podkreślił Kardynał już przy okazji wybuchu wojny, „każda ofiara w służbie obowiązku” jest „zapisana [...] w księdze wiecznego życia”¹⁰³. Ofiara żołnierzy jest „tym większa [...], z im większą radością wiary dostrzegają oni w powołaniu do służby wojskowej zrzucenie Boga”¹⁰⁴.

Wraz z pojęciami *wyroków* i *Opatrzności Boga* dany jest kolejny religijny wzorzec interpretacji rzeczywistości, który spotykamy w listach pasterskich Bertrama z lat 1939–1945 niemal na każdej ich stronie. Chrześcijanin, o tym wydaje się być Bertram przekonany, „także w najmroczniejszym czasie widzi [czuwając] nad wszystkim ukryte rządy Bożej Opatrzności. Zaiste zakryte są przed naszymi oczami rządy wszechwiedzącego Boga, który w niezgłębiany sposób określa ostateczne cele człowieka”¹⁰⁵. To „Bożej Opatrzności” jest zastrzeżone, „na jakich drogach się powinny wypełnić zamiary boskiego planu w stawianiu się ludów i w życiu jednostek”¹⁰⁶. Także te ofiary, których wojna wymagała zarówno na liniach frontu, jak i w walce z nalotami alianckimi na terenie Rzeszy, „Boża Opatrzność [ujęła] w swój odwieczny plan”¹⁰⁷, co Bertram podkreślił kilka dni

⁹⁸ A. BERTRAM, dz. cyt., s. 847 (nr 229; 22 września 1942 r.).

⁹⁹ Tamże, s. 911 (nr 247; Anfang Oktober 1944 r.).

¹⁰⁰ Tamże, s. 911 (nr 247; Anfang Oktober 1944 r.).

¹⁰¹ Tamże, s. 860 (nr 233; 11 lutego 1943 r.). Por. też: tamże, s. 865 (nr 234; 1 marca 1943 r.).

¹⁰² Tamże, s. 860 (nr 233; 11 lutego 1943 r.).

¹⁰³ Tamże, s. 729 (nr 199; 1 września 1939 r.). „W chwalebnym różańcu spoglądamy jednak w górę ku niebieskiej zapłacie, jaką Boża Opatrzność będzie nagradzać wszystkie poniesione w szlachetnym usposobieniu ofiary wojny” (tamże, s. 736 [nr 201; 14 września 1939 r.]).

¹⁰⁴ Tamże, s. 859 (nr 233; 11 lutego 1944 r.).

¹⁰⁵ Tamże, s. 759 (nr 207; 10 stycznia 1940 r.). Na temat „Bożej Opatrzności” por. też: tamże, s. 745 (nr 202; 15 października 1939 r.); tamże, s. 765 (nr 207; 10 stycznia 1940 r.); tamże, s. 790 (nr 213; 18 stycznia 1941 r.).

¹⁰⁶ Tamże, s. 772 (nr 208; 21 kwietnia 1940 r.).

¹⁰⁷ Tamże, s. 860 (nr 233; 11 lutego 1943 r.).

po kapitulacji niemieckiej VI armii pod Stalingradem. Za takimi wypowiedziami stoi nie fatalizm, ale historyczno-teologicznie ugruntowane zaufanie, że Bóg w swej dobroci i wszechwiedzy „z miłością czuwa nad losem ludów”¹⁰⁸.

W kontekście pojęcia Bożej Opatrzności znajdziemy tak u Hitlera, jak i u Bertrama pojęcie *próby*. Dni wojennych doświadczeń są dla Bertrama zapisanymi „w planie Boga [...] decydującymi dniami próby”¹⁰⁹, i to „najcięższymi [...] próbami ludu i każdej jednostki”¹¹⁰. Od lata 1943 roku pojawia się u niego także wyobrażenie, że wojna jest „karzącym sądem Boga nad wszystkimi ludami”¹¹¹. Dlatego w coraz cięższej walce z alianckimi nalotami bombowymi polecał on wiernym: „Liczne ofiary i niedostatki, które wojna na nas już nałożyła i jeszcze będzie nakładać, chcemy dzielnie [i] z wytrwałością znosić i ofiarować Bogu jako dzieło pokutne za popełnione błędy i grzechy”¹¹². Kiedy nieodwołalnie zbliżała się militarna klęska Rzeszy, a kraj przedstawiał obraz spustoszenia, w marcu 1945 roku Bertram stawia pytanie: „Jak Bóg mógł dopuścić do straszliwego cierpienia tej wojny ludów, które dzisiaj ciąży na narodach?”, po czym sam odpowiada na ten dręczący problem, wskazując na Bożą Opatrzność: „Zamiarów Boga nie przenikniemy. U Boga cierpienia tej wojny są drogą do nowego czasu. «Moje drogi nie są waszymi drogami», tak mówi Pan. Ale my, ukochani diecezjanie, musimy pełni zaufania spoglądać na Bożą Opatrzność, która prowadzi nas tak ciernistymi drogami”¹¹³.

Pełna zaufania *modlitwa* o Bożą *laskę* i o *błogosławieństwo* zajmują w wypowiedziach Bertrama z czasów wojny całkiem centralne miejsce. W swych listach pasterskich kardynał wielokrotnie prosi Boga o „błogosławiony pokój dla narodu i ojczyzny”¹¹⁴ oraz „szczęśliwy dla dobra naszej ojczyzny wynik wojny i pokojowe ukształtowanie relacji wszystkich narodów ziemi”¹¹⁵. Jak pogodzić zwycięstwo Rzeszy z pokojowym ukształtowaniem relacji międzynarodowych, o tym Bertram nie wspomina, można założyć, że jego poglądy na ten temat były mało ukształtowane. Obok modlitw o pokój Bertram formułował także ciągle na nowo modlitwy w intencji walczących na froncie żołnierzy. W jednej z homilii mówił, iż chrześcijaństwo musi rozumieć siebie jako złączoną z armią dzielnych żołnierzy armię modlących się, „obydwie złączone w wołaniu «nasza pomoc w imieniu Pana!»”¹¹⁶

¹⁰⁸ A. BERTRAM, dz. cyt., s. 782 (nr 212; 10 listopada 1940 r.).

¹⁰⁹ Tamże, s. 770 (nr 208; 21 kwietnia 1940 r.).

¹¹⁰ Tamże, s. 811 (nr 220; 16 listopada 1941 r.).

¹¹¹ Tamże, s. 876 (nr 237; 1 sierpnia 1943 r.). Bertram w tym samym tekście mówi dalej: „Lecz jednostki cierpią jednak nie z powodu osobistej winy, ale jako członki swego narodu”.

¹¹² Tamże, s. 904 (nr 245; 5 maja 1944 r.).

¹¹³ Tamże, s. 930 (nr 251; 25 marca 1945 r.).

¹¹⁴ Tamże, s. 736 (nr 201; 14 września 1939 r.). Por. też: tamże, s. 755 (nr 204; 26 listopada 1939 r.); tamże, s. 774 (nr 209; 5 czerwca 1940 r.).

¹¹⁵ Tamże, s. 808 (nr 218; 21 września 1941 r.). 10 stycznia 1940 roku Bertram modlił się, „by wojna skończyła się błogosławionym dla Niemiec i Europy pokojem” (tamże, s. 758 [nr 207; 10 stycznia 1940 r.]).

¹¹⁶ Tamże, s. 769 (nr 208; 21 kwietnia 1940 r.).

Bertram domagał się modlitw, „które w ręku anioła zjednoczą wojsko i ojczyznę”¹¹⁷, albowiem tam, „gdzie modlitwa w ocieplający sposób łączy życie z Bogiem, tam nie ma miejsca w sercu na szemranie i wątpienie”¹¹⁸. Poprzez takie sformułowania Bertram wniósł istotny wkład w religijną gloryfikację wojny. W nawiązaniu do tzw. *Kirchenkampf*, czyli toczonej przez narodowych socjalistów walki z Kościołem wewnątrz Trzeciej Rzeszy, napomina pochodzących z jego diecezji żołnierzy Wehrmachtu: „[W]asza ofiara w tej wojnie powinna być równocześnie modlitwą za naszą Ojczyznę, aby Bóg zachował nasz lud od otwartych i ukrytych ataków na Chrystusa i Jego Kościół”¹¹⁹. Choć niemiecki Episkopat w niezliczonych oświadczeniach ciągle skarżył się na narodowych socjalistów za ich walkę przeciw Kościołowi, Bertram w nawiązaniu do Listu do Rzymian (rozdział 13) upatrywał wypełnienie boskiej woli w tym, „że modlimy się za władzę państwową”¹²⁰, „za mężczyzn, którzy powołani są do kierowania losem Niemiec”¹²¹.

Clemens August Graf von Galen

Ówczesny biskup diecezji Münster, Clemens August Graf von Galen, był jednym z najostrzejszych krytyków narodowosocjalistycznej walki w Kościele i m.in. z tego powodu jest „chyba najsłynniejszym niemieckim biskupem XX wieku”¹²². Gdziekolwiek zauważał ograniczanie lub w ogóle znoszenie praw Kościoła przez totalitarną politykę wewnętrzną narodowych socjalistów, tam odważnie podnosił słowo protestu. Jego energiczny protest przeciw polityce eutanazji, w którym nieustannie powoływał się na głoszone przez Kościół katolicki prawo naturalne¹²³, przyniosło mu przydomek „Lwa z Münster”. Jednak w całej jego opozycyjnej działalności przeciw narodowym socjalistom jako „wrogom we wnętrzu kraju”¹²⁴, na próżno szukać gruntownej krytyki wojny. Także w jego kazaniach i listach pasterskich z czasów wojny znajdują się religijne wzorce interpretacji rzeczywistości, za pomocą których próbował tłumaczyć swoim die-

¹¹⁷ A. BERTRAM, dz. cyt., s. 848 (nr 230; 1 listopada 1942 r.).

¹¹⁸ Tamże, s. 790 (nr 213; 18 stycznia 1941 r.).

¹¹⁹ Tamże, s. 809 (nr 219; 29 września 1941 r.). Por. tę samą myśl u A. BERTRAMA, s. 773 (nr 208; 21 kwietnia 1940 r.): „Zatem chcemy, kochani diecezjanie, ślać nasze modlitwy ku niebu za naszych dzielnych żołnierzy, aby Bóg ich chronił, aby zachował ich ramię mocnym [...], aby prowadził ich do szczęśliwego końca, a wszystek trud i ofiary – od niektórych także ofiarę życia – przyjął jako modlitwę za naród i ojczyznę, i za przyszłość Królestwa Chrystusa w narodzie niemieckim”.

¹²⁰ Tamże, s. 772 (nr 208; 21 kwietnia 1940 r.).

¹²¹ Tamże.

¹²² K. REPGEN, dz. cyt., s. 431.

¹²³ Na przykład C.A. GALEN, *Akten, Briefe und Predigten 1933–1946*, cz. II: 1939–1946, bearbeitet von P. Löffler (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte A 42), Paderborn–München–Wien–Zürich ²1996, 963n (nr 373; 13 grudnia 1942 r.), gdzie dosłownie domaga się on „uznania odwiecznego, danego przez Boga wraz z ludzką naturą prawa” za „jedyną pewną podstawę” właściwego stosunku chrześcijanina do władzy i pokojowego współżycia każdej wspólnoty.

¹²⁴ Tamże, s. 855 (nr 336; 20 lipca 1941 r.).

cezjanom wydarzenia wojny, a które nie wykazują żadnych jakościowych różnic wobec interpretacji, które spotkaliśmy w wypowiedziach kard. Bertrama.

Galen sięga zatem do chrześcijańskiego pojęcia *ofiary* i za jego pomocą religijnie wywyższa żołnierską śmierć. Jak wyjaśniał w maju 1940 roku, żołnierze składają „ofiarę za naród i ojczyznę, z niewzruszoną świadomością, że Ojciec w niebie, który dał nam życie, po ziemskim byciu udzieli wiernym wojownikom korony życia wiecznego”¹²⁵. Takie słowa były odpowiednie, aby wzmocnić wojenne morale katolików, co mogło być także zamiarem biskupa. Ciągłe podejmowana przez von Galena była, podobnie jak u Bertrama, chrystologicznie wywyższana myśl ofiary zastępczej. Wdzięczny za dokonania Wehrmachtu i gloryfikujący żołnierską śmierć woła on do swych diecezjan w Boże Narodzenie 1940 roku: „Boże Narodzenie w drugim roku wojny! W niektórych rodzinach cichy smutek dotyka tej bożonarodzeniowej radości: brakuje tego, który wcześniej klękał z wami przed szopką! On ofiarował za nas swoje życie!”¹²⁶

Walka i ofiarowanie swego życia dla narodu i ojczyzny były dla von Galea chrześcijańskim obowiązkiem, którego nie kwestionował także na gruncie swej fundamentalnej opozycji wobec prowadzonej przez narodowych socjalistów walki z Kościołem.

[My] chrześcijanie – jak wyjaśniał – nie robimy rewolucji! Będziemy dalej wiernie czynić naszą powinność, w posłuszeństwie wobec Boga, z miłości do naszego niemieckiego narodu i ojczyzny. Nasi żołnierze będą walczyć i umierać za Niemcy: ale nie za tych ludzi, którzy przez swe okrutne postęпки wobec naszych zakonników [...] ranią nasze serca [...]. Nadal walczymy dzielnie przeciw zewnętrznemu wrogowi. Przeciw wrogowi wewnątrz, który nas dręczy i w nas uderza, nie możemy walczyć bronią. Pozostaje nam tylko jeden środek walki: mocne, uporczywe, twarde trwanie!¹²⁷

Ofiarowanie siebie ojczyźnie tłumaczył von Galen czysto religijnie, nie pytając przy tym wcale o moralną legitymację wojny i o władzę tych, którzy ją toczyli. Miłość do Ojczyzny, stwierdza biskup z Münster, jest przykazaniem Bożym. Powołując się na Tomasza z Akwinu wyjaśnia, że „żołnierska śmierć w wiernym wypełnianiu obowiązku” stoi „w [swej] wartości i godności całkiem blisko męczeńskiej śmierci za wiarę”¹²⁸. Dlatego też „chrześcijańskim żołnierzom, którzy w posłuszeństwie Bogu, z miłości do Ojczyzny oddają swe życie, będzie udzielona wieczna chwała i nagroda, całkiem podobnie jak świętym męczennikom”¹²⁹.

Ponieważ świadectwo krwi od zarania chrześcijaństwa rozumiane jest jako naśladowanie ukrzyżowanego Chrystusa, u von Galena pojawia się za-

¹²⁵ C.A. GALEN, dz. cyt., s. 769 (nr 297; 12 maja 1940 r.).

¹²⁶ Tamże, s. 811 (nr 320; 17 grudnia 1940 r.).

¹²⁷ Tamże, s. 859 (nr 336; 20 lipca 1941 r.).

¹²⁸ Tamże, s. 970 (nr 377; 25 lutego 1943 r.).

¹²⁹ Tamże, s. 970 (nr 377; 25 lutego 1943 r.). Por. też: tamże, s. 1042 (nr 407; 1 lutego 1944 r.).

tem to samo chrystologicznie konotowane pojęcie ofiary, które spotkaliśmy u kard. Bertrama. Danina z własnego życia, którą ponoszą żołnierze, była w oczach von Galena i Bertrama tym bardziej wartościowa, im wyraźniejszy stawał się wraz z wojną przeciw Związkowi Sowieckiemu od czerwca 1941 roku dostrzegany w „bolszewizmie” i „bezbożnym komunizmie”¹³⁰, w ich „błuznierczych naukach i zbrodniach”¹³¹ obraz wroga, przeciw któremu katolickie myślenie z całą siłą musiało się bronić¹³². W propozycji wspólnego słowa pasterskiego niemieckiego Episkopatu von Galen określał obronę chrześcijaństwa jako „bytową walkę naszego narodu”¹³³. Katolików wzywał do tego, by w modlitwie prosili: „niech ramię wszechmogącego Boga umacnia naszych żołnierzy do odparcia przemożnego zalania przez bolszewizm”¹³⁴.

W ten sposób dochodzimy do obrazu *Boga*, który leży u podstaw interpretacji wojny, z jaką biskup z Münster zwracał się do diecezjan. Cytowana wypowiedź z listu pasterskiego z 1 lutego 1944 roku pokazuje, że mamy tu do czynienia z tym samym obrazem Boga, który obecny jest w wypowiedziach Bertrama, a który wywodzi się z tradycji judeo-chrześcijańskiej: wszechmogący Bóg jako Pan historii czuwa także nad przebiegiem wojny, człowiek zaś może się do Niego zwrócić w modlitwie i prosić o Jego „pomoc”¹³⁵. W czerwcu 1940 roku, po podboju Francji, von Galen wyznaje z wyraźną wdzięcznością: „Właśnie teraz wszyscy czujemy się przynaglenni, [by] we wspólnych pieśniach wdzięczności otwarcie zanieść nasze hołdy Panu Bogu, który dał naszym żołnierzom siłę i odwagę, by osiągnęli to chwalebne zwycięstwo, które doprowadziło do zakończenia walk we Francji i przez to obudziło nadzieję na rychły pokój”¹³⁶.

Wszechobecne u Bertrama pojęcie *Bożej Opatrzności* nie pojawia się w przemowach von Galena wprawdzie bezpośrednio, jest jednak obecne treściowo, gdy nazywa on Boga „Kierującym bitwami”¹³⁷, gdy dopatruje się w zniszczeniu niemieckich miast przez alianckie lotnictwo „Bożego dopustu”¹³⁸, gdy w tym kontekście mówi o „woli Boga”¹³⁹, o Jego „zrządzeniach i wyrokach”¹⁴⁰. Po kapitulacji wojsk niemieckich pod Stalingradem, na początku Wielkiego Postu w 1943 roku, będąc pod wrażeniem licznych ofiar „spośród wszystkich narodów, które uwikłane są w wojnę”, von Galen tak mówił o losie jednostki: „Bóg

¹³⁰ C.A. GALEN, dz. cyt., s. 907 (nr 348; 19 września 1941 r.).

¹³¹ Tamże.

¹³² Tamże, s. 902 (nr 348; 19 września 1941 r.).

¹³³ Tamże, s. 946 (nr 367; 15 marca 1942 r.).

¹³⁴ Tamże, s. 1033 (nr 407; 1 lutego 1944 r.). Por. też: tamże, Anm. 3.

¹³⁵ Tamże, s. 902 (nr 348; 14 września 1941 r.).

¹³⁶ Tamże, s. 791 (nr 308; 26 czerwca 1940 r.).

¹³⁷ Tamże, s. 907 (nr 348; 14 września 1941 r.).

¹³⁸ Tamże, s. 984, 987 (nr 382; 4 lipca 1943 r.).

¹³⁹ Tamże, s. 1077 (nr 428; 24 października 1944 r.). Por. też: tamże, s. 987 (nr 382; 4 lipca 1944 r.): „Ale nie moja, lecz Twoja wola niech się dzieje!” Podobnie tamże, s. 1076 (nr 428; 29 października 1944 r.).

¹⁴⁰ Tamże, s. 1077 (nr 428; 24 października 1944 r.).

prowadzi ją z tą ojcowską dobrocią i miłością, która nawet ptaki niebieskie karmi i lilie polne przyodziewa”¹⁴¹.

Od roku 1943 coraz częściej pojawia się w kazaniach von Galena zagadnienie teodycei. „Dlaczego, o Boże, dopuszczasz to?”¹⁴², pyta niemiecki biskup, by zaraz stwierdzić bezzasadność takich pytań: „Czy my mamy prawo tak pytać? Niejako wzywać Boga do wytłumaczenia się i wymagać odpowiedzi? On jest Panem!”¹⁴³ Poprzez to, że von Galen nie akceptuje myśli o jakimkolwiek wytłumaczeniu roli Boga w rozgrywającej się tragedii wszechobecnego cierpienia, dostarcza on równocześnie teologicznego wyjaśnienia obecnej wojny, porównywalne do zawołania „Bóg tego chce!”, którym Bernard z Clairvaux argumentował za drugą krucjatą. Ta tendencja jeszcze się zaostrza, gdy religijnie interpretuje on wojnę jako „zadośćuczynienie za nasze grzechy, za grzechy naszego narodu, za grzechy świata”¹⁴⁴, popełniane w tej bezbożnej epoce. Także z tego powodu von Galen sytuuje się w kwestii opracowania pytania teodycei w tym samym miejscu, co kardynał Bertram.

Kardynał Michael von Faulhaber i biskupi bawarscy

Jako arcybiskup diecezji Monachium-Fryzyinga i przewodniczący Bawarskiej Konferencji Episkopatu, Michael von Faulhaber był jednym z liczących się reprezentantów niemieckich biskupów swego czasu i może uchodzić za jednego z głównych autorów wspólnego listu bawarskich biskupów, którym poniżej się zajmujemy. Jak będzie to ukazane, w swych stosunkowo krótkich wypowiedziach monachijski kardynał posługuje się w gruncie rzeczy tym samym repertuarem religijnej interpretacji wojennych wydarzeń co kard. Bertram i bp von Galen.

Chrystologicznie naznaczone pojęcie *ofiary* dochodzi do głosu we wspólnym słowie pasterskim bawarskich biskupów z lipca 1941 roku, gdzie stwierdzone jest, że żołnierze mają „w krzyżu odnajdować siłę [...], by urzeczywistnić zbawcze słowo: «Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich» (J 15,13)”¹⁴⁵. Przewodnia idea na rok 1944, którą von Faulhaber pokrzepia biorących udział w wojnie seminarzystów i duchownych swej die-

¹⁴¹ C.A. GALEN, dz. cyt., s. 970 (nr 377; 25 lutego 1943 r.).

¹⁴² Tamże, s. 984n (nr 382; 4 lipca 1943 r.).

¹⁴³ Tamże, s. 984n (nr 382; 4 lipca 1943 r.). Podobnie tamże, s. 1038n (nr 407; 1 lutego 1944 r.): „Czy mamy prawo odważyć się pytać: Dlaczego? Czy mamy prawo próbować wniknąć w tajemnicze plany boskiej mądrości [...]? [...] Odgłos morderczej wojny [...], który dziś brzmi we wszystkich krajach, z niego mówi do nas Bóg, jak kiedyś przez proroka Izajasza. Bóg mówi: «Ja jestem Panem [...]»”. Podobnie tamże, s. 1033 (nr 407; 1 lutego 1944 r.).

¹⁴⁴ Tamże, s. 987 (nr 382; 4 lipca 1943 r.). Podobnie tamże, s. 986 (nr 382; 4 lipca 1943 r.): „Zapłatą za grzech jest śmierć» (Rz 6,23). [...] To jest jedyne zadowalające, ale też prawdziwe i przez Boga poręczone wyjaśnienie dla całego cierpienia i nieszczęścia, które nas na ziemi trapi”. Por. też: tamże, s. 1043 (nr 407; 1 lutego 1944 r.).

¹⁴⁵ *Akten Kardinal Michael von Faulhabers 1917–1945*, cz. II: 1935–1945, bearbeitet von L. VOLK (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte A 26), Mainz 1978, s. 781 (nr 823; 12 sierpnia 1941 r.).

cezji, zawiera się w wezwaniu: „Gotowi do ofiary i wierni!”¹⁴⁶ Bawarscy biskupi nadają żołnierskiej ofierze życia na wojnie głęboko chrześcijański wymiar, podkreślają oni także konieczność wypełnienia obowiązku wobec Boga i Ojczyzny, przed czym nie może powstrzymać nawet śmierć: polegli żołnierze, stwierdzają biskupi w odniesieniu do Mt 15,21 par., „w chrześcijańskiej wierze i katolickiej miłości oraz w niemieckiej wierności oddali Bogu [...], co do Boga należy, i swej Ojczyźnie to, czego miłość i obowiązek posłuszeństwa wymagają”¹⁴⁷.

Podobnie jak u przedstawionych powyżej dwóch reprezentantów niemieckiego Episkopatu, także u von Faulhabera pojawia się wraz z wybuchem walk przeciw Związkowi Sowieckiemu apokaliptyczne rozumienie wojny¹⁴⁸ jako *walki przeciw bolszewizmowi*, jako prawdziwe „zmaganie się z wrogiem świata”¹⁴⁹. Podobnie i wyobrażenia *Boga* oraz *Jego Opatrzności* posiadają u Faulhabera tę samą co u Bertrama i von Galena treść. „Nie popadajcie”, woła bawarski kardynał w 1942 roku, „jak wielu waszych towarzyszy, w fatalizm, w wiarę w przypadek i los, zachowajcie w sobie wiarę w osobową Opatrzność, która każdego z osobna zna po imieniu i wie także o każdym wróble, który spada z dachu”¹⁵⁰. Tak rozumiane „wyroki Opatrzności”¹⁵¹ mają być z pełnym zaufaniem przyjęte, a spokojne „«Tak» dla wszystkich rządzeń Opatrzności”¹⁵² są najlepszą postawą w aktualnej sytuacji.

Wychodząc od pojęcia Bożej Opatrzności von Faulhaber ukazuje *modlitwę* jako centralne zadanie czasu. W obliczu „podwójnie koniecznego pokoju obywatelskiego”, stwierdza bawarski episkopat w odniesieniu do wojny światowej oraz równocześnie toczącej się narodowo-socjalistycznej walki z Kościołem, jest przerażające, „że teraz, podczas wojny, w [niemieckich] szkołach chce się zabronić modlitwy, podczas gdy ojcowie i bracia uczniów ufają, iż w tym czasie są poleceni opiece Wszechmogącego”¹⁵³. Modlitwa jest także prawdziwie

¹⁴⁶ *Akten Kardinal Michael von Faulhabers*, dz. cyt., s. 1007 (nr 930; 23 listopada 1943 r.).

¹⁴⁷ Tamże, s. 781 (nr 823; 12 sierpnia 1941 r.). Por. podobne w treści stwierdzenie we wspólnym liście pasterskim niemieckiego episkopatu w: tamże, s. 888 (nr 869; 22 marca 1942 r.): „Pozostaniemy naszej ojczyźnie niezłomie wierni, właśnie dlatego, że za wszelką cenę dotrzymujemy wierności naszemu Zbawicielowi i naszemu Kościołowi”. Produkcją ów związek przyczynowy, biskupi mogli widzieć w tak zwanej „wojennej służbie dla ojczyzny” nabożny postępek.

¹⁴⁸ Tamże, s. 924 (nr 888; 8 maja 1942 r.), gdzie kardynał pisze do seminarzystów i duchownych na froncie: „Jeźdźcy Apokalipsy wyruszyli w kolejne miesiące z wojennym mieczem, wagą odmierzającą głód i z kosą śmierci”. Por. zwłaszcza słowa M. von Faulhabera, w: tamże, s. 963 (nr 909; 7 marca 1943 r.): „Lecz właśnie zaczyna się sąd nad światem już w historii świata”.

¹⁴⁹ Tamże, s. 859 (nr 853; 10 grudnia 1941 r.).

¹⁵⁰ Tamże, s. 924 (nr 888; 8 maja 1942 r.).

¹⁵¹ Tamże, s. 1007 (nr 930; 23 listopada 1943 r.).

¹⁵² Tamże, s. 957 (nr 903; 30 listopada 1942 r.).

¹⁵³ Tamże, s. 784n (nr 823; 12 sierpnia 1941 r.).

żołnierską cnotą: „Nigdy żołnierz nie jest tak żołnierzem, jak w chwili, kiedy patrzy śmierci prosto w oczy, tocząc walkę. I u tych walczących, krwawiących i wykrwawionych żołnierzy prawdziwego pola bitwy nigdy nie zamilknie modlitwa, którą śpiewał przed bitwą pewien niemiecki oficer: «Kierujący bitwą mi, wołam do Ciebie: Ojcze, prowadź mnie!»”¹⁵⁴

W odpowiedzi na pytanie o „sens tych przerażających wydarzeń terazniejszości” Faulhaber wskazał walczącym w Wehrmachcie seminarzystom i duchownym swego biskupstwa na boską Opatrzność: „Uchwycie się”, napominał ich, „tego zdania: «Pomagam urzeczywistnić plan Boga, także wtedy, gdy nie mogę owego planu przejrzeć». [...] Rzućmy się z aktem ufności w Opatrzność i w akcie powierzenia siebie boskim zrządzeniom w ramiona Boga, a wtedy wróci spokój do duszy”¹⁵⁵. Nie ma potrzeby wspominać, iż także u von Faulhabera odnajdujemy próbę teologicznego usprawiedliwiania wydarzeń wojennych.

2.2. Systematyczna ocena

1. Jest oczywiste, że dla katolickich biskupów teologiczne pojęcie *ofiary* przedstawiało centralną kategorię, za pomocą której interpretowali oni żołnierską śmierć jako naśladowanie Krzyża Chrystusa i świadectwo krwi dla wiary. Oddanie życia na polu bitwy przedstawiane było jako zastępcza ofiara za rzekome – i czysto ziemsko rozumiane! – zbawienie narodu, jako ofiara, która była miłą Bogu.

2. Chrystologicznie konotowana teologia ofiary nabrała w oczach biskupów tak dalece „wyższej wartości”, jak wraz z ateistyczno-antychrześcijańskim *bolszewizmem* Związku Sowieckiego od czerwca 1941 roku pojawił się wojenny wróg, którego pokonanie było odbierane jako tryumf Chrystusa i Jego Kościoła. W bolszewizmie biskupi widzieli „wroga świata”, wroga chrześcijańskiej prawdy, ostatecznie zaś *dzieło szatana*.

3. Wyobrażenia *Boga i Bożej Opatrzności*, na których opierali się biskupi w swych kazaniach czasu wojny, mieszczą się całkowicie w tradycji biblijnego obrazu wszechmogącego Boga jako Pana historii. Ów Bóg czuwa nad przebiegiem wojny, zaś boskim wyrokom o zakrytym dla człowieka sensie można się jedynie z zaufaniem powierzyć, jak ciągle na nowo podkreślali biskupi. Wychodząc od takiej teologii, biskupi musieli dopatrywać się w wojnie jedynie małego kamyczka w wielkiej mozaice owego planu, który wszechmogący Bóg postanowił zrealizować w historii ludzkości. Z tym obrazem Boga wiąże się także kategoria *próby*, którą odnajdujemy w wypowiedziach pasterzy niemieckich katolików: poprzez wojnę Bóg poddaje próbie niemiecki naród.

¹⁵⁴ *Akten Kardinal Michael von Faulhabers*, dz. cyt., s. 783 (nr 823; 12 sierpnia 1941 r.). Cytat pochodzi z *Modlitwy podczas bitwy* Theodora Körnera (1791–1813) (tamże, s. 783, Anm. 1).

¹⁵⁵ Tamże, s. 1034 (nr 945; 15 listopada 1944 r.).

4. Z owego teistycznego punktu wyjścia, zakładającego władającego historią Boga, wynika także wiara w moc *modlitwy* i wezwania biskupów do jej podjęcia. Bóg jako „Kierujący bitwami”¹⁵⁶ jest adresatem prośb o szczęśliwy wynik wojny. Wedle tego wyobrażenia może On udzielić walczącym na polu bitwy żołnierzom odwagi i siły, kiedy tylko się Go o to poprosi.

3. Podsumowanie: religijna interpretacja w II wojnie światowej – porównanie między Adolfem Hitlerem a niemieckimi biskupami katolickimi

Z dotychczasowego przedstawienia powinno jasno wynikać, że religijne wzorce interpretacji rzeczywistości w wypowiedziach z jednej strony Hitlera, z drugiej strony katolickich biskupów niemieckich, zarówno terminologicznie, jak i treściowo, były w wielu punktach podobne. Niniejsze końcowe porównanie zestawia podobieństwa i różnice:

1. Zarówno Hitler, jak i katoliccy biskupi niemieccy widzieli wydarzenia wojenne w przyczynowym związku z posiadanym przez siebie obrazem *osobowego Boga*. W obu przypadkach Bóg przez swoją *Opatrzność* czuwa nad przebiegiem wojny. Bóg Hitlera jest jednak rasistą, czego katoliccy biskupi nigdy nie twierdzili, ocenia On walczące narody i rasy według kryteriów społeczno-darwinizmu. Natomiast niemieccy biskupi rozumieją *pojęcie Opatrzności* na sposób biblijny, przez odwołanie się do historii zbawienia: nawołują oni wierzących, by zaufali, że Bóg jest „Panem i Królem, i ostatnim wypełniającym historię świata”¹⁵⁷, że w ostateczności doprowadzi On do zbawienia człowieka. Zarówno Hitler, jak i biskupi widzieli w wydarzeniach wojny przeprowadzaną przez Boga *próbę*, którą jednak Hitler znów rozumiał w kontekście społeczno-darwinizmu.

2. Zarówno Hitler, jak i katoliccy biskupi niemieccy posługiwali się *pojęciem ofiary*, choć i ono interpretowane jest odmiennie. Dla biskupów istotne było naśladowanie krzyża Chrystusa, do którego wezwany jest również żołnierz. Pojęcie ofiary według Hitlera ma wprawdzie także pewien religijny wymiar, od tradycyjnego chrześcijańskiego rozumienia jest jednak bardzo dalekie, gdyż zgodnie z nim żołnierz poświęca swe życie dla zachowania i rozprzestrzeniania jedynej podobnej Bogu rasy aryjskiej.

3. Zarówno w mowach Hitlera, jak i w wypowiedziach biskupów, wydarzenia wojenne odbierane były w kategoriach apokaliptycznych. Na gruncie religijnego dualizmu rasowego Hitler propagował interpretację wojny jako

¹⁵⁶ C.A. GALEN, dz. cyt., s. 907 (nr 348; 14 września 1941 r.); *Akten Kardinal Michael von Faulhabers*, dz. cyt., s. 783 (nr 823; 12 sierpnia 1941 r.).

¹⁵⁷ PIUS XI, Encyklika *Mit brennender Sorge*, „Acta Apostolicae Sedis” XXIX(1937), s. 145–167, 149.

ostatecznej walki o egzystencje podobnej Bogu rasie aryjskiej przeciwko personifikującym diabła Żydom. Od rozpoczęcia wojny ze Związkiem Sowieckim jego zawarta już w *Mein Kampf* teza o żydowsko-bolszewickim światowym spisku nabrała propagandowej aktualności. Także katolicycy biskupi od lata 1941 roku nieustannie ostrzegali przed „straszliwym widmem bezbożnego *bolszewizmu*”, który odbierali jako prawdziwie szatański. Żyd jako obraz wroga nie pojawia się w wojennych kazaniach biskupów, zaś ich antybolszewizm był motywowany czysto religijnie i przez to zupełnie inaczej niż u Hitlera.

Fakt, że zarówno Hitler, jak i katolicycy biskupi niemieccy w swej religijnej interpretacji wojny posługiwali się tymi samymi lub przynajmniej bardzo podobnymi religijnymi pojęciami i że częściowo wiązali z nimi także te same lub podobne wyobrażenia – czerpiąc przy tym z całkiem różnych duchowych źródeł – sprawiał, iż dla ówczesnych katolików ich rozróżnienie w żaden sposób nie było proste¹⁵⁸. Fundamenty, na których wyrosły religijne interpretacje wojny z jednej strony Hitlera, z drugiej niemieckiego episkopatu, różniły się zupełnie, jednak wypowiedzi obu stron okazywały się w umysłach adresatów trudne do rozróżnienia. Jak bardzo z jednej strony zdecydowanie niemieccy biskupi przeciwstawiali się narodowo-socjalistycznej walce z Kościołem, jak energicznie kilku spośród nich podnosiło sprzeciw wobec narodowo-socjalistycznemu programowi eutanazji, jak wyraźnie reprezentanci niemieckiego Kościoła katolickiego podkreślali wspólnie z papieżem, że Bóg Hitlera nie jest chrześcijańskim Bogiem¹⁵⁹, tak bardzo z drugiej strony byli oni nieskorzy –

¹⁵⁸ Czy można przypuścić, że Hitler kierował się tu *też* (nie tylko!) wyrachowaniem? Tak w każdym razie sądzi HESEMANN, dz. cyt., s. 239: „Perfidne w religii Hitlera było przekreślenie tego, co znane”.

¹⁵⁹ Z.B. GALEN, dz. cyt., s. 881 (nr 341; 3 sierpnia 1941 r.): „Zamiast jednego, prawdziwego, wiecznego Boga robi się własne bożki według swego upodobania, by je uwielbiać: naturę lub państwo, lub naród, lub rasę”; por. też: Słowo pasterskie niemieckiego Episkopatu z 19 sierpnia 1943 roku, w którym stwierdzone jest (*Akten Deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945*, cz. VI: 1943–1945, bearbeitet von L. VOLK (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte A 38), Mainz 1985, s. 197n [nr 872/II; 19 sierpnia 1943 r.] i s. 179 [nr 871/II; 19 sierpnia 1943 r.]): „To wołanie dotyczy także tego, kto Boga wytwarza sobie według własnego myślenia, życia i postępowania, lub [kto tworzy] własnego Boga, który jest tylko dla jego narodu lub rasy i [który] ma się troszczyć tylko o nie”; A. BERTRAM, dz. cyt., s. 760 (nr 207; 10 stycznia 1940 r.): „[...] którzy o Bogu mówią, ale nauki Objawienia od prawdziwego Boga nie uznają”. Por. też wyraźny spór papieża Piusa XI z ideologią narodowego socjalizmu, PIUS XI, Encyklika *Mit brennender Sorge*, dz. cyt., s. 148n: „Wierzącym w Boga jest nie ten, który posługuje się słowem Boga w swym języku, lecz tylko ten, kto z tym wzniosłym słowem łączy prawdziwe i godne pojęcie Boga. [...] Kto według rzekomego starogermańsko-przedchrześcijańskiego wyobrażenia stawia na miejscu osobowego Boga jakiś mroczny, bezosobowy los, [ten] zaprzecza Mądrości i Opatrzności Boga, która «z mocą i dobrocią rządzi ziemią od jednego do drugiego krańca» (Mdr 8,1) i wszystko prowadzi ku dobremu końcowi. Taki ktoś nie może żądać, aby być zaliczonym do wierzących w Boga. [...] Tylko powierzchowne duchy mogą ulec tej błędnej nauce, by mówić o jakimś narodowym

z różnych powodów¹⁶⁰ – rozpoznać niebezpieczeństwo mniejszego czy większego identyfikowania ich religijnych wzorców myślenia z religijnymi wyobrażeniami genialnego demagoga Hitlera, a tym samym nie potrafili się od nich jasno i wyraźnie zdystansować.

Słowa kluczowe: Bóg, religia, rasizm, Adolf Hitler, II wojna światowa

Religion im Krieg

Zusammenfassung

Der vorliegende Beitrag untersucht die Kriegsreden Adolf Hitlers und die Hirtenworte dreier maßgeblicher Vertreter des deutschen Episkopats während des Zweiten Weltkriegs jeweils unter dem Aspekt der religiösen Deutung des Krieges. Bereits in seiner frühen Programmschrift *Mein Kampf* hat Hitler eine rassistisch fundierte, (pseudo-)religiöse Weltanschauung entfaltet, die er seiner Deutung und Rechtfertigung des Krieges in seinen Kriegsreden zugrunde legte. Dabei griff er auf Vorstellungsmuster und Deutungskategorien aus der abendländisch-christlichen Religionsgeschichte zurück, anhand derer auch die deutschen Bischöfe in ihrer pastoralen Sorge um das deutsche Volk und die deutschen Soldaten die vielfältigen Herausforderungen des Krieges zu deuten suchten. Zwar erfolgte die religiöse Deutung des Krieges durch Hitler einerseits und die deutschen Bischöfe andererseits vor einem völlig verschiedenen weltanschaulichen Hintergrund. Die Tatsache jedoch, dass sowohl Hitler als auch die deutschen Bischöfe vielfach dasselbe religiöse Vokabular verwendeten, machte den deutschen Katholiken eine Unterscheidung der Geister alles andere als leicht. Weil auch die Predigten des damaligen Bischofs von Breslau, Adolf Kardinal Bertram, in die Untersuchung einbezogen werden, stellt die Studie einen Beitrag zur jüngeren Diözesangeschichte des Erzbistums Breslau dar.

Schlüsselwörter: Gott, Religion, Rassismus, Adolf Hitler, II Weltkrieg

Bogu, o jakiejś narodowej religii [...]”; PIUS XI, dz. cyt., s. 156: „Szczególnie czujne oko, czcigodni bracia, będziecie musieli mieć [wtedy], kiedy podstawowym religijnym pojęciom zostanie zrabowane ich istotne znaczenie i zostaną obrócone w świeckie znaczenie”.

¹⁶⁰ Szczegółowe opracowanie tego problemu wymagałoby osobnego, szeroko zakrojonego studium.

KAZIMIERA JAWORSKA*

REALIZACJA ZAŁOŻEŃ POLITYKI OŚWIATOWEJ W POLSCE W LATACH 1945–1956 Główne zagadnienia

Przeobrażenia społeczno-polityczne, które dokonały się w Polsce po zakończeniu II wojny światowej, w zasadniczy sposób wpłynęły na funkcjonowanie szkolnictwa wszystkich szczebli w latach 1945–1989. Zaraz po zakończeniu wojny podjęto działania zmierzające do wprowadzenia nowego systemu szkolnictwa, dostosowując go do pryncypiów ustrojowych. Skuteczna indoktrynacja w duchu ideologii marksistowsko-leninowskiej miała przekonać młodych Polaków do ustroju odmiennego od przedwojennego oraz komunistycznej ekipy rządzącej, a także zachęcić do aktywnego zaangażowania się w budowanie nowego porządku społeczno-politycznego. Sytuacja polityczna w Polsce mocno rzutowała na przeobrażenia, które dokonywały się w szkolnictwie wszystkich szczebli. W wyniku sfałszowanych wyborów w 1947 roku eliminujących ostatecznie opozycję z życia politycznego, władze komunistyczne podjęły działania zmierzające do ugruntowania swojej pozycji przez wykluczenie wszelkich form sprzeciwu. Lata 1949–1956 są określane mianem „okresu stalinowskiego”, którego specyfikę wyznaczały trzy elementy: „całkowite i bezwzględne uzależnienie wszystkich organizacji i instytucji od władz politycznych, terror realizowany przez polityczną policję wobec całego społeczeństwa i wszystkich dziedzin życia oraz szerzenie nowej ideologii za pomocą propagandy i indoktrynacji”¹.

* Dr hab. Kazimiera Jaworska – Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu.

¹ D. KOŹMIAN, *Przemiany polityczno-ustrojowe w Polsce i ich wpływ na formowanie oblicza wychowawczego szkoły w latach 1949–1959*, w: *Edukacja w warunkach zniewolenia i autonomii (1945–2009)*, red. E. Gorloff, R. Grzybowski, A. Kołakowski, Kraków 2010, s. 29.

W latach 1945–1956 został ukształtowany system szkolny ściśle powiązany z interesami komunistycznego państwa, służący jego ideologii, a „Przełom Październikowy” z 1956 roku obnażył absurdy tejże polityki. Związane z nim nadzieje na zdemokratyzowanie życia społeczno-politycznego w Polsce w ramach istniejącego ustroju miały wpływ na decyzje dotyczące funkcjonowania szkolnictwa pod koniec roku 1956 i w roku 1957. Jednak wraz z umacnianiem się nowej ekipy rządzącej z Władysławem Gomułką na czele także w polityce oświatowej dostrzegalny był powrót do wcześniejszych tendencji, tylko już w nieco złagodzonej formie.

1. Założenia polityki oświatowej (1945–1956)

W nowych realiach ustrojowych polityka oświatowa państwa w okresie 1944–1956 stała się istotnym czynnikiem kształtowania świadomości społeczeństwa, a także była środkiem urabiania uległości młodego pokolenia wobec narzuconego przez władze partyjno-państwowe porządku społeczno-politycznego. Aby osiągnąć zamierzone cele, dokonano w oświacie wielu znaczących zmian organizacyjno-ustrojowych oraz dydaktyczno-wychowawczych. Należało bowiem dostosować ideał wychowawczy do potrzeb nowej ideologii. W istocie powojenny system wychowania opracowany przez ówczesną władzę komunistyczną realizował tylko i wyłącznie jej interesy². Podstawą tworzonej koncepcji nowego wychowania był aksjomat o pełnej wychowalności człowieka. Uznano, że „jest on materiałem, który można i należy kształtować zgodnie z pożądanym wzorem”³. Perspektywiczny plan przeobrażeń polskiej szkoły zakładał w konsekwencji ukształtowanie nowej socjalistycznej świadomości społecznej⁴.

Zwycięstwo komunistów w wyborach do sejmu w styczniu 1947 roku, a następnie uchwalenie tzw. Małej Konstytucji (17 lutego 1947 roku), w której zostały usankcjonowane socjalistyczne zasady ustroju politycznego powojennej Polski, zainicjowały „ofensywę ideologiczną” realizowaną również na polu nauki i oświaty. Uchwalona w kwietniu rezolucja Biura Politycznego KC PPR zapowiadała podjęcie „ofensywy ideologicznej wśród nauczycielstwa przeciw wrogiej ideologii”. W myśl jej postanowień zarówno pedagogika jak i peda-

² D. KOŹMIAN, *Polityka oświatowa wobec szkolnictwa ogólnokształcącego w Polsce w latach 1945–1956*, w: *Oblicze ideologiczne szkoły polskiej w latach 1944–1955*, red. E. Waławender, Lublin 2002, s. 81.

³ A. RADZIWIŁŁ, *Model ideologii wychowawczej w latach 1948–1956. Próba rekonstrukcji i analizy*, w: *Polacy wobec przemocy 1944–1956*, red. B. Otwinowska, J. Żaryn, Warszawa 1996, s. 318.

⁴ B. POTYRAŁA, *Oświata w Polsce w latach 1949–1956*, Wrocław 1992, s. 4–10.

godzy mieli zaangażować się w działania związane z ofensywą ideologiczną skierowaną wobec społeczeństwa polskiego. Ponieważ generalnie środowisko naukowe pedagogów nie odpowiedziało na hasła propagowane przez Biuro Polityczne, tym samym straciło zaufanie ówczesnych władz partyjno-państwowych. Swoistą tego konsekwencją był m.in. nie tylko zmniejszony nabór na studia na kierunki pedagogiczne, ale wręcz podjęcie działań mających na celu ich likwidację na wszystkich uniwersytetach. W tej sytuacji Ministerstwo Oświaty przejęło inicjatywę realizowania wytycznych partii dotyczących przemian w oświacie. Zakładane zmiany miały być realizowane przede wszystkim przez działaczy oświatowych i aktyw partyjny. Również Związek Nauczycielstwa Polskiego akceptował postulowany kierunek zmian, co zostało zaakcentowane na II Zjeździe Delegatów Związku Nauczycielstwa Polskiego w Poznaniu w maju 1948 roku. Przyjął on lansowane przez stojącą na czele Departamentu Reformy Szkolnictwa i Programów Żaną Kormanową tezy, które można streścić w trzech punktach: 1) „wychowanie ma służyć demokracji i narodowi; 2) nie negując powiązań z kulturą zachodnioeuropejską, należy ukształtować wśród młodzieży poczucie przynależności do kręgu słowiańskiego; 3) organizacje ideowo-wychowawcze na terenie szkoły winny korzystać z najdalej idącej pomocy nauczycieli i winny przez nich być widziane jako cenny sojusznik pedagogów w działalności wychowawczej”⁵. Udzielona przez Zjazd ZNP aprobata potwierdzała skuteczność dotychczasowych działań komunistycznych władz oświatowych, w tym także w zakresie dostosowania modelu kształcenia i wychowania do nowych realiów społeczno-politycznych. Nie można wszak zapominać, że jeszcze kilka lat wcześniej na Ogólnopolskim Zjeździe Oświatowym, który odbył się w Łodzi w dniach 18–22 czerwca 1945 roku właśnie ZNP oprotestował proponowane przez Ż. Kormanową nowe zasady organizacyjne i programowe polskiej szkoły, zakładające wychowanie nowego człowieka o nowym obliczu ideowo-moralnym⁶.

2. Kształcenie nauczycieli

Istotnym instrumentem przeobrażeń, które miały być przeprowadzone w polskiej szkole, była zmiana sposobu kształcenia nauczycieli. Oprócz studiów uniwersyteckich oraz istniejących od 1946 roku trzyletnich, a w późniejszym czasie czteroletnich studiów pedagogicznych w Wyższych Szkołach Pedagogicznych, były prowadzone pięciomiesięczne kursy przysposobienia zawodowego dla

⁵ M. NOWAK, *Pedagogika w służbie nowej ideologii*, w: *Oblicze ideologiczne szkoły polskiej w latach 1944–1955*, red. E. Wąlawender, Lublin 2002, s. 35–36.

⁶ L. SZUBA, *Polityka oświatowa państwa polskiego w latach 1944–1956*, Lublin 2002, s. 101–103.

nauczycieli szkół średnich, na które kierowano wyróżniających się nauczycieli szkół podstawowych. Wspomnieć również należy o funkcjonujących w latach 1951–1954 czterotygodniowych kursach dla absolwentów liceów ogólnokształcących i pięciomiesięcznych wstępnych kursach pedagogicznych organizowanych pod kierunkiem Rejonowych Komisji Kształcenia Nauczycieli, w których mieli prawo uczestniczyć pełnoletni kandydaci pochodzenia chłopskiego i robotniczego, posiadający co najmniej siedem klas szkoły podstawowej⁷. Uczestniczący w spotkaniu z absolwentami liceów pedagogicznych w czerwcu 1950 roku prezydent Bolesław Bierut podkreślał, że „zadaniem nauczyciela wychowawcy w szkole ludowej było uczynienie z każdego ucznia czynnego bojownika o wyzwolenie ludzkości z kajdan przemocy imperialistycznej, gorącego patriotę miłującego swój naród, ofiarującego cały swój młodzieńczy zapał i swoje uzdolnienia socjalistycznej ojczyźnie. Nauczyciel musiał wychować proletariackiego internacjonalistę, którego przykład należy brać z bohaterskich narodów ZSRR i jej dzielnej młodzieży”⁸. Od 1949 roku władze partyjno-państwowe zobowiązały nauczycieli do składania ślubowania na wierność Polsce Ludowej. Konsekwencją jego odmowy było zwolnienie z pracy w szkole⁹.

Ścieżka kariery zawodowej nauczyciela była ściśle powiązana z zaangażowaniem ideologicznym wyrażającym się w przynależności do organizacji partyjnej oraz do Związku Nauczycielstwa Polskiego. W dużej mierze była to konsekwencja zmiany kryteriów naboru do zawodu nauczycielskiego oraz modyfikacji programów nauczania poszczególnych przedmiotów i ich wymiarów godzinowych¹⁰. Ponadto władze partyjno-państwowe mając na uwadze wcześniejsze doświadczenia z postawą ZNP wobec proponowanych w oświacie przeobrażeń, a także postawę części środowiska nauczycielskiego, podjęły decyzję o obsadzaniu stanowisk kierowniczych w oświacie osobami związanymi z PPR i PPS. W trosce o kompatybilną postawę nauczycieli z kierunkiem prowadzonej polityki oświatowej państwa na kursach ideowo-politycznych zorganizowanych przez Ministerstwo Oświaty (maj 1947 – czerwiec 1948) przeszkolono ok. 20 tysięcy nauczycieli, a więc co czwartego nauczyciela¹¹.

Władze oświatowe rygorystycznie podchodziły do udziału nauczycieli w samokształceniu ideologicznym i starały się kontrolować stosowanie zdoby-

⁷ T. HEJNICKA-BEZWIŃSKA, *W poszukiwaniu tożsamości pedagogiki. Świadomość teoretyczno-metodologiczna współczesnej pedagogiki polskiej (Geneza i stan)*, Bydgoszcz 1989, s.142–143.

⁸ L. SZUBA, *Polityka oświatowa państwa polskiego w latach 1944–1956*, dz. cyt., s. 186.

⁹ *Zarządzenie w sprawie ślubowania służbowego nauczycieli*, Dz.U. Min. Oświaty nr 14 z 26 sierpnia 1949 r., poz. 239.

¹⁰ M. NOWAK, *Pedagogika w służbie nowej ideologii*, dz. cyt., s. 36.

¹¹ M. BALICKI, *Zarządzanie szkolnictwem w Polsce. Studium historyczno-porównawcze*, Warszawa 1978, s. 183.

tej wiedzy w pracy szkolnej. Na ten element zwracano uwagę podczas wizytowania szkół i hospitowania lekcji. Wielu nauczycieli podchodziło do udziału w szkoleniu z wielką niechęcią i traktowało je jako przykry obowiązek narzucony przez władze. Nie dostrzegali żadnej przydatności tych szkoleń w pracy pedagogicznej, a nauczyciele studiujący z zapałem nauki marksistowsko-leninowskie należeli do wyjątków¹².

3. Nowe programy dydaktyczno-wychowawcze, nowe podręczniki

Niejako naturalną konsekwencją zmian, które dokonywały się w powojennej rzeczywistości, było wprowadzenie do wszystkich typów szkół nowych programów dydaktycznych i wychowawczych. Pierwsze zmiany w tym zakresie władze komunistyczne wprowadziły jesienią 1944 roku. Wówczas zdecydowano o ukazywaniu w podręcznikach II Rzeczypospolitej jako państwa ucisku społecznego¹³. Przedmiotem szczególnych manipulacji stał się z oczywistych względów program nauczania historii, z którego rugowano treści nie odpowiadające założeniom ideologicznym partii¹⁴. W latach 1944–1947 starano się wykorzystywać selektywnie dobrane polskie tradycje i wydarzenia historyczne, zwracając przy tym uwagę, aby bohaterowie odpowiadali nowej doktrynie politycznej. Natomiast w kolejnych latach zrezygnowano z nauczania o przeszłości szlacheckiej, uznając ją za wsteczną i niepasującą do propagowanych wzorów radzieckich¹⁵. Na wspomnianym już Ogólnopolskim Zjeździe Oświatowym w Łodzi, który był kluczowy dla kierunku przemian w powojennej oświacie, Ministerstwo Oświaty zaprezentowało nowy, demokratyczny system szkolnictwa oparty na czterech zasadach: jednolitości (równoważność i równorzędność wszystkich szkół), powszechności (do szkoły miały uczęszczać wszystkie dzieci objęte obowiązkiem szkolnym w wieku od 7 do 15 lat), publiczności i bezpłatności¹⁶. Zostały przedstawione również zmiany programowe, które wywołały najwięcej kontrowersji

¹² S. MAUERSBERG, *Indoktrynacja komunistyczna nauczycieli polskich w latach 1947–1956*, w: *Oświata, wychowanie i kultura fizyczna w rzeczywistości społeczno-politycznej Polski Ludowej (1945–1989)*, red. R. Grzybowski, Toruń 2004, s. 117–119.

¹³ S. BOBER, *Walka o dusze dzieci i młodzieży w pierwszym dwudziestoleciu Polski Ludowej*, Lublin 2011, s. 183.

¹⁴ Szerzej: Z. OSIŃSKI, *Ideologizacja nauczania historii w szkołach podstawowych w latach 1944–1956*, w: *Oblicze ideologiczne szkoły polskiej w latach 1944–1955*, red. E. Waławender, Lublin 2002, s. 237–266.

¹⁵ L. SZUBA, *Polityka oświatowa państwa polskiego w latach 1944–1956*, Lublin 2002, s. 6.

¹⁶ D. KOŹMIAN, *Polityka oświatowa wobec szkolnictwa ogólnokształcącego w Polsce w latach 1945–1956*, dz. cyt., s. 84–85.

i stały się przedmiotem burzliwej dyskusji uczestników Zjazdu. Zakładały one wychowanie nowego człowieka o nowym obliczu ideowo-moralnym. Temu celowi miało służyć wprowadzenie do programu szkolnego nowego przedmiotu (Nauka o Polsce i świecie współczesnym), zmiany programowe w nauczaniu historii (stawianie akcentu na postępowe tradycje ruchu robotniczego i gloryfikujące komunizm), wprowadzenie języka rosyjskiego jako przedmiotu obowiązkowego, dodanie do kanonu lektur obowiązkowych autorów sowieckich oraz akcentowanie teorii Darwina w programie nauczania biologii. Pomimo protestu Związku Nauczycielstwa Polskiego proces wdrażania w życie przedstawionych założeń był kontynuowany¹⁷.

Nowy rozdział w szkolnictwie polskim rozpoczął się wraz z inauguracją roku szkolnego 1948/1949. Decyzją ministra oświaty Stanisława Skrzeszewskiego wprowadzono siedmioletnią szkołę podstawową, która miała być fundamentem całego szkolnictwa – zarówno liceum ogólnokształcącego, jak i różnych szkół zawodowych¹⁸. Zreformowano również szkolnictwo na poziomie licealnym. Dążąc do przebudowy struktury społecznej i wychowania nowej inteligencji, podejmowano działania, których celem było zwiększenie dostępności do szkół licealnych dla młodzieży robotniczo-chłopskiej¹⁹, a za prawidłowy dobór młodzieży do tego typu szkół odpowiedzialnością obarczono społeczne komisje kwalifikacyjne²⁰.

Od roku szkolnego 1947/1948 zostały zintensyfikowane działania zmierzające do likwidacji analfabetyzmu. W świetle instrukcji ministerialnej dotyczącej oświaty dla dorosłych resort oświaty nakazywał na kursach dokształcających kontynuację akcji likwidacji analfabetyzmu²¹. Do jej udziału np. we Włocławku włączono młodzież ze starszych klas szkół podstawowych oraz dzieci, które pod kierunkiem nauczyciela w ramach prac społecznych uczyły analfabetów i półanalfabetów ze swojego sąsiedztwa²².

Propagowane przez komunistów w sposób szczególny od 1947 roku hasło upowszechniania światopoglądu naukowego w założeniu miało doprowadzić do zwalczania przekonań religijnych, przede wszystkim wyrugowania wpływów Kościoła katolickiego²³. Uznanie nauki religii w szkołach za swoistą konkurencję wobec nowej ideologii zadecydowało o podjęciu działań, które

¹⁷ L. SZUBA, *Polityka oświatowa państwa polskiego w latach 1944–1956*, dz. cyt., s. 101–103.

¹⁸ *Instrukcja programowa na rok szkolny 1948/49*, Dz.U. MO 1948, nr 7, poz. 127.

¹⁹ *Instrukcja w sprawie organizacji roku szkolnego 1948/49 w szkolnictwie ogólnokształcącym*, Dz.U. MO 1948, nr 5, poz. 86.

²⁰ L. SZUBA, *Polityka oświatowa państwa polskiego w latach 1944–1956*, s. 157.

²¹ *Instrukcja z czerwca 1947 r.*, Dz.U. KOSP, nr 9, poz. 221.

²² B. MORACZEWSKA, *Szkolnictwo polskie w latach 1945–1975 z uwzględnieniem miasta Włocławka*, Włocławek 2010, s. 123.

²³ A. RADZIWIŁŁ, *Model ideologii wychowawczej w latach 1948–1956. Próba rekonstrukcji i analizy*, dz. cyt., s. 333.

w stosunkowo nieodległej perspektywie miały doprowadzić do jej usunięcia z programów szkolnych. Środkami administracyjnymi ograniczano nie tylko działalność szkolnictwa wyznaniowego, ale stopniowo, konsekwentnie, różnymi sposobami eliminowano wychowanie katolickie ze szkół państwowych (ograniczenie liczby godzin lekcji religii, zakaz działalności na terenie szkoły stowarzyszeń młodzieżowych, cenzura i silne ograniczenie w zakresie wydawania podręczników do nauki religii, represje wobec katechetów, usuwanie symboli religijnych z sal lekcyjnych)²⁴. Lansowany wówczas model wychowawczy znacznie odbiegał od chrześcijańskich wartości i obyczajów, a nowa ideologia stała się podstawą pracy dydaktyczno-wychowawczej. Zagadnienia prezentowane na lekcjach musiały być ściśle skorelowane z wytycznymi i zaleceniami partii. Te tendencje wychowawcze znajdowały odbicie w działalności organizacji młodzieżowych i społecznych, a także instytucji pozaszkolnych i kulturalnych²⁵. Ich odzwierciedlenie można również dostrzec w oficjalnych dokumentach Ministerstwa Oświaty. Mocą Instrukcji z 21 maja 1947 roku rady pedagogiczne zostały zobowiązane do uwzględnienia w planach pracy wychowawczej problematyki umożliwiającej zdobycie przez młodzież światopoglądu marksistowsko-leninowskiego²⁶. Efekty zabiegów pedagogicznych w tym zakresie miały być weryfikowane przez delegatów społecznych (aktywistów partyjnych), którzy na podstawie wydanego kilka dni wcześniej Okólnika z dnia 13 maja 1947 roku, wchodzili w skład komisji maturalnych. Jako pełnoprawni członkowie tego gremium byli bezpośrednio odpowiedzialni za ocenę postawy ideologicznej abiturientów, a pośrednio również i nauczycieli²⁷.

Mając na uwadze ówczesne uwarunkowania polityczne, władze komunistyczne szczególną rolę wyznaczyły szkolnictwu laickiemu, które prężnie zaczęło się rozwijać pod koniec lat czterdziestych²⁸. Istotną rolę w tym zakresie odgrywały szkoły Towarzystwa Przyjaciół Dzieci, utworzonego w 1949 r. Głównym celem nauczania i wychowania w szkołach TPD było wychowanie socjalistyczne, świeckość i kształtowanie światopoglądu naukowego. Z założenia były to szkoły, w których nie miała być prowadzona nauka religii²⁹.

²⁴ Szerzej: H. KONOPKA, *Działania represyjne władz oświatowych, w: Represje wobec duchowieństwa Kościołów chrześcijańskich w okresie stalinowskim w krajach byłego bloku wschodniego*, red. J. Myszor, A. Dziurok, Katowice 2004, s. 167–181.

²⁵ L. SZUBA, *Polityka oświatowa państwa polskiego w latach 1944–1956*, dz. cyt., s. 7.

²⁶ *Instrukcja Min. Ośw. z 21 V 1947*, Dz.U. MO 1947, nr 6, poz. 134.

²⁷ *Okólnik z 13 V 1947 r. nr II Sr 241/41*, Dz.U. MO 1947, nr 6, poz. 127.

²⁸ Szerzej: AIPN Wr 00147/387, S. MARKIEWICZ, *Walka o świecką szkołę w Polsce Ludowej (1945–1961)*, w: *Państwo i Kościół w sprawie nauczania religii (materiały wybrane)*, Warszawa 1968.

²⁹ H. KONOPKA, *Religia w szkołach Polski Ludowej*, dz. cyt., s. 65–66.

W grudniu 1949 roku na naradzie Krajowego Aktywu Oświatowego PZPR wypracowano hasło: „Szkoła zakładem produkcyjnym”³⁰. Naturalną konsekwencją wprowadzenia do szkół tego hasła było podjęcie tzw. współzawodnictwa pracy pomiędzy nauczycielami w wynikach nauczania i uczniami w ilości pozytywnych ocen³¹.

W związku ze zmianami w programach dydaktyczno-wychowawczych, które miały być realizowane w powojennej szkole, zainicjowano prace nad opracowaniem nowych podręczników uwzględniających wspomniane tendencje. Warto w tym miejscu wspomnieć, iż podręczniki do szkół napisane w latach 1944–1948 charakteryzowały się stosunkowo małym natężeniem propagandy politycznej. Kolejne zmiany w tym zakresie są dostrzegalne od roku 1947 i polegały one na poszerzeniu zawartych tam informacji o treści polityczne. W podręcznikach wydanych w latach 1949–1952 widoczny jest systematyczny wzrost tendencji propagandowych, w latach kolejnych – można mówić o mniej więcej tym samym poziomie nasycenia treściami propagandowymi, natomiast od roku 1955 zauważalna jest pewna tendencja spadkowa³².

4. Apele szkolne, pochody i akademie okolicznościowe

Dążenie do wprowadzenia nowego oblicza ideologicznego polskiej szkoły znalazło również swoje odzwierciedlenie w nowym porządku dnia szkolnego. Decyzją władz oświatowych z 20 sierpnia 1954 roku w szkołach ogólnokształcących zostały wprowadzone „apele szkolne”, których celem było ujednoczenie formy rozpoczynania i kończenia dnia szkolnego. W praktyce miały one zastąpić zlikwidowanie odmawiania pacierza przed lekcjami, co było konsekwencją wdrażania nowego programu wychowawczego opartego na światopoglądzie naukowym. W poufnej instrukcji adresowanej do niższych władz oświatowych pouczano, że należy eksponować wychowawcze znaczenie apeli, a rezygnację ze zbiorowej modlitwy tłumaczyć odpowiednim zapisem Konstytucji. Natomiast w części instrukcji opracowanej na potrzeby wewnętrzne partii wyraźnie akcentowano, że apele są środkiem świeckiego wychowania „z zastosowaniem zabiegów pedagogicznych w duchu antyklerykalnym i antyfideistycznym”³³.

³⁰ L. SZUBA, *Polityka oświatowa państwa polskiego w latach 1944–1956*, dz. cyt., s. 182.

³¹ J. DRAUS, R. TERLECKI, *Historia wychowania*, t. 2: *Wiek XIX i XX*, Kraków 2010, s. 303.

³² J. WOJDON, *Propaganda polityczna w podręcznikach dla szkół podstawowych Polski Ludowej (1944–1989)*, Toruń 2001, s. 27.

³³ L. SZUBA, *Polityka oświatowa państwa polskiego w latach 1944–1956*, dz. cyt., s. 206.

Trwałym elementem rzeczywistości szkolnej, poddanej od 1948 roku w sposób szczególny „ofensywie ideologicznej”, było organizowanie uroczystości mających na celu czczenie bohaterów bądź rocznic istotnych wydarzeń związanych z nową ideologią. W miejsce tradycyjnych świąt i rocznic wprowadzono nowe. W sposób szczególny we wszystkich ówczesnych szkołach świętowano dzień 1 Maja. Do uczestnictwa w organizowanych z tej okazji pochodach byli zobowiązani zarówno uczniowie, jak i nauczyciele. W założeniu powojennych władz komunistycznych właśnie to święto miało służyć uwierzytelnianiu nowej władzy oraz kreowaniu pożądanых postaw obywateli³⁴. Obowiązkowymi uroczystościami szkolnymi były także m.in.: rocznica wybuchu Rewolucji Październikowej, święto Armii Radzieckiej, rocznica wybuchu II wojny światowej i jej zakończenia. W 1948 roku w polskich szkołach szczególne uroczystości zostały zorganizowane z okazji 70. rocznicy urodzin Stalina oraz 26. rocznica śmierci Lenina. Zamierzeniem tych obchodów miało być również akcentowanie i pogłębianie przyjaźni polsko-radzieckiej³⁵.

Organizowane nieustannie apele, akademie, capstrzyki, „czyny społeczne” (sadzenie drzew, porządkowanie parków, niszczenie stonki ziemniaczanej, którą rzekomo Amerykanie zrzucali z samolotów) zawsze nawiązywały do kwestii ideologicznych³⁶. Tym samym stanowiły istotne narzędzie służące do indoktrynowania młodego pokolenia.

5. Organizacje młodzieżowe

W założeniu polskich władz partyjno-państwowych szczególną rolę w upowszechnianiu ideologii komunistycznej wśród młodego pokolenia miały do odegrania nowo tworzone organizacje młodzieżowe. Już w 1944 roku zostały zlikwidowane wszystkie przedwojenne organizacje uczniowskie. W latach 1944–1948 działały w Polsce cztery organizacje młodzieżowe: Związek Walki Młodych, Organizacja Młodzieży Towarzystwa Uniwersytetu Robotniczego i Związek Młodzieży Wiejskiej „Wici”, których programy były ściśle skorelowane z założeniami nowej ideologii. W związku z tym ówczesne władze partyjno-państwowe było zainteresowane, aby aktywność

³⁴ A. DYTMAN-STASIEŃKO, *Święto zawłaszczonych znaczeń. 1 Maja w PRL. Ideologia, rytuał, język*, Wrocław 2006, s. 38–39; E. ŚWIĘTOCHOWSKA-BOBOWIK, *Na 1 Maja...*, „Biuletyn Instytutu Pamięci Narodowej”, r. 2007, nr 7(78), s. 59.

³⁵ P. OSEKA, *Rytuały stalinizmu. Oficjalne święta i uroczystości rocznicowe w Polsce 1944–1956*, Warszawa 2007, s. 56.

³⁶ J. DRAUS, R. TERLECKI, *Historia wychowania*, t. 2: *Wiek XIX i XX*, Kraków 2010, s. 303.

tych organizacji była dostrzegalna również na forum szkolnym, co nie było zgodne z obowiązującym prawem, gdyż w świetle obowiązującego wówczas rozporządzenia Prezydenta Rzeczypospolitej z 27 października 1932 roku młodzież szkolna, oprócz studentów, nie mogła należeć do stowarzyszeń, za wyjątkiem stowarzyszeń wyższej użyteczności. Spośród organizacji ideowo-wychowawczych za spełniające to kryterium został uznany Związek Harcerstwa Polskiego. Zaraz w pierwszych latach powojennych kilku dyrektorów, mając na uwadze ów przepis prawny, próbowało nawet zablokować działalność wspomnianych wcześniej organizacji na forum szkoły³⁷.

Szczególną rolę w indoktrynowaniu młodego pokolenia odegrał Związek Młodzieży Polskiej, który powstał z inicjatywy władz partyjno-państwowych na Kongresie Jedności Młodzieży we Wrocławiu latem 1948 roku z połączenia dotychczas działających następujących organizacji: ZWM, ZMW RP „Wici”, ZMD oraz OMTUR. Wzorem dla działalności nowej organizacji był radziecki Komunistyczny Związek Młodzieży (Komsomol). Głównym celem ZMP było angażowanie młodzieży w budowę nowego ładu społeczno-politycznego oraz wychowanie młodego pokolenia w duchu marksistowsko-leninowskim³⁸. Formy aktywności członków tej organizacji w czasach stalinowskich sprawiły, iż po przeobrażeniach, które miały miejsce w Polsce jesienią 1956 roku, podjęto decyzję o jej rozwiązaniu. Uczniowski aktyw ZMP był bardzo uciążliwy, a zarazem niebezpieczny zarówno dla uczniów jak i nauczycieli. Ostro piętnował wszelkie zachowania niezgodne z ideologią marksistowsko-leninowską, dbając o prawomyślność ustrojową³⁹.

Władze komunistyczne doprowadziły również do przeobrażeń w Związku Harcerstwa Polskiego dostosowując je do potrzeb nowej ideologii. W konsekwencji wielokrotnie zmieniano treść Prawa Harcerskiego (1945, 1947, 1950, 1956), a kolejne zmiany były odzwierciedleniem aktualnych tendencji politycznych w wychowaniu młodego pokolenia⁴⁰.

Od 1951 roku w polskich szkołach rozpoczęły działalność Szkolne Koła Przyjaciół ZSRR, które objęły dzieci i młodzież wszystkich klas. Szkolne Koła Przyjaciół ZSRR stanowiły jednostki organizacyjne Towarzystwa Przyjaźni Polsko-Radzieckiej, a podstawą ich działalności był regulamin opracowany

³⁷ E.J. KRYŃSKA, *Szkolne organizacje młodzieżowe w latach 1944–1956*, w: *Oblicze ideologiczne szkoły polskiej w latach 1944–1955*, red. E. Walawender, Lublin 2002, s. 271–272.

³⁸ S. BOBER, *Walka o dusze dzieci i młodzieży w pierwszym dwudziestoleciu Polski Ludowej*, dz. cyt., s. 380.

³⁹ E.J. KRYŃSKA, *Szkolne organizacje młodzieżowe w latach 1944–1956*, dz. cyt., s. 288.

⁴⁰ Szerzej: E. GŁOWACKA-SOBIECH, *Harcerstwo polskie w latach 1944–1956*, w: *Oblicze ideologiczne szkoły polskiej w latach 1944–1955*, red. E. Walawender, Lublin 2002, s. 289–298.

przez Zarząd Główny Towarzystwa Przyjaźni Polsko-Radzieckiej przy współudziale Ministerstwa Oświaty i Zarządu Głównego ZMP⁴¹.

Konkludując można powiedzieć, iż profil wszystkich organizacji młodzieżowych legalnie działających w latach 1945–1956 był ściśle powiązany z ideologią komunistyczną, a celem ich istnienia było ściśle współdziałanie z władzami partyjno-państwowymi w realizowaniu wytyczonych przez nie celów politycznych. „Przełom Październikowy” obnażył bezmiar nieprawidłowości popełnionych przez ekipę sprawującą władzę w czasach stalinowskich, a jej oddziaływanie na wspomniane organizacje młodzieżowe – skompromitowało je w oczach społeczeństwa. W konsekwencji ZMP przestało istnieć, a pozostałe organizacje zweryfikowały podstawy swojego funkcjonowania.

* * *

Polityka oświatowa realizowana w Polsce w latach 1944–1956 miała na celu wdrożenie nowego systemu szkolnego umożliwiającego wykształcenie i wychowanie nowego pokolenia w pełni akceptującego nowy ustrój, nowe granice państwowe oraz nowe sojusze. Aby wprowadzać założone cele zastosowano wiele zabiegów propagandowych i pod pretekstem szczytnych haseł brutalizowano ówczesną rzeczywistość szkolną. Proces nachalnej indoktrynacji przerwały wydarzenia polityczne, przede wszystkim XX Zjazd KPZR (luty 1956 roku), który obnażył faktyczne dokonania Stalina, oraz śmierć Bolesława Bieruta umożliwiającą polskim komunistom zmianę dotychczasowego kursu politycznego w październiku 1956 roku, m.in. także w relacjach pomiędzy państwem a Kościołem katolickim. Na mocy stosownych porozumień lekcje religii powróciły do szkół, ale jako przedmiot nadobowiązkowy, a władze partyjno-państwowe zezwoliły na umieszczenie symboli religijnych w salach lekcyjnych.

Jednak zmiany, które dokonały się w polskim szkolnictwie wszystkich szczebli po październiku 1956 roku nie były zjawiskiem trwałym. Stanowiły swoistą zagrywkę taktyczną nowej ekipy komunistycznej Władysława Gomułki, która wraz umacnianiem swoich wpływów stopniowo starała się powrócić do pewnych wcześniejszych założeń, ale przy zastosowaniu łagodniejszych metod. Pomimo ustaleń z prymasem Stefanem Wyszyńskim już w 1957 roku rozpoczął się stopniowy proces eliminowania lekcji religii ze szkół i rozwój inicjatyw mających w konsekwencji doprowadzić do ich laicyzacji. Ostatecznie w 1961 roku zarówno symbole religijne, jak i religia, pod pretekstem zachowania świeckości szkoły, na trwałe zostały usunięte z jej murów.

Słowa kluczowe: szkolnictwo, laicyzacja, okres powojenny

⁴¹ L. SZUBA, *Polityka oświatowa państwa polskiego w latach 1944–1956*, dz. cyt., s. 302–303.

Realization of the educational policy assumptions in Poland within the years of 1945–1956. Main issues

Summary

The paper presents the most essential issues of the educational policy in Poland within the years of 1945–1956. Social-political transformations that took place in Poland after the World War II fundamentally influenced on the functioning of the educational system at all levels. The communist authorities introduced a new educational system whose aim was upbringing and education of new generation which accepts assumptions of new political system and involvement in construction of new social-political order. Within the years of 1945–1956 was developed the educational system closely connected with interests of the communist state serving its ideology. The political events which took place in Poland in autumn of 1956 called “October breakthrough” put an end to some aspects of the educational policy run at that time.

Key words: educational system, secularization, postwar time

Ks. NORBERT JERZAK*

ŻYCIOWE DOKONANIA CYPRIANA – ZAKONNIKA I BISKUPA WROCŁAWSKIEGO W LATACH 1201–1207

Początek XIII wieku w dziejach Śląska to klarowanie się nowego okresu, podczas którego nastąpił rozkwit dzielniczy, a odbyło się to zasadniczo dzięki zmianom władzy świeckiej i kościelnej. 22 marca 1201 roku zmarł biskup Jarosław, a pod koniec tego roku, 7 grudnia, jego ojciec, książę Bolesław Wysoki¹. Jego następcą został książę Henryk Brodaty, który w historii Śląska zapisał się jako jeden z najwybitniejszych śląskich Piastów. Na stolicy biskupiej zasiadł natomiast biskup Cyprian. Prawie w tym samym czasie nastąpiła ważna zmiana w metropolitalnej stolicy w Gnieźnie. Nowym arcybiskupem w roku 1199

* Ks. dr hab. Norbert Jerzak – Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu.

¹ Jarosław był najstarszym jego synem, a matką była księżniczka ruska Zwinisława. Jarosław w obawie przed faworyzowaniem braci wziął udział w spisku przeciw ojcu, którego organizatorem był Mieszko Płatonogi. Spisek popierał Bolesław Kędzierzawy. Jego finałem było przymuszenie ojca do przekazania Jarosławowi w dożywocie dzielnicę opolskiej. Stan duchowny obrał pod wpływem ojca, dzięki któremu w roku 1197 drogą inwestytury otrzymał wrocławskie biskupstwo. O jego dokonaniach niewiele dochowało się wiadomości. Wspomagał działalność cystersów, joannitów śląskich i bożogrobców, którzy uważali go za swojego dobrodzieja. Utrzymywał stały kontakt z papieżem Innocentym III. W zachowanej korespondencji dominowały sprawy dyscypliny kościelnej i stosunku do osób świeckich. Rządził diecezją zaledwie trzy lata. Pochowany został w krypcie katedry wrocławskiej. Szerzej na jego temat zob.: K. DOLA, *Dzieje Kościoła na Śląsku*, cz. 1, Opole 1996, s. 38–39; J. JASIŃSKI, *Rodowód Piastów śląskich*, t. I, Warszawa 1973, s. 63–64; J. MANDZIUK, *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku. Średniowiecze*, t. I, cz. 1: *do 1417 roku*, Warszawa 2010, s. 131–132; tenże, *Jarosław z Opola*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. VII, Lublin 1997, szp. 1047–1048; tenże, *Jarosław – książę śląski i biskup wrocławski*, „Gość Niedzielny” 76(1999), nr 36, s. 20–21, wkł. wrocł.; K. MALECZYŃSKI, [hasło:] *Jarosław*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. XI, Kraków 1964–1965, s. 1.

został Henryk Kietlicz, człowiek o przeogromnych zasługach dla ówczesnego polskiego Kościoła i mający stały kontakt z papieżem².

Nowy biskup wrocławski w początkowych latach swej duszpasterskiej posługi był mnichem norbertańskim, a później biskupem lubuskim. Ze względu na zajmowane stanowiska w hierarchii kościelnej oraz posiadane zdolności organizacyjne, którymi wyróżniał się w roli pierwszego opata premonstratensów we wrocławskim klasztorze, można w nim dopatrywać się wybitnej osobowości. Sądząc z imienia, którego wówczas nie spotykamy w Polsce, mógłby pochodzić z krajów romańskich albo też był pochodzenia niemieckiego³. Był profesorem nadreńskiej prepozytury w Cappenbergu. Źródła kappenberskie połączyły Cypriana w jedną osobę z Frogerem, biskupem Seez w Normandii, a pomyłka powstała prawdopodobnie przez opuszczenie imienia⁴. W roku 1181 spotykamy go, wraz z krewnym o imieniu Jan, w Czechach⁵. Według rocznika Gerlacha (Jarlocha), opata Milevska, występował on jako zakonnik z najbliższego otoczenia Gotszalka, wybitnego uczonego i opata klasztoru w Želivie (1149–1184), w którego orszaku udał się na kapitułę generalną w Prémontré. Należy sądzić, iż był wówczas członkiem norbertańskiego konwentu żeliwskiego⁶. Droga Cy-

² Szerzej na temat arcybiskupa zob. W. BARAN-KOZŁOWSKI, *Arcybiskup gnieźnieński Henryk Kietlicz 1199–1219*, Poznań 2005; M.K. BARAŃSKI, *Dynastia Piastów w Polsce*, Warszawa 2008, s. 300–312.

³ Z. KOZŁOWSKA-BUDKOWA, [Hasło:] *Cyprian*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. IV, Kraków 1938, s. 126.

⁴ S. TRAWKOWSKI, *Między herezją a ortodoksją. Rola społeczna premonstratensów w XII w.*, Warszawa 1964, s. 196–197.

⁵ „[...] *abiit eodem anno (1181) sanctus ille abbas Gotscalcus in Franciam in capitulum Praemonstratense, habens in comitatu suo domnum Ciprianum cum cognato suo Joanne, nec non et domnum Petrum de Lonewitz cum literis praefati domini Wilealmi (fundator premonstrateńskiego klasztoru żeńskiego w Kounicach, podległego opactwu w Želivie), quae cum recitarentur patribus, petitionem viri elementis exaudiverunt et loci (Kounice) susceptionem praedicto abbati domno Gotscalco commiserunt*” (*Fontes rerum Bohemicarum*, hrsg. von J. Emler, Bd. II, Prag 1873, s. 477).

⁶ Należy tu podkreślić, że Cyprian i Jan stanowią normalną dwuosobową asystę opata udającego się na kapitułę generalną. Udział trzeciego zakonnika – Piotra, przeora domu sióstr w Lounovicach, wyznaczonego przez Gotszalka na ten sam urząd w powstającym klasztorze kunickim – jest osobno wyjaśniony jego rolą w fundacji, którą miała zatwierdzić kapituła. Tekst o założeniu Kounic, którego organiczną część stanowi *passus* o wyjeździe Gotszalka do Prémontré, tłumaczy bliżej samo wymienienie osób dwóch wspomnianych kanoników żeliwskich. Gerlach wylicza w nim zakonników z opactwa, biorących udział w pracach fundacyjnych. Jedną ich grupę stanowili bracia wysłani właśnie do Kounic w celu objęcia fundacji i organizacji domu (przeor Mandruwin, podprzeor Eberhard i „*puer*” (Richardwin), drugą – delegaci konwentu Żeliva na kapitułę mającą zatwierdzić fundację. Pewne wątpliwości odnośnie do tej interpretacji budziłby tytuł „*dominus*”, przyznany Cyprianowi, sugerujący godność przełożonego osobnego klasztoru. Jeżeli nie jest to mechaniczne powtórzenie tytułu przyznanego w jednym zdaniu trzem innym osobom (Gotszalk, Piotr,

priana do Czech prowadziła prawdopodobnie przez klasztor w Steinfeldzie, macierz zakonną domu żeliwskiego, przyjmującą w XII wieku profesów kapenberskich⁷. Być może, że sprowadzenie go z Nadrenii zawdzięczamy wspomnianemu opatowi Gotszalkowi. Bliskie związki między obu tymi postaciami potwierdza jeszcze raz Gerlach, wkładając w usta Cypriana, już jako biskupa wrocławskiego, gorącą pochwałę swego opiekuna i protektora z Żeliva⁸. Opat ten zmarł w roku 1184⁹. Cyprian pojawił się na Śląsku przed rokiem 1193, a pierwsza z buli Celestyna III dla opactwa św. Wincentego przyznała mu zasługę instalacji w klasztorze nowego zakonu¹⁰.

O wielkiej doniosłości faktu założenia wspólnoty norbertańskiej we Wrocławiu i roli, jaką odegrał Cyprian, może świadczyć notatka zapisana w nekrologu Prémontré. Zapisano ją w początkach XIII wieku, a więc współcześnie lub niemal współcześnie śmierci opata olbińskiego. Treść tej notatki brzmi: „*Commemoratio [...] Cipriani episcopi fundatoris octo claustrorum nostri ordinis in Pollonia*”¹¹. Biorąc pod uwagę czas i miejsce powstania zapiski trudno podważyć jej wartość informacyjną. Z pewnością nie chodzi tutaj o fundacje premonstratenskie Cypriana w najczęstszym znaczeniu terminu „*fundatio*” – o żadnej takiej nie wiemy. Zasadniczą trudność stanowiłoby przy tym osadzenie w latach pobytu wspomnianego duchownego w Polsce, niemal całości fundacji placówek zakonnych znanych w wieku XIII jako norbertańskie. Brak

Wilhelm), należy pamiętać, że Gerlach spisujący swój rocznik ok. roku 1215 znał Cypriana jako opata i biskupa. Zob. C. DEPTUŁA, *Arrowezyjska reforma klasztorów w Polsce po r. 1180 a reforma premonstratenska*, „Roczniki Humanistyczne” 17(1969), s. 21, p. 60; S. TRAWKOWSKI, *Między herezją*, dz. cyt., s. 197; tenże, *Wprowadzenie zwyczajów arrowezyjskich we wrocławskim klasztorze na Piasku*, Warszawa 1962, s. 112.

⁷ S. TRAWKOWSKI, *Między herezją*, dz. cyt., s. 197.

⁸ „*Dicebat de ipso (Godescalco) saepius Cyprianus bonae memoriae Wratyslauensis episcopus*” (*Fontes rerum Bohemicarum*, t. II, s. 477).

⁹ Gloryfikator zmarłego, kronikarz Gerlach, poświęcił w swym dziele wiele miejsca ukochanemu mistrzowi, a pod rokiem śmierci umieścił obszerną jego biografię. Omówił w niej dość szczegółowo ostatni, znany mu bezpośrednio, okres życia opata. Właśnie w roczniku Gerlacha spotykamy cenne wzmianki o Cyprianie i to w ścisłym związku z osobą i działalnością Gotszalka. Jednakże, co należy podkreślić, rocznikarz nie wspomina ani słowem o samej działalności Cypriana w Polsce. Przebiegała ona więc już raczej po śmierci opata Żeliva. Gdyby zaczęła się wcześniej, to zapewne żeliwski przełożony Cypriana miałby w niej pewien udział, godny zanotowania przez Gerlacha. C. Deptuła, dz. cyt., s. 35.

¹⁰ [...] „*de consensu [...] patronorum ipsius loci [...] in ipso monasterio viros Praemonstratensis ordinis deliberatione provida ordinastis [...]*”.

¹¹ R. VAN WAEFELGHEM, *L'obituaire de l'abbaye de Prémontré* (XIIes. — Ms 9 de Soissons), Bruxelles 1912 (odb. z „*Analectes de l'Ordre de Prémontré*”, t. V–VIII), s. 198, pod dn. 23 X. Drugą część tego nekrologu, zawierającą zapiski dotyczące samego opactwa premonstratenskiego, wydał J. Evers w „*Analecta Praemonstratensia*” 1(1925).

również w źródłach oparcia dla tłumaczenia powyższej cyfry świadczeniami materialnymi biskupa dla ośmiu klasztorów. Wydaje się, że należy postawić następującą hipotezę: słowa „fundator” użyto w zapisie w szczególnym znaczeniu związanym ze statusem zakonnym klasztorów. Cyprian był „założycielem” względnie „odnowicielem”¹² klasztorów jako ten, którego akcja zdeterminowała norbertański charakter konwentów. Wspomniane przez nekrolog „fundacje” oznaczałyby przy tym – w niektórych przynajmniej przypadkach – nie założenie nowej placówki kanonikatu regularnego, ale reformę już istniejącej – przyjęcie przez nią premonstratenskiej obserwancji i ewentualnie organizacyjną inkorporację do zakonu¹³.

Cyprian we wrocławskim klasztorze dał się w dość szybkim czasie poznać jako człowiek odznaczający się odpowiednimi zdolnościami organizacyjnymi, a pierwszym przykładem była sprawa przeniesienia konwentu spod Kalisza do Wrocławia. Ponadto posiadał on sporo energii oraz kunsztu dyplomatycznego dla prowadzenia sporu, np. z moralnie podupadłymi benedyktynami, dawnymi mieszkańcami opactwa¹⁴. Wszystko to przyczyniło się do tego, że został pierwszym opatem klasztoru św. Wincentego na Ołbinie. Niewątpliwie objął ten urząd zakonny dzięki woli księcia Bolesława Wysokiego, arcybiskupa gnieźnieńskiego Piotra i biskupa Żyrośława. Jego aktywność nie zamykała się w prowadzeniu wspólnoty zakonnej tylko we Wrocławiu, ale podejmował on wysiłki, aby premonstratenskie wspólnoty zaistniały w innych częściach Polski. Pierwszy klasztor, jaki wolno łączyć z osobą Cypriana, to prepozytura św. Wawrzyńca w Kościelnej Wsi pod Kaliszem. Dobroczyńcą jej był książę Mieszko Stary¹⁵, któremu przypisuje się niekiedy samą fundację domu zakonnego¹⁶. Nie można wszakże uznać za zupełnie zdyskwalifikowaną hipotezę o założeniu prepozytury jeszcze w okresie rządów Bolesława Krzywoustego. Do Kościelnej Wsi odnosi się prawdopodobnie informacja Długo-

¹² Por. znaczenie terminu „fundator” u Du Cange’a, *Glossarium mediae et infirmae latinitatis*, t. III, Paris 1844, s. 455.

¹³ Trudno przypuścić, by nekrolog premonstratenski mówiąc o „fundacjach” Cypriana brał pod uwagę drobne ekspozyturki opactwa św. Wincentego, zlokalizowane głównie w obrębie uposażenia klasztoru, jak Kostomłoty, Psie Pole, Łosinę, Bytom (por. F. BOGDAN, *Ze studiów nad egzempcją klasztorów w średniowiecznej Polsce. 1. Egzempcja polskich kanoników regularnych*, cz. 2, „Polonia Sacra”, 9(1957), nr 2/3, s. 236–237); zob. też: N. JERZAK, *Proces przejmowania pełni praw nad dobrami kostomłockimi przez wrocławskich premonstratensów do połowy XIV w.*, w: *Cierpliwość i miłość. Księga dla uczczenia Kardynała Henryka Gulbinowicza*, red. E. Janiak, W. Irek, Wrocław 2010, s. 337–352.

¹⁴ Zob. Z. KOZŁOWSKA-BUDKOWA, [Hasło:] *Cyprian*, art. cyt., s. 126.

¹⁵ Dokument ten jest XIII-wiecznym falsyfikatem, sporządzonym już przez benedyktynów, opartym jednak na autentycznym akcie z poprzedniego stulecia. Szerzej o nim wspomina C. Deptuła, dz. cyt., s. 23.

¹⁶ S. TRAWKOWSKI, *Taberny płockie na przełomie XI i XII wieku*, „Przegląd Historyczny” 53(1962), s. 737, przyp. 23.

sza o fundacji w roku 1125 premonstratenskiego klasztoru w Chalnie koło Izbicy¹⁷, sprawiająca wrażenie zaczerpniętej ze starej zapiski. Fundatorem placówki zakonnej byłby wówczas Bolesław (przy założeniu fundacji księżęcej)¹⁸ względnie zgodnie z tradycją samej prepozytury – Piotr Włostowic¹⁹.

Drugim klasztorem polskim związanym z aktywną działalnością Cypriana był dom sióstr w Strzelnie na Kujawach²⁰. Powstał z połączenia dwóch zreformowanych kobiecych konwentów: miejscowego, podporządkowanego wcześniej Trzemesznu, oraz przybyłego – podkaliskiego.

Cyprian, będąc opatem, jeździł każdego roku do Francji na kapituły generalne swego zakonu²¹. Zapoznawał się tam ze zwyczajami panującymi we francuskiej kongregacji, które zapragnął zaszcześcić na wrocławskim gruncie. Nie było to jednak łatwe zadanie, bo jak wiemy, klasztor, choć stał się placówką arrowezyjską jeszcze przed rokiem 1193, to jednak opozycja przeciw reformie działała jeszcze ok. 15 lat po przekształceniu się w placówkę arrowezyjską. Konflikt zakończono dopiero wtedy, gdy założono osobny klasztor w Kamieńcu dla niezadowolonych, kierowanych tam przez prepozyta Wincentego²².

Drugim obszarem działalności Cypriana była diecezja w Lubuszu, której biskupem został w roku 1193, prawdopodobnie za sprawą protektora, księcia

¹⁷ J. DŁUGOSZ, *Historiae Polonicae libri XII*, t. I (Opera orania, t. X), Kraków 1873, s. 530. Poddał ją gruntownej analizie W. Knapiński, *Święty Norbert i jego zakon. Początki norbertańskich klasztorów cyrkarii polskiej i nieco z ich dziejów*, Warszawa 1884, s. 147 i 149, wskazując na podobieństwo w transkrypcji łacińskiej nazw Chaina i Kalisza oraz na zgodność podanej dalej przez Długosza informacji o przeniesieniu sióstr z Chaina do Strzelna z translacją domu sióstr z Kościelnej Wsi. Hipotezę Knapińskiego, iż mamy tu do czynienia z kombinacją opartą na starym przekazie dotyczącym dziejów prepozytury podkaliskiej, próbowano w literaturze podważać. Wydaje się jednak, że nie przedstawiono jej mocniej uzasadnionej interpretacji tekstu.

¹⁸ Szerzej zob.: S. TRAWKOWSKI, *Geneza regionu kaliskiego*, w: *XVIII wieków Kalisza*, t. III, Poznań 1962, s. 34–35.

¹⁹ C. DEPTUŁA, dz. cyt., s. 23.

²⁰ DŁUGOSZ, *Historiae Polonica*, t. I, nr 547; C. DEPTUŁA, dz. cyt., s. 25; Z. KOZŁOWSKA-BUDKOWA, *Repertorium polskich dokumentów doby piastowskiej*, z. 1, Kraków 1937, nr 29; S. TRAWKOWSKI, *Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 114, p. 19.

²¹ W roku 1181 jedzie do Francji na kapitułę generalną razem z opatem z Selau (*Codex Diplomaticus Silesiae*, herausgegeben vom Vereine für Geschichte und Altertum Schlesiens. Breslau, VII Band: *Regesten zur schlesischen Geschichte* (Regesten), hrsg. von C. Grünhagen, 1 Teil: *bis 1250*, Breslau 1884, s. 49). W zakonie premonstratensów był ściśle przestrzegany i zagrożony w razie niedopełnienia surowymi karami obowiązek przyjazdu na kapituły generalne, które były zebraniem wszystkich opatów i zarazem stanowiły najwyższą władzę dla całego zakonu. Opaci musieli zjawić się osobiście, zastępstwo było tylko wyjątkowo dopuszczalne. Zwolnienia dla opatów z dalszych stron zaczynają się dopiero w trzecim dziesięcioleciu XIII wieku; zob. W. KNAPIŃSKI, dz. cyt., s. 81 n.

²² Por. T. SILNICKI, *Dzieje i ustrój Kościoła katolickiego na Śląsku do połowy XIV w.*, Warszawa 1953, s. 104.

Bolesława Wysokiego. O jego rządach na tamtym terenie nie zachowały się żadne wiadomości²³. Istnieją co prawda lakoniczne wzmianki, ale o małym znaczeniu. Na pewno uczestniczył w zjazdach, spotykając się z polskimi biskupami, książętami i wysłannikami papieskimi. Na podstawie listu apostolskiego *Nuper a Nobis* z 18 maja 1199 roku został upoważniony przez papieża Innocentego III do zdjęcia ekskomuniki z pewnego zakonnika i przywrócenia go do stanu kapłańskiego²⁴.

Nie ulega wątpliwości, że na stolicę wrocławską dostał się Cyprian z woli Bolesława Wysokiego i jego syna Henryka. Sposób nominacji Cypriana na biskupa wrocławskiego był nowością, niespotykaną dotąd na terenach Polski. Pismo papieża Innocentego III z roku 1201, znane tylko z rejestru²⁵, mówi wyraźnie o postulacji i poleciło zbadanie sprawy komisji złożonej z arcybiskupa gnieźnieńskiego Henryka Kietlicza, opata cysterskiego z Łądu i gnieźnieńskiego archidiakona. Postulacja była terminem używanym w prawie kanonicznym na wypadek wyboru kandydata, który nie posiadał pełnej zdolności do objęcia danego urzędu²⁶. Zasada prawna odnosiła się do Cypriana, który bez papieskiego pozwolenia nie mógł opuścić Lubusza i przenieść się do Wrocławia. Lecz inny aspekt zasługuje tutaj na uwagę. Ta postulacja pozostawała w ścisłym związku z elekcją przez uprawnioną do wybierania korporację. W danym wypadku dokonała tego sama kapituła wrocławska i w ten sposób Cyprian stał się pierwszym elekcyjnym biskupem polskim²⁷, a Wrocław pierwszym w Polsce miejscem, gdzie dokonano elekcji biskupiej. Warto zaznaczyć, że dzisiaj nie znamy relacji pomiędzy formą prawną a dokonanym wyborem Cypriana na urząd biskupi. Wiemy, że nie doszło do jaskrawego przeciwstawiania się dotychczasowej praktyce. Wyborowi Cypriana na stolicę wrocławską sprzyjał fakt, że był on konsekrowanym biskupem, oraz konieczność odniesienia się do Rzymu, co wyszło z kapituły wrocławskiej może w myśl wskazań metropolity.

²³ Dzieje tej średniowiecznej diecezji opisał S.W. WOHLBRÜCK, *Geschichte des ehemaligen Bisthums Lebus und des Landes dieses Namens*, t. I, Berlin 1829, s. 54, jak również A. WEISS, *Organizacja diecezji lubuskiej w średniowieczu*, Lublin 1977. Zarówno jeden, jak i drugi prawie nic nie mówią o działalności Cypriana.

²⁴ *Regesta Pontificum Romanorum*, wyd. A. Potthast, t. 1, nr 700, s. 67; Z. KOZŁOWSKA-BUDKOWA, *Repertorium polskich dokumentów doby piastowskiej*, z. 1, Kraków 1937, nr 147, s. 136.

²⁵ A. THEINER, *Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae gentiumque finitimarum historiam illustrantia*, Romae 1860, nr 138; W. ABRAHAMA, *Organizacja Kościoła w Polsce do połowy XII wieku*, Poznań 1962, s. 224, p. 2.

²⁶ Właśnie za Innocentego III ustalały się zasady odnośnie do postulacji. Rozstrzygnięcia papieskie, wywołane przeważnie wypadkami powołania na opróżnione biskupstwo biskupa innej diecezji, weszły następnie do *Dekretaliów*, c 4 X 1.5; T. SILNICKI, dz. cyt., s. 57–58.

²⁷ Dopuszcza to, choć z wielką ostrożnością, W. ABRAHAM, dz. cyt., s. 224, przyp. 2.

Cyprian był najpewniej kandydatem książęcym, którego kapituła w formie swej uchwały przedłożyła papieżowi do zatwierdzenia, bo inaczej nie było możliwe przejście Cypriana do diecezji wrocławskiej. Książę Bolesław był w dobrych relacjach ze Stolicą Apostolską, gdyż sprzyjał reformie kościelnej. W Rzymie poczytano to za postulację, stosując pojęcia prawne w Kościele już przyjęte, a we Wrocławiu tak książę, jak kapituła dalecy byli chyba od przekonania, jakoby zaszło coś rewolucyjnego, co wstrząsnęło dotychczasowym sposobem obsadzania stolicy biskupiej. Takiego przekonania nie odczuwali ani współczesni, ani potomni. Nic w tym dziwnego, bo zazwyczaj więcej się zważało na osoby i zdarzenia niż na formy prawne, zwłaszcza jeśli one, dzięki szczególnej sytuacji, objawiały się spokojnie i pozbawione były sprzeczności w stosunku do form praktykowanych w przeszłości. Postulację wrocławską z roku 1201 można uznać za pierwszą próbę wprowadzenia zasady elekcyjności przy obsadzaniu biskupstw w Polsce, a ponieważ próba wypadła pozytywnie, więc zachęciła środowisko kościelne do podobnego sposobu wyboru biskupów. Tak zapewne oceniał sprawę gnieźnieński arcybiskup Henryk Kietlicz.

Cyprian, podobnie jak w Lubuszu, tak i we Wrocławiu, nie urzędował zbyt długo. W kronikach przedstawiano go jako biskupa wrocławskiego, który umiał zachować dobre stosunki z dworem książęcym, z klasztorami oraz z własnym arcybiskupem. Prowadził też korespondencję z papieżem Innocentym III w sprawach prawodawstwa i obserwacji zakonnej²⁸. Był gorliwym opiekunem i hojnym dobroczyńcą. Za jego czasów i przy jego współudziale została sfinalizowana wielka fundacja Henryka Brodatego, klasztor cysterek w Trzebnicy (1202–1203)²⁹. Poświęcił on kościoły wybudowane przez premonstratensów i joannitów. Był opiekunem cystersów, joannitów i kanoników regularnych kongregacji arrowezyjskiej. Dla trzebnickich zakonnic, dla cystersów z Lubiąża, dla joannitów ze Strzegomia i kanoników regularnych z wrocławskiego klasztoru na Piasku biskup bądź to czynił nadania, bądź zatwierdzał dawne, najczęściej w dziesięcinach będących uposażeniem poszczególnych kościołów w posiadłościach klasztornych³⁰.

Także w obszarze spraw politycznych biskup Cyprian odnosił znaczne sukcesy. Wraz z arcybiskupem gnieźnieńskim Henrykiem Kietliczem i biskupem krakowskim Pełką doprowadził do ugody pomiędzy Henrykiem Brodatym a jego stryjem Mieszkiem, która została zatwierdzona i umocniona ekskomuniką w bulli papieża Innocentego III z 25 listopada 1202 roku³¹. Na tej podstawie

²⁸ Z. KOZŁOWSKA-BUDKOWA, [Hasło:] *Cyprian*, art. cyt., s. 126.

²⁹ Regesten, nr 81, 90, 91, 92.

³⁰ Dla cystersów z Lubiąża (Regesten nr 77); dla joannitów ze Strzegomia (tamże nr 86, 87); dla kanoników regularnych z klasztoru na Piasku (tamże nr 88); dla cysterek z Trzebnicy (tamże nr 91).

³¹ Tamże nr 83, 84.

ziemia śląska została podzielona na dwie części: Dolny Śląsk (wrocławsko-legnicki) i Górny Śląsk (opolsko-raciborski). Obie linie książęce wykluczały wzajemne dziedziczenie, a ich dzieje potoczyły się własnymi torami³². Być może, że przy tej sposobności zjechał na Śląsk arcybiskup Henryk Kietlicz. We Wrocławiu widzimy go ponownie 22 stycznia 1203 r. Zatwierdził wtedy fundację trzebnicką i darowizny uczynione na jej rzecz przez księcia i biskupa³³. Najdłużej przyszło mu na Śląsku zabawić w roku 1206, kiedy wykląwszy Władysława Laskonogiego i nawzajem przez niego wygnany, znalazł tam gościnę³⁴, skąd pod koniec roku udał się do Rzymu³⁵. Możliwe, że w tym czasie odwiedził diecezję wrocławską, może zwołał synod do którejś miejscowości leżącej w jej obrębie³⁶, w każdym razie z Wrocławia przez kilka miesięcy sprawował rządy nad polskim Kościołem i z oddanymi sobie ludźmi obmyślał plan kolejnej walki. Udział Cypriana w tym wielkim sporze kościelno-politycznym i w dążeniach reformatorskich arcybiskupa, z braku źródeł, jest niezany, ale można przypuszczać, że w miarę możliwości udzielał mu pomocy, choćby materialnej³⁷, i że jego poglądy w zupełności podzielał. Cała działalność Cypriana ożywiona była kościelnym duchem, a za jego krótkich rządów pozostały kilkakrotne ślady kontaktu Wrocławia z Rzymem³⁸.

Biskup Cyprian zmarł 25 października 1207³⁹ roku i został pochowany w kościele cysterskim w Lubiążu, obok swojego protektora – księcia Bolesława

³² K. DOLA, dz. cyt., s. 39.

³³ W. HAEUSLER, *Urkundensammlung zur Geschichte des Fürstentums Oels bis zum Aussterben der Piastischen Herzogslinie*, Breslau 1883, nr 8 i 9.

³⁴ „*Facta est autem hec commutatio anno illo (1206) in quo dominus Henricus archiepiscopus excommunicato ab ipso duce Wlodizlao mansit in Wratislavia*” z dokumentu zamiany wsi między księciem Henrykiem I a klasztorem św. Wincentego (*Kodeks dyplomatyczny Wielkopolski*, wydał i oprac. Z. Perzanowski, Warszawa 1975, t. I, nr 40).

³⁵ 4 stycznia 1207 roku wychodzi wiele pism papieskich dla Polski w ważnych sprawach, co dowodzi, że Henryk Kietlicz był już osobiście w Rzymie (*Kodeks dyplomatyczny Wielkopolski*, t. I, nr 41–48).

³⁶ Synod Kietlicza przed rokiem 1207 przyjmuje W. ABRAHAM, *Pierwszy spór kościelno-polityczny w Polsce* (odczyt na publicznym posiedzeniu Akademii Umiejętności 3 maja 1895 r.), Kraków 1895, s. 296.

³⁷ Papież wezwał biskupów polskich, by wspomagali materialnie arcybiskupa, 7 stycznia 1207 roku (*Kodeks dyplomatyczny Wielkopolski*, t. I nr 49).

³⁸ Są to głównie papieskie bulle protekcyjne dla śląskich klasztorów (Regesten nr 74, 75, 81, 100, 105). Spraw politycznych śląskich dotyczą dwa pisma Innocentego III z 25 listopada 1202 roku (tamże nr 83, 84), jedno zaś, z 1202 roku, sprawy pewnego zakonika od kanoników regularnych, który otrzymał święcenia prezbitera z niezachowaniem czasu, który winien był upłynąć od przyjęcia przez niego święceń diakańskich (Regesten nr 82).

³⁹ L. SCHULTE, *Das Todesdatum des Bischofs Cyprian von Breslau und das Ordinationsjahr seines Nachfolgers des Bischofs Lorenz*, „*Zeitschrift des Vereins für Geschichte Schlesiens*” 41(1907), s. 388.

Wysokiego. Portret na pieczęci przedstawiał go w postaci stojącej z pastorałem w prawej i otwartą księgą w lewej ręce.

Biskup Cyprian należał do tej grupy rządców wrocławskiej diecezji, którym rządy upływały na powolnym i spokojnym wprowadzaniu reform. Zapoznawał się z nowymi prądami powstającymi w europejskiej kulturze Zachodu. Jego następcy już nie znajdą tyle spokoju. Staną w obliczu nowej sytuacji w Kościele polskim, a także wobec zmieniającej się sytuacji na Śląsku. Będą zmuszeni do prowadzenia polityki na własną rękę, w której ponad wszystkimi innymi stanie zagadnienie stosunku Kościoła do państwa. Pewne zakończenie nieustannych sporów znajdzie swoje rozwiązanie w roku 1290, kiedy to Kościół wrocławski zdobędzie upragniony immunitet.

Słowa kluczowe: Cyprian, biskup wrocławski, historia śląska, norbertanie

Life accomplishment of Cyprian – monk and bishop of Wrocław in 1201–1207

Summary

In 1201 Cyprian became the bishop of Wrocław. Cyprian was a distinguished clergyman, because of his charismatic nature and organizational skills quickly climbed the ladder of church hierarchy. His church career began as a norbertine monk and ended as a bishop. Place and date of birth of Cyprian are unknown, but because of the name – Cyprian (not known in Poland in those days), it is to think, that he came from Latin or German countries.

We know from the records, that Cyprian appeared in Silesia before 1193, where he got the task of reforming the norbertine community in Wrocław. Organizational sense, efficient diplomacy and patronage of Prince Bolesław the Tall, Archbishop Peter of Gniezno and Bishop Zyrosław were contributing that he became the first abbot of the monastery of St. Vincent in Olbin.

Cyprian undertook also efforts, that *premonstratensians* communities occurred in other parts of Poland.

In 1193 Cyprian became the bishop of the diocese in Lubusz, through the intercession of the Duke Bolesław the Tall, but we do not have information about the rule on those areas.

Cyprian enjoys great affection of Prince Bolesław the Tall and his son Henry, soon became the bishop of Wrocław. This election, as well as personality of Cyprian in this position didn't meet with the approval in Rome, but Duke Bolesław enjoying large graces from the Pope, because he favored the reform

of the church, pushed through the approval of this choice. In this way Cyprian became the first Polish elective bishop.

Cyprian's tenure in Wrocław did not last too long. But in the annals was this time recording as abounding in good relations with the ducal manor, monasteries, with their own archbishopric and the papacy. During his reign and by his participation came to great foundation of Henry the Bearded, cistercian monastery in Trzebnica. He became a carer of cistercian, johannite and regular canons, he gave them new or approved old privileges.

Cyprian as a bishop of Wrocław proved to be also an effective politician and diplomat. Thanks to him and support of archbishop of Gniezno and bishop of Kraków came to a settlement between Henry the Bearded and his uncle Mieszko. Bishop Cyprian died October 25, 1207. He was buried in the cistercian church in Lubiąż, next to his patron the Duke Boleslaw the Tall.

Key Words: Cyprian, Bishop of Wrocław, History of Silesia, Norbertanian

KRYSTYNA JASKULSKA-TOMALA*

OBRAZ KOBIETY W MYŚLI SIMONE DE BEAUVOIR I PAULA EVDOKIMOVA

O, gdybyś znała dar Boży (J 4,10).

Od lat toczy się w Polsce dyskusja na temat feminizmu¹. Ostatnio zaś najbardziej palącym tematem stał się genderyzm. Temu właśnie zagadnieniu został poświęcony list Episkopatu Polski na niedzielę Świętej Rodziny². Powstanie ideologii gender wiąże się z ruchami feministycznymi (o czym bardzo wyraźnie piszą, podejmujący problematykę genderyzmu, tacy zachodni autorzy, jak: G. Kuby i M.A. Peeters³).

By więc zrozumieć genderyzm⁴, może trzeba przyjrzeć się feminizmowi, sięgając do źródeł – do pism znanej rzeczniczki feminizmu Simone de Beau-

* Dr Krystyna Jaskulska-Tomala – magister filologii polskiej, doktor teologii (filozofia chrześcijańska) PWT.

¹ Zob. „Znak”, wrzesień 2011, nr 676, spis treści, s. 2. Zob. także R. ZIEMKIEWICZ, *Męskie, żeńskie, polskie*, w: „Rzeczpospolita. Plus Minus” nr 40(971), s. 4–5; autor zwraca uwagę m.in. na dwa ciekawe fakty: w Polsce feminizm nie przyjmuje się równie łatwo jak na Zachodzie, gdyż mamy jeden z największych w Europie odsetek kobiet prowadzących biznes, zajmujących wyższe stanowiska menedżerskie, kierownicze lub w kadrze naukowej; Polki jednak są dyskryminowane, ale inaczej, niż widzą to feministki – bo jako matki (trudności w pogodzeniu życia rodzinnego, macierzyństwa z pracą zawodową).

² Autorzy listu, przeznaczonego na niedzielę Świętej Rodziny 29 grudnia 2013 r., zwracają szczególną uwagę na niebezpieczeństwo „niwelacji płci”, co w szczególny sposób uderza w rodzinę.

³ G. KUBY, *Globalna rewolucja seksualna. Likwidacja wolności w imię wolności*, tłum. D. Jankowska, J. Serafin, Kraków 2013. M.A. PEETERS, *Globalizacja zachodniej rewolucji kulturowej. Kluczowe pojęcia, mechanizmy działania*, tłum. G. Grygiel, Warszawa 2010.

⁴ BENEDYKT XVI, *Ten, kto broni Boga, broni człowieka*, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie 2013, s. 29–30. Autor definiuje genderyzm (od ang. *gender* – „rodzaj”, w odróżnieniu od *sex* – „płeć”) jako zjawisko o wielu aspektach, zaistniałe w szerokim kontekście społeczno-kulturowym. Zasadniczym błędem genderyzmu jest błąd antropologiczny, polegający na zaprzeczeniu naturze człowieka, temu, czym w istocie są: kobiecość, męskość, rodzina.

voir⁵, autorki bulwersującego w tamtych latach (w połowie ubiegłego wieku) eseju – *Drugiej płci*. Da nam to wiarygodny obraz feministycznych poglądów, które wprawdzie stopniowo coraz bardziej radykalizowały się, jednak do dziś S. de Beauvoir jest uważana przez zwolenników ideologii gender za czołową postać tego nurtu⁶.

Warto też zapoznać się ze znajdującą się na drugim biegunie myślą tworzącego wówczas we Francji Paula Evdokimova⁷. Myśliciel ten, bazując tyleż na Biblii, co na osobistym doświadczeniu, stworzył niezwykle głęboki, ale i pełny obraz kobiety. Obraz będący ważką odpowiedzią na ideologie feminizmu i genderyzmu.

Oboje, S. de Beauvoir i P. Evdokimov, reprezentują odmienne nurty współczesnego myślenia o kobiecie. Oboje tworzą równoległe, niemal w tym samym

⁵ S. de Beauvoir (1908–1986), pisarka i działaczka feministyczna, uczennica J.P. Sartre’a i jego towarzyszka życia, studentka Husserla i Heideggera, zainteresowana Kierkegaardem oraz Heglem i Marksem, jej działalność przypada na czas tzw. drugiej fali feminizmu – kobieta, by odzyskać wolność, powinna odrzucić przyjętą rolę społeczną. Autorka powieści: *Cudza krew*, *Mandaryn*, opowiadań: *Kobieta zawiedziona*, esejów: *Druga płeć*, wspomnień: *Pamiętnik statecznej pani*, *W sile wieku*, a także licznych reportaży; za: M. NAWRACAŁA-URBAN, *Beauvoir Simone de*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 1, Lublin 2000, s. 515–516; S. de Beauvoir obecnie kojarzona jest również z genderyzmem – zob. J. DZIEDZINA, *Wybierz sobie płeć*, „Gość Niedzielny” 18 września 2011 r., nr 37, s. 19.

⁶ Zob. *Gender cywilizacja śmierci*, oprac. Kadra Realizatorów Ogólnopolskiej Promocji Rodziny. Warszawa–Legnica 2013, s. 17–20. Do grona osób, na które powołuje się genderyzm, oprócz S. de Beauvoir należą: M. Sanger, W. Reich, A.Ch. Kinsey, M. Mead, dr J. Money, J. Butler.

⁷ P. Evdokimov (1901–1970), żyjący na emigracji w Paryżu jeden z najbardziej znanych rosyjskich teologów prawosławnych i filozofów. Jego dzieła, odwołujące się do wielkiej Tradycji wschodniego chrześcijaństwa (o wyraźnych koneksjach z myślą F. Dostojewskiego, N.A. Bierdiajewa, M. Bułgakowa, a także – Jana z Damaszku, Pseudo-Dionizego), w których autor wyraża pragnienie nawiązania dialogu ze światem zachodniego chrześcijaństwa i zachodniej kultury, przełożono na wiele języków. W czasie III Sesji Soboru Watykańskiego II zaproszony jako obserwator-reprezentant prawosławnego Instytutu św. Sergiusza w Paryżu, jego wpływ jest widoczny w niektórych sformułowaniach Konstytucji dogmatycznej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* – chodzi o przeobrażającą moc Ducha Świętego w Kościele i w świecie. Po soborze prowadził wykłady w Wyższym Instytucie Studiów Ekumenicznych (od jego powstania w 1967 r.), w ramach Instytutu Katolickiego w Paryżu. Dwukrotnie żonaty, oba małżeństwa, zwłaszcza drugie, z młodszą Japonką Tomoko Sakai, uwarściły go na problemy antropologiczne, szczególnie na tzw. kwestię kobiecą oraz zagadnienie małżeństwa. Najbardziej znane jego dzieło, *Kobieta i zbawienie świata* (*La femme et le salut de monde*, Paris 1958), mówi o przeobrażeniu ludzkiego erosu. Napisał ponadto: *Prawosławie, Sztuka ikony. Teologia piękna, Poznanie Boga w tradycji wschodniej, Szalona miłość Boga* (i inne teksty dostępne w języku francuskim). Za: Z. KUNICKI, *Evdokimov Paul*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 10 (suplement), Lublin 2009, s. 156–157; zob. W. HRYNIEWICZ, *Przedmowa do wydania polskiego*, w: P. EVDOKIMOV, *Kobieta i zbawienie świata*, tłum. E. Wolicka, Poznań 1991, s. 5–6.

czasie, w tym samym kraju, wsłuchują się więc w puls tej samej epoki, mającej duży wpływ i na współczesną refleksję dotyczącą kobiety. Ponadto Evdokimov znał stanowisko S. de Beauvoir, wyrażone w książce: *Druga płeć*, i jasno się do niego odniósł w swoim najbardziej znanym dziele: *Kobieta i zbawienie świata*. Analizie został poddany jeden tekst każdego z autorów, najbardziej znaczący: *Druga płeć*, sztandarowa pozycja S. de Beauvoir, oraz wydane dekadę później jedno z najbardziej znanych dzieł P. Evdokimova, *Kobieta i zbawienie świata*, w którym myśliciel podejmuje podobną tematykę, miejscami prowadząc wyraźny dialog z francuską filozof⁸.

1. Simone de Beauvoir *druga płeć* – obraz kobiety zredukowanej

Simone de Beauvoir to uczennica i towarzyska życia J.P. Sartre'a, zafascynowana ideami Marksa, pisarka i działaczka feministyczna. Autorka zarówno powieści, jak i esejów czy reportaży, piórem walczy o poprawę sytuacji kobiety. Szczególnie wyraziście czyni to w zbiorze esejów *Druga płeć*. Zapoznajmy się z jej myślą na podstawie analizy tych tekstów.

1.1. Czym jest feminizm?

Zanim zaczniemy omawiać wizję kobiety zarysowaną przez S. de Beauvoir, warto przypomnieć sobie, czym jest feminizm. Otóż według *Powszechnej encyklopedii filozofii* feminizm jest i doktryną, i ruchem społecznym. Główną tezą jest przekonanie o dyskryminacji kobiet, a postulatem – równość płci (przy zanegowaniu różnic biologicznych)⁹.

⁸ *Druga płeć* została wydana w 1949 r., a *Kobieta i zbawienie świata* w 1958 r. (przyp. autorki).

⁹ [Hasło:] *Feminizm*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 3. Lublin 2002 r., s. 386–391. Dyskusja o pozycji kobiet w społeczeństwie zapoczątkowana została we Francji już w oświeceniu, równoległe ruch kobiecy powstawał w Anglii, rozprzestrzeniając się na inne kraje anglojęzyczne (zrównanie kobiet w prawach z mężczyznami). Istotna jest rola angielskich sufrażetek (XIX/XX wieku – walka o prawa wyborcze dla kobiet i zniesienie dyskryminacji zawodowej kobiet). Po I, a szczególnie po II wojnie światowej obserwujemy *przyspieszenie procesów emancypacyjnych*. W 1968 roku ma miejsce *druga fala* ruchu feministycznego, jednak o nieco innym obliczu ideowym (dążenie do zbudowania społeczeństwa, w którym zlikwidowane zostałyby różnice wynikające z odmienności płci; „dyskryminacje” zastąpiono pojęciem „seksizm” (por. „rasizm”). Podjęto szeroko zakrojoną akcję promocyjną kobiet. Jeśli chodzi o typologię, to mamy feminizm liberalny, radykalny, socjalistyczny, feministyczną filozofię i teologię (jako dziedziny szczególnie „obciążone patriarchalnym myśleniem”). Początek lat 90. XX wieku to *trzecia fala feminizmu* (postulaty równości zostały spełnione, należy teraz je egzekwować; nie ma mowy o antymaskulinizmie czy neutralności płciowej, „genderyzacja” życia traktowana jako wartość – oby tylko ko-

1.2. „Co to jest kobieta?”

We wstępie do zbioru swych esejów autorka stawia pytanie: „Co to jest kobieta?”¹⁰, i rozwija je: Czy kobieta to tylko macica, jak chcą niektórzy? Jaka jest pozycja kobiety w świecie? Cóż to jest „wieczna kobiecość”? I czy pojęcie to odnosi się do jakiejś rzeczywistości, czy jest tylko pustym określeniem?¹¹

Odpowiadając na postawione pytanie: „Co to jest kobieta?”, przytacza pi-sarka poglądy myślicieli poczynając od starożytności. Tak więc już Arystoteles myślał o kobiecie tylko jako o samicy, jako o tworze „z natury upośledzonym”¹². W podobnym tonie wypowiadał się św. Tomasz z Akwinu, stwierdzając, że kobieta to nieudany mężczyzna¹³. I tak, poznając tylko niepocholebne opinie o kobiecie, dochodzimy do myślicieli współczesnych. Analizując jeden z tekstów etyka E. Levinasa, autorka swoiście interpretuje jego myśl. Otóż

biała mogła swobodnie wybrać swój sposób realizacji kobiecości; ponadto cele praktyczne: np. walka z prawem antyaborcyjnym i brakiem akceptacji homoseksualizmu, dążenie do *przebudowania władzy i siły*).

¹⁰ S. DE BEAUVOIR, *Druga płeć*, tłum. G. Mycielska, M. Leśniewska, Warszawa 2007, s. 11–13. Zob. H. FISHER, *Pierwsza płeć*, tłum. P. Luboński, Warszawa 2003. Amerykańska antropolog, nawiązując do koncepcji S. de Beauvoir, uznaje kobiety, odmiennie niż francuska filozof, za „pierwszą płeć”, zaś mężczyzn – za drugą: „Kobieta jest płcią podstawową – pierwszą płcią. Żeby otrzymać mężczyznę, trzeba dodać określone substancje chemiczne. A więc płeć, która jest pierwsza z perspektywy biologicznej, staje się również pierwszą w wielu sferach życia społecznego i ekonomicznego”; s. 15. Zdaniem autorki obecnie, w wyniku przemian społeczno-kulturowych, kobiety odzyskują należną sobie pozycję w społeczeństwie – właśnie jako „pierwsza płeć”. W istocie wywody obu autorek różnią się tylko tezami: S. de Beauvoir zakłada, że kobiety przez wieki były postrzegane wyłącznie przez pryzmat ich uzależnienia od biologii i z tego powodu były traktowane jako gorsza – „druga płeć”, i to właśnie udowadnia, dobierając odpowiednie przykłady z historii myśli ludzkiej, obyczajów itd. Natomiast H. Fisher przyjmuje założenie – które też popiera przykładami – że kobiety stanowią podstawę społeczeństwa, to one należą do „pierwszej płci” i po wiekach niesprawiedliwego traktowania odzyskują wreszcie należne im miejsce. I francuska filozof, i amerykańska antropolog zgadzają się co do prymarnej roli kobiety, obie również nie dostrzegają równie istotnej roli mężczyzn w rozwoju społeczeństw, ludzkości.

¹¹ S. DE BEAUVOIR, *Druga płeć*, dz. cyt., s. 11–13.

¹² Tamże, s. 31. ARYSTOTELES, *O rodzeniu się zwierząt*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1979, s. 50–51(729a); 54(730a). W akcie płodzenia najważniejsza jest rola samca-ojca, przekazującego nowemu życiu formę i zasadę ruchu; samica-matka jedynie dostarcza materii – jej znaczenie jest drugorzędne.

¹³ S. DEBEAUVOIR, *Druga płeć*, dz. cyt., s. 31. TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, Ia q. 90-102, t. 7, tłum. P. Belch[online]. Katedra.uksw.edu.pl/suma/suma7.htm. Przeglądany 04.02.2014. Dostępne na: <www.google.pl/#Tomasz+z+Akwinu+Suma+teologiczna+Ia+q.9-102>. W komentarzu do biblijnego opisu stworzenia Tomasz istotnie – za Filozofem – widzi kobietę głównie jako „pomoc do rodzenia”, „podległą mężczyźnie, który ma większe rozeznanie rozumu”, jednak i w mężczyźnie, i w kobiecie „widnieje obraz Boga”, choć w mężczyźnie jest on pełniejszy.

według S. de Beauvoir myśliciel ten deprecjonuje kobietę, pisząc o niej jako o „Innym”, a o mężczyźnie jako o podmiocie. Jest to interpretacja niemająca potwierdzenia w pismach Levinasa¹⁴. Francuskiej pisarce bliskie są natomiast poglądy marksistów, którzy z należywym, jej zdaniem, respektem i zrozumieniem traktują kobietę.

1.3. Co mówi biologia o kobiecie?

Wedle S. de Beauvoir biologia predestynuje kobietę jedynie do roli samicy, kobieta należy do płci *drugiej* – uznawanej za gorszą, obciążonej ciężarem rodzenia potomstwa. Słowem, „jest ujarzmiona przez gatunek, kobieta została przykuta macierzyństwem jak zwierzę do swego ciała”¹⁵. Piszcie Beauvoir o całkowitej odmienności „losu anatomicznego” kobiety i mężczyzny, która powoduje odmienność sytuacji moralnej i społecznej¹⁶. Liczne tego przykłady można znaleźć w historii i pisarka je przytacza.

1.4. Historia o położeniu kobiety

Czasy prehistoryczne to jedyny okres w historii, jak przypuszcza autorka *Drugiej płci*, kiedy istniały „prawdziwe rządy kobiet”. W pozostałych epokach kobieta, poddana „kurateli mężczyzny”, jest pozbawiona samostanowienia. Począwszy od starożytnej Grecji, gdzie kobieta – niemająca żadnych praw, zajmująca pozycję tylko niewiele wyższą niż niewolnik – nadawała się wyłącznie do rodzenia dzieci, nawet nie stanowiła przedmiotu miłości (miłości tej godzien był tylko ktoś równy mężczyźnie – właśnie mężczyzna). Zdarzały się, oczywiście, i wtedy wyjątkowe postacie kobiece, np. Aspazja czy Safo, których przykład potwierdza „wyższość kobiety wyzwolonej nad uczciwymi matkami rodziny”. Status rzymskiej matrony, dominy, jest wyższy niż kobiety greckiej: cieszy się ona szacunkiem, nie jest poddana mężowi, lecz bezpośrednio państwu, jednakże nie ma ani ekonomicznej, ani prawnej niezależności, jest to „pusta wolność, wolność «do niczego»”¹⁷.

¹⁴ S. DE BEAUVOIR, *Druga płeć*, dz. cyt., s. 14, 31, 116n. Interpretacja myśli Levinasa jest zawężona przez S. de Beauvoir. Powołuje się ona na esej *Le temps et l'Autre*, w którym autor pisze o kobiecie jako o tajemnicy – ale przecież tylko dla mężczyzny! – brzmi zarzut S.B. Tymczasem z lektury całości dzieł Levinasa wynika, że pojęcie „Inny” nie ma pejoratywnego znaczenia, wskazuje po prostu na *drugiego*, na *bliźniego*. Por. E. LEVINAS, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, tłum. A. Kuryś, Gdynia 1991, s. 9; por. tenże, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Kraków 1994, s. 253; por. tenże, *Bóg, śmierć i czas*, tłum. J. Margański, Kraków 2008, s. 211.

¹⁵ S. DE BEAUVOIR, *Druga płeć*, dz. cyt., s. 29–57, 85.

¹⁶ Tamże, s. 403.

¹⁷ Tamże, s. 90–91, 106–110. Jedynie w Sparcie kobietę jako matkę wojowników traktowano na równi z mężczyzną; por. tamże, s. 107.

1.5. Obraz kobiety w myśli chrześcijańskiej

Szczególnie uciemiężona, zdaniem autorki, była kobieta w chrześcijańskim średniowieczu, bo właśnie „ideologia chrześcijańska niemało przyczyniła się do pogńębienia kobiety”, choć również stwierdza ona, że „od czasów chrześcijaństwa oblicze kobiety bardzo się uduchowiło”. Wprawdzie Ewangelia głosi ideę miłosierdzia wobec kobiet, tak samo jak wobec trędowatych (sic!), ponadto kobiety na równi z mężczyznami świadczyły o wierze aż do męczeństwa, jednak pełnione przez nie funkcje liturgiczne były „pośledniejsze” („diakonki”), zadania ich były jedynie świeckie: pielęgnowanie chorych, pomoc ubogim. Świętego Pawła pisarka oskarża o utrwalenie „zaciekle antyfeministycznej tradycji żydowskiej”, bazującej na krzywdzącym opisie stworzenia Ewy z żebra Adama. Píše on bowiem o poddaniu kobiety mężczyźnie – jak i Kościół poddany jest Chrystusowi, Apostoł pisze dalej, że mąż winien miłować żonę, jak i Chrystus umiłował Kościół, aż do oddania za niego swego życia (Ef 5,25-27). Tertulian na równi z innymi mędrkami chrześcijaństwa – stwierdza pisarka – oskarża kobietę, że nakłoniła do grzechu Adama (wedle niego jest ona „bramą piekielną”)¹⁸. Autorka poświęca nieco miejsca Maryi – w zestawie wielu mitów jest i ten o Dziewicy Maryi jako „najdoskonalszym, najpowszechniej czczonym obrazie odrodzonej i Dobru poświęconej kobiety”¹⁹. Jednakże Maryja, będąc dziewicą, jest niejako bezcielesna, „nie została pokalana brudem płci”, by w pełni oddać swą nienaruszoną kobiecość Bogu jako służebnica Pańska – i tylko w takiej roli będzie wielbiona²⁰. Ponadto S. de Beauvoir przyznaje, że jasnieją w dziejach chrześcijaństwa postaci wybitnych kobiet i są to przykłady znanych ze swej działalności ówczesnych świętych, np. św. Katarzyny ze Sieny – ośmieliła się pouczać papieży! – czy św. Joanny d’Arc – stała na czele armii skutecznie walczącej z wrogiem²¹.

Historia kobiet w Europie wędruje wytyczonymi przez mężczyzn koleinami – jest to historia kobiet cierpiących, ujarzmionych, pozbawionych znaczenia, niespełnionych. Nawet niezwykle uzdolnionym kobietom trudno było się wybić – na tyle przeszkód natrafiały. To mężczyźni ukształtowali takie oblicze historii, pisze autorka *Drugiej płci*²².

¹⁸ S. DE BEAUVOIR, *Druga płeć*, dz. cyt., s. 116–117, 208.

¹⁹ Tamże, s. 211–212.

²⁰ Tamże, s. 203. Poetycko uwzniośla tę tajemnicę P. Claudel, dając jej nowoczesny wyraz w swoich tekstach: *Zwiastowanie, Atlasowy trzewiczek, Kantata na trzy głowy i inne*, zob. s. 251–260.

²¹ Tamże, s. 127.

²² Tamże, s. 132n, 160. Autorka także zapytuje, czy Szekspir odniósłby sukces, gdyby urodził się kobietą.

1.6. Kobiety – mistyczki

Osobny rozdział poświęca autorka kobiecie mistycznej. Opisuje w sobie właściwy sposób – a więc całkowicie zewnętrzny, chętnie podkreślając erotyczną ekspresję tych doświadczeń – mistyczne przeżycia św. Teresy z Avila, św. Małgorzaty Alacoque, św. Katarzyny Emmerich i innych; twierdzi, że te doznania „wystarczają niektórym kobietom”. Czyli – sądzi de Beauvoir – „żarliwość mistyczna”, choć przyczyną jej na ogół bywa rozczarowanie ziemską miłością, jest do zaakceptowania, jeśli daje kobiecie niezależność²³.

1.7. Proces wyzwalańia kobiety

Stopniowo położenie kobiety się zmienia, zaczyna ona bowiem o to walczyć. Zmiana ta w dużym stopniu jest owocem owej walki, m.in. sufrażystek. Kobieta zaczyna uczestniczyć w produkcji i wyzwala się „z niewoli rozmnażania”. I proces ten trwa do dziś – kobieta o tyle jest wolna, o ile jest niezależna od przymusu macierzyństwa oraz o ile ma bezpośredni wpływ na kształt świata²⁴. Najbardziej uprzywilejowaną – bo równą wreszcie mężczyznom – pozycją cieszy się kobieta w ZSRR, którego konstytucja z 1936 r. głosi bezwzględną równość prawną mężczyzny i kobiety²⁵. Wyznacznikiem wolności kobiety staje się w dużej mierze prawo do aborcji²⁶, prawo do rozwiązania małżeństwa²⁷, ale też prawo do wykształcenia²⁸.

1.8. O komplementarności płci

Jak S. de Beauvoir – postulując całkowite wyzwolenie kobiety – widzi relację mężczyzny i kobiety? Otóż uważa ona, że nie należy ograniczać kobiety do jej odniesienia do mężczyzny. Nie oznacza to jednak, twierdzi pisarka, że relacje te trzeba negocjować, bowiem „kształtując się dla siebie, kobieta nie przestaje istnieć

²³ S. DE BEAUVOIR, *Druga płeć*, dz. cyt., s. 727–729.

²⁴ Tamże, s. 151n. Najwcześniej przyznano kobietom pełnię praw w Nowej Zelandii – 1893 roku, potem w Australii – 1908 roku; w wiktoriańskiej Anglii walczyły o to sufrażystki; zwycięstwo – prawo głosu dla kobiet – przyszło dopiero w 1928 roku, do czego przyczynił się też kontekst historyczny: wojenne zasługi kobiet.

²⁵ Tamże, s. 158 – stąd może, jednak nie tylko – sentyment S. de Beauvoir do marksizmu. Dużym szacunkiem darzy ona K. Zetkin i R. Luksemburg.

²⁶ Tamże, s. 150. W Niemczech aborcja była oficjalnie dozwolona w czasach przednazistowskich, a w ZSRR – przed 1936 rokiem.

²⁷ Tamże, s. 539. O małżeństwie jako niewoli – tamże, s. 206–207, 461n.

²⁸ Tamże, s. 157. E. Stein – św. Teresa Benedykta od Krzyża również podkreślała wagę wykształcenia dla kobiety – zob. E. STEIN, *Kobieta według natury i laski*, tłum. I. Adamska, Tczew-Pelplin 1999; zob. także: D. DŹWIG, *Żadna kobieta nie jest tylko kobietą. E. Stein studium o kobiecie*, Kraków 2003.

również dla mężczyzny”. I tu – wreszcie, choć nieco w zawoalowany sposób – mówi autorka *Drugiej płci* o miłości. Gdy mężczyzna i kobieta uznają nawzajem swoją podmiotowość i jednocześnie swoją „inność”, wówczas ścisła wzajemność stosunków „nie przekreśli cudów, wynikających z podziału ludzkości na dwie odrębne kategorie, to jest żądz, posiadania, miłości, marzenia, przygody, a wzruszające słowa: dawać, zdobywać, łączyć się, zachowają sens”²⁹.

1.9. Co wyraża strój kobiety?

Dzisiejsze czytelniczki może zaciekawić refleksja francuskiej autorki na temat stroju i wyglądu kobiety. Otóż kobiecie tylko się wydaje, że strojem wyraża swoją osobowość. Tymczasem zwracając uwagę swym strojem, wyglądem, „wyobcowuje się we własny wizerunek”, podczas gdy ubranie mężczyzny, nie przyciągając zbytej uwagi, wskazuje na transcendencję, na podmiotowość jego właściciela. Moda pozbawia kobiety transcendencji, czyni z nich przedmioty. Jednocześnie skazuje na zależność poczucia wartości kobiety od wierności najnowszym trendom – i od tego, czy najmodniejszy strój zostanie odpowiednio skomplementowany. A „pielęgnacja urody i troska o garderobę staje się pańszczyzną”³⁰.

1.10. Dzisiejsze położenie kobiety

Jak dziś wygląda położenie kobiety? Na ile sytuacja się polepszyła? Czy ruch feministyczny nadal ma rację bytu? Autorka analizuje współczesną sobie sytuację – przypomnijmy rok wydania we Francji *Drugiej płci*: 1949.

Otóż w jej przekonaniu niewiele się zmieniło. Wychowanie kobiety zmierza jedynie do uformowania jej jako żony i matki³¹. Małżeństwo nie powinno być dla kobiety jedyną formą kariery. Mimo że autorka stwierdza również, iż „macierzyństwo jest całkowitym spełnieniem fizjologicznego przeznaczenia kobiety”, to jednak zaraz dodaje, że przecież „społeczeństwo ludzkie nigdy nie podporządkowywało się naturze”. Należy więc aborcję jako prawo należne kobiecie – całkowicie udostępnić³².

Wedle francuskiej pisarki: „Wolna kobieta dopiero się rodzi”. A stanie się kobieta wolną wtedy, gdy będzie przewyciężone „naturalne zróżnicowanie” mężczyzn i kobiet, dopiero wówczas nastanie czas braterstwa, „para ludzi odnajdzie swe prawdziwe oblicze”³³.

²⁹ S. DE BEAUVOIR, *Druga płeć*, dz. cyt., s. 781.

³⁰ Tamże, s. 586–597.

³¹ Tamże, s. 299–431; autorka poświęca temu zagadnieniu aż trzy rozdziały: *Dzieciństwo* (s. 299–357), *Młoda dziewczyna* (s. 358–399), *Wtajemniczenie płciowe* (s. 400–433).

³² Tamże, s. 539n.

³³ Tamże, s. 767, 781n.

Obraz ukazany przez francuską pisarkę jest zredukowanym obrazem kobiety – zgodnie z poglądami autorki – do poziomu horyzontalnego, więcej: jedynie do pewnych konkretyzacji losu kobiety. Nie tylko nie rozważa ona jej sytuacji w szerszej, dalszej perspektywie, ale odrywa tożsamość kobiety od jej biologicznego, psychicznego i duchowego wyposażenia – od jej natury. Tak właśnie, jak czyni to genderyzm, z tym że w odniesieniu do obu płci, zaburząc wyznaczoną przez biologię tożsamość mężczyzny i kobiety. Według ks. prof. D. Oko, znawcy problemu, uderza to w kulturę promującą związki monogamiczne, rozumiane jako rodzina składająca się z małżeństwa kobiety i mężczyzny, wspólnie wychowujących dzieci – a takie to kultury, jak wykazują badania, mają największe osiągnięcia. Walka o wprowadzenie ideologii gender to w istocie walka ateistów z Bogiem – twierdzi ks. Oko – oraz „lesbijek z mężczyznami, z którymi zaciekle walczą, z nienawiści do nich, pod przykrywką bitwy o prawa kobiet”. Obalenie opartego na naturze porządku to „katastrofa kulturowa i cofnięcie się w ewolucji”. Genderyzm, pozornie stając w obronie praw kobiet, w rzeczywistości je krzywdzi, „ograniczając ich wolność wyboru do pozostawania w domu i wychowywania dzieci” i niemal wymuszając na nich konieczność robienia kariery. Ponadto genderyzm, promując rozwiązłość seksualną, sprzyja rozpowszechnianiu prostytutki, degradującej kobiety³⁴. A S. de Beauvoir, jako radykalna reprezentantka feminizmu, uznawana jest przez zwolenników ideologii gender za patronkę tej ideologii.

2. Paula Evdokimova *kobieta i zbawienie świata* – obraz kobiety spełnionej

Krańcowo odmienną wizję kobiety przedstawia prawosławny myśliciel Paul Evdokimov, ukazując głębię powołania kobiety i pełnię jej godności – co zgodne jest i z naturą, z tożsamością kobiety, jak i z biblijnym jej obrazem.

³⁴ Zob. *Gender mainstreaming* – wykład pt. *Ideologia gender – zagrożenie dla cywilizacji* ks. D. Oko w Sejmie. Książd prof. Oko, wykładowca Uniwersytetu Papieskiego w Krakowie, podczas konferencji w Sejmie 23 stycznia 2014 roku, przestrzega przed ideologią gender, agresywnie wkraczającą w każdą dziedzinę życia. Ideologia ta, zbudowana na filozofiach ateistycznych, propaguje „rozpustę prowadzącą do całkowitej demoralizacji”. Homoseksualizm stanowi istotną część genderyzmu, odwołując się do teorii „*queer*”, promującej osoby o odmiennej seksualności płciowej. Tak więc to, co jest „marginalem patologii”, ma stać się normą – do tego dąży ideologia gender. Pewne konkretne organizacje, których deklarowanym celem jest obrona praw kobiet i mniejszości, w rzeczywistości walczą o wprowadzenie genderyzmu. Dostępne na: <www.prawy.pl/z-kraju/4799-gender-mainstreaming-wyklad-ks.-dr-dariusza-oko-w-sejmie> (04 luty 2014).

2.1. Biblijne źródła nauki

Podstawą myśli P. Evdokimova jest antropologia biblijna. Już na początku swych rozważań odwołuje się on do biblijnej koncepcji człowieka, który jest „złożonością ducha i ciała”, jednak „złożoność” ta stanowi całość – stanowczo sprzeciwia się dualizmowi w widzeniu człowieka. Stworzony na obraz i podobieństwo Boże człowiek³⁵ staje się człowiekiem przez uczestnictwo w wyższym bycie, w rezultacie czego jest albo „ikoną Bożą”, albo „maską bestii” – człowiek jako albo „byt teandryczny”, albo „demoniczny” „nie ma swojego własnego oblicza, nie ma po prostu tylko ludzkiej twarzy”. Poddając swe człowieczeństwo Bogu, otwiera się na perychorezę – uduchowanie ciała. To proces całkowicie zindywidualizowany – jest bowiem realizacją „własnego «obrazu przewodniego»”, jaki każdy ma w sobie. Każdy człowiek jest „żywym projektem Boga”, powinien on projekt ten „odczytać, rozszyfrować samego siebie, by w sposób wolny zbudować swoje przeznaczenie”³⁶. Niestety, upadek człowieka zaburzył proces perychorezy, ale go nie uniemożliwił³⁷ – dzięki ascezie, a zwłaszcza dzięki łasce Chrystusa, następuje uzdrowienie i powrót do „prawdziwej natury” i znów urealnia się tajemnica przeobóstwienia³⁸.

2.2. Komplementarność płci

Stworzenie człowieka na obraz i podobieństwo Boże to jeden aspekt obrazu kobiety. Drugi stanowi jej odniesienie do mężczyzny – komplementarność płci. Ze wzruszeniem pisze Evdokimov o pierwotnej komunii mężczyzny i kobiety: „Ta dopiero jest kością z kości moich i ciałem z mego ciała” – zwraca się pierwszy mężczyzna do żony (Rdz 2,23). Z bólem – o rozdarciu tej wyjątkowej pierwotnej jedności³⁹.

Ewa pochodzi od Adama; ten biblijny obraz pokazuje, że dopiero dwie formy człowieczeństwa, mężczyzna i kobieta, tworzą człowieczeństwo to w całości: „pojedyncza płeć w stanie oddzielnym od swego elementu komplemen-

³⁵ P. EVDOKOMOV, *Kobieta i zbawienie...*, dz. cyt., s. 49, 68n. Za Ojcami Kościoła autor rozróżnia następująco obraz i podobieństwo: „Obraz to obiektywny fundament, który mocą swej dynamicznej struktury domaga się wypełnienia w subiektywnym, osobowym podobieństwie” – tamże, s. 73.

³⁶ Tamże, s. 55–59, 65. Najpełniej doświadcza tego uduchowania ciała mistyk, który „zaskakuje swoim obliczem jedynym na świecie, blaskiem nade wszystko niepowtarzalnym. Nigdy się takiego przedtem nie widziało”.

³⁷ Tamże, s. 82, 159, 162.

³⁸ Tamże, s. 82–85n. Evdokimov pisze o „antropologii przeobóstwienia”, jaką jest antropologia prawosławna, która nie jest antropologią moralną, ale ontologiczną – „ontologia przeobóstwienia” kładzie nacisk na „wewnętrzne przekształcanie świata w Królestwo Boże”, na zasadzie „stopniowego prześwietlania przez energię Bożą”; tamże, s. 86.

³⁹ Tamże, s. 153n.

tarnego jest tylko półczłowiekiem” – bowiem „stworzył Bóg człowieka (...), stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1,27). Taki jest „pierwotny archetyp wszelkiego człowieczeństwa”⁴⁰. Święty Paweł pisze: „(...) u Pana ani mężczyzna nie jest bez kobiety, ani kobieta bez mężczyzny” (Ga 3,28). Jednocześnie w pierwotnym obrazie biblijnym wyraźnie jest podkreślone „rozgraniczenie męskości i kobiecości” („do niewiasty powiedział” – osobne zwrócenie się, i „do mężczyzny rzekł” – również osobne zwrócenie się (Rdz 3,16-17)). Ta odrębność przenika – poprzez fizjologię i psychologię – aż do „poziomu ducha”, do samych „podstaw konstytuujących byt ludzki jako całość”. Jednakże grzech spowodował rozbitcie tej „dwujedności”, „rozszczerzenie ludzkiego bytu”⁴¹. To tragiczne „przemieszczenie się głębokich warstw natury ludzkiej” spowodowało „pojawienie się elementu obcości” we wzajemnych relacjach mężczyzny i kobiety. Konsekwencją oddzielenia się człowieka od Boga jest wewnętrzne „pęknięcie” w nim samym: to, „co było zjednoczonym «naprzeciw»” – zostaje „rozcięte i obydwie konstytutywne składniki człowieczeństwa” znajdują się teraz „osobno na zewnątrz siebie”, „«przeciwko» sobie”. Odtąd męskość i kobiecość, dotąd zjednoczone, stają się dwoma przeciwstawnymi biegunami, zamiast pierwotnej komunii – jest opozycja: „Ja należę do mnie, a on należy do siebie”. I to „wynaturzenie obiektywnego odniesienia jest przyczyną wzajemnego uprzedmiotowienia”, a pierwotna jedność została zastąpiona relacją „panów i niewolników”. Kobieta staje się dla oddalonego od Boga mężczyzny „przedmiotem przyjemności albo despotycznej dominacji”⁴².

Odtąd mężczyzna i kobieta, tęskniąc do pierwotnej jedności, poszukują się nawzajem, nawołując: „Gdzie jesteś?” Sytuacją, która w sposób wyjątkowy „wprowadza człowieka na powrót w światłość komunii” jest – po chrzcie św., najpierw czyniącym z człowieka „dziecko światłości” – małżeństwo: „Ponowna integracja pierwotnej komórki człowieczeństwa w Chrystusie stanowi samo serce tajemnicy małżeństwa”⁴³.

2.3. Kobieta jako płeć „silna religijnie”

Biorąc pod uwagę te dwa odniesienia kobiety – do Boga, i drugie – do mężczyzny, możemy zobaczyć pełny jej obraz, w całym bogactwie obdarowania i godności. Dopiero teraz zaczynamy rozumieć znaczenie jej powołania. Bo jakie jest zadanie kobiety? Odbudowywać pierwotną jedność – najpierw

⁴⁰ P. EVDOKIMOV, *Kobieta i zbawienie...*, dz. cyt., s. 154. Autor mówi o „męsko-kobiecyzmie współczłowieczeństwie”, która to komunია jest odbiciem boskiej zasady jedności.

⁴¹ Tamże, s. 159, 162. Rozwija tę myśl autor, pisząc że „w języku greckim słowo *symbolon* oznacza «zespolenie w jedno, przerzucenie mostu, związanie», natomiast „słowo *diabolo* o tym samym rdzeniu oznacza «tego, który rozdziela, rozszczepia, separuje»”.

⁴² Tamże, s. 161.

⁴³ Tamże, s. 161–162.

z Bogiem, w swoim wnętrzu, potem – z mężczyzną. Doprowadzanie do przeobótwienia rzeczywistości, poprzez jednoczenie wszystkich jej aspektów najpierw we własnym sercu. Bowiem „zasada religijna człowieczeństwa” ujawnia się właśnie w kobiecie, nie w mężczyźnie. Natura mężczyzny – „zdobywcy, łowcy przygód, budowniczego” – pozbawiona jest odpowiednika „religijnej kategorii ojcostwa”, natomiast kobieta jest obdarzona instynktem macierzyńskim. Tak więc według Evdokimova: „ludzkie macierzyństwo wyrasta z Bożego ojcostwa”. Chrystus zbawia świat, pisze rosyjski myśliciel, ale to *Theotokos* go humanizuje, wypraszając dlań łaski. I liturgia, i ikona dają świadectwo, że „boskie Ojcostwo wyraża się w ludzkim macierzyństwie”. „Zasada macierzyństwa”, przejawiająca się w czystości, poświęceniu, obronie słabych, jest podstawą „wszelkiej moralności”⁴⁴. Niesprzeciwianie się złu, łagodność, cierpliwość, „głęboko mistyczna postawa wobec życia”, a także wrażliwość artystyczna – to specyficzne cechy kobiecej duchowości – duchowości rosyjskiej, zaznacza autor. Nie mężczyzna, lecz rosyjska kobieta jest obrazem najpełniejszego człowieczeństwa⁴⁵. Evdokimov zauważa, że rozpoznanie to jest wcześniejsze niż chrześcijaństwo („...jestem łagodny i pokorny sercem”, Mt 11,29). Chrześcijaństwo tę pradawną intuicję ludzkości rozwija i utrwala – Chrystus wybiera nie drogę walki czy przemocy, ale poświęcenia, staje się „barankiem ofiarnym”. Biblia wielokrotnie podkreśla religijność wpisaną w strukturę kobiety – kobieta zgodnie ze swą naturą działa „integrująco i ożywczo”⁴⁶.

2.4. Dwie Ewy – dwa oblicza kobiety

Znaczące jest już samo imię pierwszej kobiety: Ewa – życie, i nie chodzi tu jedynie o życie biologiczne, ale duchowe, którego kobieta ma być źródłem. Po tragicznym w konsekwencjach akcie nieposłuszeństwa pierwszej, druga Ewa w imieniu całej ludzkości wypowiada „pokorne *«fiat»* Bożej służebnicy”. Istotne jest – podkreśla Evdokimov – że właśnie ona, kobieta, jako człowiek w imieniu całej ludzkości przyjmuje Boga-Człowieka. Mężczyzna jest w tym akcie nieobecny, ludzkość jest tu reprezentowana przez kobietę, człowieka-Dziewicę. Oto odpowiedź, powiada prawosławny myśliciel, jaką chrześcijaństwo daje na problem kobiety – to ona, kobieta, znajduje się na pierwszym planie, podczas gdy mężczyzna jest nie tyle usunięty, co bierny (przykładem tego jest również św. Józef). Kobieta bowiem jest „płcią silną” religijnie – to dlatego kobietę, bardziej otwartą na duchowy wymiar rzeczywistości, na moce Boskie, ale i demoniczne, kusił szatan, a nie mężczyznę. I właśnie w niej zło zo-

⁴⁴ P. EVDOKIMOV, *Kobieta i zbawienie...*, dz. cyt., s. 167n.

⁴⁵ Tamże, s. 170. Podkreślmy, że z powodu tych właśnie cech komunicy zwalczali „kobietę rosyjską”, stanowiła ona zagrożenie dla ich „odczłowieczających idei”.

⁴⁶ Tamże, s. 170n. Już Konfucjusz pisał, że ostatecznie to łagodność jest zwycięska, gdyż „kobiecość włada męskością”.

staje „skonsumowane”, uwewnętrznione – w niej, poprzez nią przeniknęło „do wnętrza natury”, ale i w niej „ziszcza się tajemnica zbawienia”: „Kobieta zetrze ci głowę” (Rdz 3,15). Dwie Ewy, a potem – dwie postacie apokaliptyczne: „niewiasta obleczona w słońce” – znamienna metafora światła – i „nierządnica babilońska, amazonka, zmaskulinizowana kobieta” – obraz „znieważonej tajemnicy kobiecości”, chodzi nie tyle o nierząd, co o dogłębne zdeprawowanie, wynaturzenie ludzkiej natury, o „dogłębne zakażenie struktury samej duchowości”⁴⁷. Natomiast nowa Ewa, tak jak Adam, „obejmuje w sobie całą ludzkość i jej ciało, jakie daje swemu Synowi, staje się ciałem «matki wszystkich żyjących»” (Rdz 3,20)⁴⁸. Potwierdzają to słowa ukrzyżowanego Jezusa, skierowane do Jana: „Oto matka twoja” (J 19,27).

2.5. O archetypach kobiecości

Podstawowym archetypem kobiecości jest *Theotokos*. „Zrodził się on z rany Dziewicy, której «duszę przeniknął miecz»” (Łk 2,35), jednakże archetyp ten „sięga i zakorzenia się w rzeczywistości krzyża”. Evdokimov rozwija swoją ideę, pisząc o innych archetypach kobiety. Pierwszym jest archetyp hagiografii, archetypicznej pełni: Maryja – kobieta – jest „pierwszą przebóstwioną istotą ludzką”. Kolejnym – archetyp „kobiecego królewskiego kapłaństwa”. Autor rozumie to następująco: kapłaństwo sakramentalne to „funkcja mężczyzny jako świadka”, czuwa on nad czystością tradycji, przepowiada Słowo Boże, udziela sakramentów. Natomiast kapłańska służba kobiety nie polega na spełnianiu konkretnych funkcji, ona „leży w zakresie jej własnej natury”. Pełniąc funkcje kapłańskie, kobieta sprzeniewierzałaby się własnej naturze i wynikającemu z niej powołaniu: „przekształcania wszystkich ludzi w królewskie kapłaństwo”. Innym archetypem jest sofrozyne, archetyp „ontologicznej czystości” – w Maryi czystość objawia się jako „norma ontologiczna”. W archetypie „wiecznej dziewiczości-macierzyńskości kobiety” w sposób szczególnie wyraża się „głęboka więź pomiędzy Duchem Świętym, Dziewicą Maryją i pierwiastkiem kobiecym”⁴⁹. *Theotokos* na powrót „sprowadza na ziemię” utraconą przez Ewę dziewiczość, „ontologicznie jest zdolna zawrzeć w swej głębi Nieogarnionego”⁵⁰. Wszystkie te pierwotne obrazy wskazują na godność i unikalność powołania kobiety.

⁴⁷ P. EVDOKOMOV, *Kobieta i zbawienie...*, dz. cyt., s. 171–174. Autor mówi o „eu-charystycznym wymiarze grzechu pierwородnego”, s. 173.

⁴⁸ Tamże, s. 82.

⁴⁹ Tamże, s. 228–235, 237n. Autor przytacza z Ewangelii Hebrajczyków określenie Maryi przez Chrystusa: „moja Matka-Duch Święty”, s. 237.

⁵⁰ Tamże, s. 240. Czytamy tu przytoczone przez autora zdanie Jakuba Boehme, że po upadku dziewictwo uleciało do nieba, pozostawiwszy skażoną kobiecość.

2.6. Kobieta w historii

Kobieta, będąc „symbolem rzeczywistości duchowej”⁵¹, nie zawsze jednak była traktowana odpowiednio do swej godności – zgadza się Ewdokimov z autorką *Drugiej płci*. Niestety, historia pełna jest przykładów poniżającego traktowania kobiet (np. dopiero w 1950 r. w Chinach zakazano prawnie poligamii i handlu kobietami). Położenie kobiety w Grecji, w Rzymie, antyfeminizm rabbinistyczny, ale zwłaszcza myślenie skrajnych nurtów ascetycznych na temat kobiety – to wszystko wywołuje sprzeciw autora *Kobiety i zbawienia świata*. Szczególne zarzuty stawia średniowiecznym ascetom, którzy – sami starając się o zjednoczenie z Bogiem – nie tylko kobietę obarczyli winą za wszelkie zło, ale nie docenili wagi relacji między mężczyzną a kobietą, zlekceważyli teologię miłości, teologię małżeństwa, co tak boleśnie przez wieki rzutowało na myślenie o kobiecie⁵².

Zarzuty świętym starcom stawia też czołowy przedstawiciel rosyjskiego renesansu filozoficzno-religijnego, M. Bierdiajew (1874–1948), twierdząc że to właśnie oni są „odpowiedzialni za martwość życia chrześcijańskiego”. Ci „najlepsi z prawosławnych” reprezentują „starą świadomość chrześcijańską”, która nie stłamsiła ducha indywidualnego rozwoju człowieka. To ascetyczna mistyka, uznając uleganie twórczemu duchowi za grzech, winna jest temu, że „chrześcijaństwo, niegdyś młode i rewolucyjne, stało się zmurzałe i stare” – nie ma w nim życia, bo nie jest ono wierne życiu, „same wezwania do pokuty” nie sprzyjają życiu. Bierdiajew twierdzi, że chrześcijańscy asceci, „odrzucając życie płciowe starego Adama”, nie dostrzegają w Nowym Testamencie „osobowego objawienia płci”. Ich myślenie rzutuje przez wieki na świadomość chrześcijaństwa, w którym „głębokie było jedynie odrzucanie płci”, zaś „wszelkie pozytywne akcentowanie płci było powierzchowne i kompromisowe”. Pisma mistyków przekazują doświadczenia głębokiego zjednoczenia – właśnie na poziomie mistycznym – obu pierwiastków: męskiego i żeńskiego, chrześcijaństwo objawia też „mystykę płci” w odniesieniu Chrystusa do Kościoła. Jednak świadomości chrześcijańskiej niedostępne jest „objawienie nowej płci, przemienionej płci”, więcej, pisze Bierdiajew, „nie uświadomiono sobie do końca religijnego zadania przemienienia płci, przemienienia, a nie likwidowania płci lub też bycia posłusznym płci”. Bierdiajew łączy dynamizm płciowy z dynamizmem twórczości: „sama orgiastyczność płci powinna zostać przemieniona, wyprowadzona z kręgu natury rodu i skierowana ku twórczości nowego życia, nowego świata, a nie zlikwidowana. Zaiste wszelka twórczość ma związek z orgiastycznością płci, zawsze przekraczającej grani-

⁵¹ P. EVDOKOMOV, *Kobieta i zbawienie...*, dz. cyt., s. 237.

⁵² Tamże, s. 183–187. Wydaje się, podsumowuje autor, jakby chodziło tylko o zbawienie mężczyzny.

ce. Orgiastyczność płci jest pozytywną energią, która może zarówno wywyższać człowieka, jak i poniżać oraz zniewalać. Głębokie w chrześcijaństwie było dotychczas ogniste odrzucanie orgiastyczności płci⁵³.

Nic więc dziwnego, stwierdza Evdokimov, że kobiety – niedoceniane, za mało wspierane przez chrześcijaństwo – szukały wyjścia z tak trudnej dla siebie sytuacji: „mąż rządzi, kobieta gospodaruje, dzieci zobowiązane są do posłuszeństwa”. Sprzyjał temu rozwój przemysłu, kobieta choć słabsza fizycznie, mogła uczestniczyć w zmechanizowanej produkcji. Nastąpił też postęp w sferze położnictwa (m. in. kontrola urodzin), co „wyzwała kobiety z więzów własnego ciała i ograniczeń płci”. Więzy rodzinne zaczęły ulegać osłabieniu, dynamicznie rozwijający się ruch feministyczny doprowadził do przyznania należnych kobietom praw⁵⁴.

2.8. Kim jest kobieta?

Kobieta to „wezwanie bytu”, odpowiada Evdokimov. Będąc, obok mężczyzny, jednym z dwóch stoków szczytu górskiego, jakim jest człowieczeństwo, powołana jest do istnienia przez „dar z siebie”. I pisze Evdokimov znamienne słowa: „Jeśli celem mężczyzny jest działanie, to celem kobiety jest bycie, a to jest aktem religijnym *par excellence*”. Mężczyzna tworzy cywilizację, kobieta – kulturę. Męskość i kobiecość dążące do zjednoczenia tworzą „zintegrowaną całość”, w której elementy męskie i żeńskie przestają się różnicować, zostają przekształcone. „I kobieta, i mężczyzna są powołani, by być sobą, a może się to dokonać jedynie w głębokiej komunii obojga siebie”⁵⁵.

Autor *Kobiety i zbawienia świata* nie ogranicza się w swoim myśleniu do ziemskiej jedynie rzeczywistości, dlatego wizja kobiety przez niego ukazana ma niezwykle rozległe horyzonty, przepastną wręcz głębię. Ten obraz kobiety stanowi znaczącą i piękną przeciwagę dla zredukowanego, oderwanego od właściwej jej natury portretu Ewy w wydaniu feministek, do którego tak wyraźnie nawiązuje dzisiejszy genderyzm.

⁵³ M. BIERDIAJEW, *Sens twórczości. Próba usprawiedliwienia człowieka*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2001, s. 142, 144. Autor ma na względzie głównie stosunek do twórców, nieznanujących zrozumienia u wielkich świętych chrześcijaństwa i z ich właśnie winy pozostających poza Kościołem, jak np. Nietzsche. Mechanizm jednak jest ten sam – chrześcijaństwo z czasem ustawiło się poza głównym nurtem życia.

⁵⁴ P. EVDOKIMOV, *Kobieta i zbawienie...*, s. 187–188. Kraje skandynawskie – 1906 rok, Anglia – 1928 rok, Ameryka – 1933 rok, Francja – 1945 rok, Rosja – 1936 rok: równouprawnienie obu płci.

⁵⁵ Tamże, s. 199–202. Zob. także stwierdzenie Soboru Watykańskiego II: „Człowiek nie może odnaleźć się w pełni inaczej, jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie” – KDK 24.

3. Kobieta zredukowana i kobieta spełniona – porównanie wizji S. de Beauvoir i P. Evdokimova

Obie wizje kobiety – ta, przedstawiona przez S. de Beauvoir, i ta, ukazana przez P. Evdokimova – wyraźnie się różnią, mimo że oboje – co było już i jeszcze będzie podkreślane – żyją w tym samym czasie i w tym samym kraju. Jednakże czerpią z innych źródeł filozoficznych, każde z nich ma więc odmienną wizję i świata, i człowieka.

Simone de Beauvoir to egzystencjalistka i wyraźnie zafascynowana marksizmem rzeczniczka feminizmu. Jej przekonania mają wpływ na sposób widzenia i oceniania przez nią sytuacji kobiety.

Natomiast P. Evdokimov, rosyjski myśliciel prawosławny, ma zupełnie inną wizję rzeczywistości, co ma wpływ na sposób jego myślenia o kobiecie.

Ukazana przez S. de Beauvoir kobieta to osoba skrzywdzona, stłamszona, osamotniona. Kobieta ta nie jest rozumiana, nie jest kochana. Nie czuje się dowartościowana. Nie ceni tego, kim jest ani jaka jest, bo jej otoczenie (mężczyźni) też tego nie szanuje. Brak jej poczucia tożsamości, poczucia wartości. Czuje się rzucona w nieprzyjazny świat i żeby w nim przetrwać, stosuje te same sposoby, co dający sobie radę a nawet odnoszący sukcesy w tym świecie mężczyźni. Maskulinizuje się, oddala od siebie samej. Aż w końcu w tej walce gubi prawo do własnej tożsamości – ztraca siebie. Kobieta znika, zostaje jakiś dziwny twór – to już nie jest „druga płeć”, lecz może „trzecia” albo może w ogóle ktoś płciowości pozbawiony? Czy szczęśliwy? Czy – mimo wywalczonej wolności i praw (do aborcji, do rozwodów, ale i do wykształcenia, do zawodowej realizacji i innych) – spełniony? Uderza samotność tej kobiety. Owszem, doświadcza siostrzanej solidarności, ale w najgłębszym wymiarze swego bytu jest samotna. Porzucona na marginesie prawdziwego życia – albo skazana przez samą siebie na to doświadczenie. Kobieta odcięta od korzeni bytu, od transcendencji. Zredukowana. Zbuntowana przeciw swej naturze. Przeciw niesprawiedliwości losu. Zamknięta w doświadczonej krzywdzie – albo w poczuciu tej krzywdy. Jednak kobieta budząca serdeczne współczucie – mimo swej twardości, waleczności, szorstkości, pewnej ograniczoności jednak budzi współczucie.

Całkowicie odmienny obraz kobiety przedstawia P. Evdokimov. Rosyjski myśliciel żyje i tworzy we Francji niemal w tym samym czasie co S. de Beauvoir. Jak każdy obywatel uczestniczy w życiu społecznym kraju, obserwuje jego zjawiska, także – niezwykle uważnie – feminizm. I, czerpiąc ze skarbca prawosławia oraz własnych głębokich doświadczeń, tworzy swoją własną wizję kobiety. Kobiety jakby nie z tego świata pochodzącej i nie do tego świata ograniczonej, choć zanurzonej i w głębi bytu, i w najgłębszym cierpieniu tego świata – jego fundamentalnym rozdarciu. I rozdarcie to leczącą – będąc tym, kim jest z natury: kobietą. Lecz kobietą poddaną Duchowi. Kobietą, która już

dokonała w sobie zjednoczenia rzeczywistości, może więc wejść w rzeczywistość świata i służyć dziełu pojednania – mężczyźnie, rodzinie i wszystkiemu, z czym styka ją życie. Nie wykonując żadnych specjalnych dzieł – będąc po prostu sobą: prawdziwą kobietą. Nie jest to infantylna idealizacja kobiety, niemająca nic wspólnego z rzeczywistością. Kobieta ukazana przez Evdokimova to osoba zdolna do głębokiej relacji z małżonkiem. Kobieta zrealizowana w pełni swej bogatej natury, kobieta szczęśliwa, spełniona, bez pretensji do losu. Kobieta będąca sobą w najgłębszych pokładach swej istoty, bo żyjąca zgodnie ze swym powołaniem, w bezwarunkowym otwarciu się na Ducha, służąca realizacji zbawienia świata.

Rosyjski myśliciel nie zajmuje się takimi zagadnieniami, jak role czy funkcje kobiety: macierzyństwo, kariera zawodowa bądź głośny spór o kapłaństwo kobiet. Interesuje go to, co dzieje się we wnętrzu kobiety, dokonujący się proces przebóstwienia – jej samej i świata, w którym żyje, który w sobie nosi. Interesuje go rola kobiety w zbawianiu świata – czego dowodzi choćby sam tytuł jego dzieła: *Kobieta i zbawienie świata*. Interesuje go więc sprawa fundamentalna: powołanie kobiety.

Jednakże dostrzega Evdokimov to, na czym feminizm buduje swoją ideologię: poczucie krzywdy i rzeczywiste krzywdy doświadczane przez kobiety, czemu daje wyraz w analizowanym przez nas dziele: *Kobieta i zbawienie świata*⁵⁶.

Evdokimov – podobnie autorka *Drugiej płci* – zauważa błędne myślenie o kobiecie wielu filozofów, ujmujących ją wyłącznie w relacji do mężczyzny. Szczególne oburzenie budzą w nim słowa Kierkegaarda: „Nędzą kobiety jest to, że objawia swą wspaniałość na jedną chwilę, by w następnej chwili nie przedstawiać sobą nic”. Wypowiedź ta „o wiele bardziej uderza w kobietę niż wszystkie teksty S. de Beauvoir – pisze”⁵⁷. Nie budzi więc jego zdziwienia fakt, że kobiety walczą o poprawę swej sytuacji. Jednakże, choć rozumie pobudki kobiet, nie ze wszystkimi poglądami głoszonymi przez ruch feministyczny się zgadza.

Evdokimov zgadza się z tym, że kobieta, uważana za „nadliczbową kość, nieistotną część Adama”, była na przestrzeni dziejów dyskryminowana, na ogół słabo wykształcona – „nie mogła więc rozwinąć swych możliwości intelektualnych i artystycznych”. Podane przez francuską pisarkę przyczyny uciemnienia kobiety są, według Evdokimova, czysto psychologiczne. On sam głębiej interpretuje problem. Pisze mianowicie o „ciśnieniu zbiorowej świadomości” (nad-

⁵⁶ W swym tekście *Kobieta i zbawienie świata*, powstałym niemal dziesięć lat po wydaniu zbioru esejów S. de Beauvoir *Druga płeć*, rosyjski myśliciel wyraża jasne stanowisko wobec feminizmu i przedstawionej przez S. de Beauvoir wizji kobiety. Francuska pisarka nie podejmuje dialogu ani z chrześcijaństwem – przyglądając mu się tylko przez pryzmat swej tytułowej tezy – ani, co oczywiste, z Evdokimovem.

⁵⁷ Za: P. EVDOKIMOV, *Kobieta i zbawienie...*, dz. cyt., s. 190. Autor przywołuje też myśl Nietzschego: „Kobieta jest wytchnieniem dla wojownika”; tamże, s. 190. S. KIERKEGAARD, *Pojęcie lęku*, tłum. A. Szwed, Kęty 2000, s. 66–68.

jaźni), wywierającym przemożny wpływ na świadomość jednostki. „Zbiorowa świadomość” właśnie „ponad wszelką indywidualną wolnością przez wieki podporządkowuje kobietę mężczyźnie”. Zgodnie z kształtowanym przez *super ego* wyobrażeniem, to „mężczyzna-władca” ma ustalać wszelkie normy egzystencjalne, także reguły dotyczące wzajemnych relacji obu płci. Tak właśnie kobietę wychowywano – we czci wobec wyższego rodzaju męskiego, a ona sama teraz, próbując się z tego wyzwolić, albo staje się „męskopodobna”, albo „samicowata” (posługuje się autor określeniem Proudhona). Evdokimov widzi niebezpieczeństwa maskulinizacji i przestrzega przed nimi. Kobieta, przejmując zadania mężczyzny, jego styl bycia, nawet w miłości, ztraca swój specyficznie kobiecy potencjał⁵⁸.

Treść esejów S. de Beauvoir ogranicza się, zdaniem autora *Kobiety i zbawienia świata*, do przedstawionych wyżej problemów. I choć nie można odmówić słuszności tym spostrzeżeniom, jednak nie odnoszą się one do całej rzeczywistości. Francuska pisarka ukazuje bowiem „świat zarażony”, patologiczny. Przedstawia kobietę wyzwoloną, „kobietę-amazonkę”, która staje się w końcu „wielką nierządnicą z Apokalipsy”, ukazuje tylko „obustronne wyniszczenie, zrujnowane «naprzeciw»”, w której to relacji „autonomia góruje nad wzajemnością”. Jest to obraz nihilistyczny, ocenia Evdokimov, nieukazujący żadnych perspektyw⁵⁹.

Zestawiliśmy w naszym tekście dwie wizje kobiety – pełniejsza, bliższa rzeczywistości jest oparta na biblijnej prawdzie wizja P. Evdokimova. Wizja tym cenniejsza, że jej twórca usiłuje dostrzec też elementy prawdy w obrazie całkiem odmiennym, a kształtowanym przez feministki, których S. de Beauvoir jest przedstawicielką.

Zakończenie

Czy jednak opisana wyżej sytuacja – feministyczny ruch, przesadna walka czy obrona siebie – to tylko kwestia wyboru tych osób? Kwestia optyki? Bo inaczej widziane te problemy znikną? Jest pewnie jakaś doza prawdy zawarta w widzeniu przez feministki sytuacji kobiety – dostrzegł to Evdokimov. Czy Kościół zrobił wszystko, by realizować przykazanie miłości w stosunku do kobiet? Czy „synowie Kościoła”, jak napisze Jan Paweł II, nie przyczynili się przez zaniechanie do niesprawiedliwego traktowania kobiety w ciągu wieków? Wspomnieliśmy wyżej, że pisał o tym również Evdokimov – o braku teologii miłości, teologii małżeństwa u ojców pustyni, co miało wpływ na sposób myślenia o kobiecie – na niedoceniając jej naturalnego posłannictwa – ceniono

⁵⁸ P. EVDOKIMOV, *Kobieta i zbawienie...*, dz. cyt., s. 193–198.

⁵⁹ Tamże, s. 199.

kobiety poświęcone Bogu, ale lekceważono te, które były zwykłymi żonami i matkami: w XX w. doczekaliśmy się kanonizacji kobiet żyjących w małżeństwie, rodzinie. Dopiero Jan Paweł II należycie docenił „geniusz kobiety” – czy trzeba było tylu wieków na słowa prawdy, na akt sprawiedliwości? To milczenie mogło mieć wpływ na sposób myślenia o kobiecie – na niedocenywanie jej naturalnego posłannictwa.

Dokumentem, zawierającym naukę Jana Pawła II o kobiecie, który zauważyły także feministki, był list apostolski *Mulieris dignitatem*⁶⁰, potwierdzony listem na IV Światową Konferencję poświęconą Kobiecie w Pekinie w 1995 r. Mówi Jan Paweł II o geniuszu kobiety, o jej godności i tajemnicy. Dostrzegając wkład kobiet w dzieje świata, wyraża wdzięczność kobietom matkom, żonom, samotnym i konsekrowanym. Autor rozumie ruch feministyczny, apeluje, by znieść wszelkie przejawy nierówności. Widzi niesprawiedliwości, których doświadczała i doświadcza kobieta i przeprosza za te, do których przyczynili się „synowie Kościoła”. W zakończeniu listu apostolskiego *Mulieris dignitatem* Jan Paweł II przytacza słowa Jezusa do Samarytanki: „O, gdybyś знаła dar Boży” (J 4,10) i zachęca kobiety „do odkrycia w obrębie tego «daru Bożego» tego, co On, Stwórca i Odkupiciel, powierza każdej kobiecie”. I jeszcze jedno znamienne zdanie: „W Duchu bowiem Chrystusa może ona (kobieta) odkryć pełne znaczenie swej kobiecości, stać się w ten sposób bezinteresownym darem dla drugich i odnaleźć samą siebie”⁶¹.

Genderyzm – podobnie jak przedstawiana w tej pracy myśl S. de Beauvoir – nie uznaje oczywistej prawdy, że struktury biologiczne, psychologiczne, ale i duchowe wyraźnie mówią o odrębności kobiety (podobnie jak i o odrębności mężczyzny mówi jego natura na tych wszystkich poziomach). Płeć to nie kwestia wyboru, tylko naturalnego wyposażenia, obdarowania – zadania. Powołania. Zaprzeczanie tej prawdzie – o czym pisaliśmy wyżej – prowadzi nie tylko do tragicznych zaburzeń tożsamości osób, ale i do zakwestionowania kultury uznającej związki monogamiczne, a takie właśnie kultury, co potwierdzają wyniki badań, rozwijają się najbardziej intensywnie (była o tym mowa wyżej)⁶². Natomiast nauka P. Evdokimova o kobiecie opiera się na Biblii: ukazuje on piękno i wzniosłość powołania kobiety, zapisanego przez Stwórcę w jej naturze.

⁶⁰ JAN PAWEŁ II, List apostolski z okazji Roku Maryjnego *Mulieris dignitatem*, wydany 15 października 1988 roku. Rzekomo feministki stwierdziły, że Jan Paweł II jest jedynym mężczyzną, którego zaprosiłyby na swoje obrady.

⁶¹ Tamże, nr 31. Autor ukazuje kobiecość w kontekście wzorcowej jej realizacji – *Theotokos* oraz odwołując się do biblijnego początku (stworzenie mężczyzny i kobiety na obraz i podobieństwo Boże). Jednak wydaje się, że w przeciwieństwie do P. Evdokimova, Jan Paweł II w geniuszu kobiety zwraca uwagę na służebne jej charyzmaty, podczas gdy rosyjski myśliciel kładzie nacisk na wewnętrzny aspekt powołania kobiety (przypomnijmy, chodzi mu o to, kim kobieta jest, a nie jakie zadania wykonuje).

⁶² Por. *Gender mainstreaming* – wykład ks. D. Oko w Sejmie (zob. przyp. 44).

„O, gdybyś znała dar Boży...” – nie byłoby wtedy nieszczęsnego błędu genderyzmu, gdyby znany i przyjęty był ten dar Boży powierzony każdej z płci, wyznaczający perspektywę specyficznego powołania każdej z nich, którego realizacja jest warunkiem prawidłowego funkcjonowania i rozwoju i osób, i społeczeństw.

Słowa kluczowe: genderyzm, kobieta, feminizm, przewaga ruchów kobiecych, powołanie kobiety, kobieta zredukowana, kobieta spełniona

Conception of womanhood of Simone de Beauvoir and Paul Evdokimov

Summary

This essay exposes two different conceptions of womanhood – in context of genderism.

S. de Beauvoir, a French existentialist philosopher and one of the most significant figures of phenomenology and feminism of the twentieth century, uses the term ‘Second Sex’ to describe women, because she believes (them) women to be „subjugated” by their biology and „oppressed” by society. She postulates for liberation of women from the yoke of maternity and marriage. This picture shows an unhappy, reduced woman.

Paul Evdokimov, a modern orthodox philosopher and theologian, warns about dangers of relentless and fierce fighting for equality postulated by feminists. He presents a complete different vision of womanhood. The destiny of woman is „being”, not „acting”. He emphasizes the ministry of woman and her contribution to the salvation of the world. His demonstrates an image of a fulfilled woman, living in harmony with woman’s God given nature.

Key Words: genderism, woman, feminism, female superiority movement, destiny of womanhood, reduced woman, fulfilled woman

Konferencja ekumeniczna *Od konfliktu do komunii. Wspólne luteriańsko-katolickie upamiętnienie reformacji w roku 2017.*

Paderborn, 10–12 marca 2014 r.

(*Ökumenische Studenttage des Johann-Adam-Möhler-Instituts für Ökumenik vom 10. bis 12. März 2014 in Paderborn: Vom Konflikt zur Gemeinschaft. Gemeinsames lutherisch-katholisches Reformationsgedenken im Jahr 2017*)

Regularnie co dwa lata Instytut Ekumeniczny im. Johanna Adama Möhlera w Paderborn organizuje wiosną Ekumeniczne Dni Studyjne poświęcone jakiemś aktualnemu problemowi ekumenicznemu. Jest to oferta skierowana głównie do duszpasterzy i osób odpowiedzialnych za kontakty ekumeniczne w diecezjach niemieckich, choć nie brak także wśród uczestników pojedynczych gości z zagranicy czy też przedstawiciele innych ośrodków naukowych. W tym roku leitmotivem konferencji był temat upamiętnienia 500-lecia reformacji w 2017 roku, która to rocznica w Niemczech jest już intensywnie przygotowywana od 2007 roku w postaci tzw. Dekady Lutra. Podstawowym punktem odniesienia dla prezentowanych wystąpień był tu dokument Luteriańsko-Rzymskokatolickiej Komisji ds. Jedności: *Od konfliktu do komunii. Luteriańsko-katolickie wspólne upamiętnienie reformacji w 2017 roku*¹, od którego spotkanie to wzięło swój tytuł. Jest to najnowszy dokument dialogu katolicko-luteriańskiego na forum światowym, wypracowany przez Komisję w lipcu 2013 roku właśnie w Paderborn. Tekst ten w pewien sposób podsumowuje 50 lat dialogu katolicko-luteriańskiego i na co warto zwrócić uwagę, po raz pierwszy przedstawia wspólne stanowisko, a nie zestawia poglądy obu Kościołów. Celem tej konferencji była m.in. recepcja tego jeszcze mało znanego, a jakże ważkiego ekumenicznie uzgodnienia.

Filarami tych dni studyjnych były cztery wykłady powiązane z intensywną dyskusją, ukazujące z różnych stron podejście do upamiętnienia 500-lecia reformacji. Pierwszy wykład zaprezentował prof. dr hab. Wolfgang Thönissen, dyrektor Instytutu Möhlera. Warto tu wspomnieć na początku, że jest on jed-

¹ Dokument ten wydany jest także w języku polskim przez wydawnictwo „Warto”, Dziegielów 2013; dostępny na: <http://www.lutheranworld.org/sites/default/files/FCTC_Polish_od_konfliktu_do_komunii-20131121.pdf> (dostęp: 12 marca 2014 r.).

nym ze współtwórców wspomnianego dokumentu i jego tłumaczem na język niemiecki. Ekumenista z Paderborn podjął temat *Katolickie podejścia do reformacji. Aspekty upamiętnienia reformacji*. Wskazał on najpierw, że samo pojęcie „reformacja” ma dwa różne źródła. „Reformacja” rozumiana jako okres historyczny między 1517 a 1555 rokiem to owoc XVIII i XIX-wiecznego historyzmu. Natomiast łac. *reformatio* to pojęcie dużo starsze, które pojawia się już podczas Soboru w Konstancji. Sam Luter nie mówił o reformacji, ani nie znajdujemy tego słowa w pierwszej biografii Lutra spisanej po jego śmierci przez Melanctona. Już w średniowieczu pojawiało się wiele programów reform Kościoła. Jest to pojęcie znane i nie jest ono na pewno pomysłem Lutra. Należy je umieścić w szerszej perspektywie – „multiperspektywie”. Następnie przypomniał on, że już przed 30 laty opracowano dwa dokumenty odnoszące się do podjętej tu tematyki: „Wszyscy pod jednym Chrystusem” (1980) na 450-lecie *Confessio Augustana* oraz „Marcin Luter – świadek Jezusa Chrystusa” (1983) na 500. rocznicę urodzin Lutra. Oba te teksty stanowiły w wielu punktach podstawę do wypracowanych później ustaleń – zwłaszcza przełomowej *Wspólnej deklaracji o usprawiedliwieniu* (1999). Co w takim razie jest niejako wartością dodaną dokumentu *Od konfliktu do komunii*? Otóż ten najnowszy raport dialogu luterancko-katolickiego nie pyta o znaczenie samego M. Lutra, ale o cały proces, który stworzył wydarzenie nazywane reformacją. Luter nie chciał oderwać się od tradycji Kościoła, ale ją odnowić, nie chciał tworzyć nowego Kościoła. Warto też zauważyć, że Trydent nie potępił imiennie Lutra, ale niektóre jego poglądy. Przed i w trakcie Soboru Trydenckiego powstawały po stronie katolickiej ciekawe teologie. Po soborze proces konfesjonalizacji doprowadził jedynie do negatywnego odczytywania Lutra. Zresztą sama nauka tego soboru była odczytywana w takiej perspektywie i dlatego potrzebna jest tu pewna rehistoryzacja, aby zobaczyć całą panoramę. Przeszłość jest, jaka jest, i nie możemy jej zmienić, ale dziedzictwo przeszłości to nasze zadanie. W trzeciej części swojego referatu prof. Thönissen nakreślił drogę, jaką w teologii katolickiej przeszła postać Lutra od kacerza po kościelnego teologa. Do XX wieku powtarzano tu schematy z wieku XVI. Zmiana zaczęła następować dopiero od lat 30. i 40. XX wieku, kiedy pojawiły się prace takich autorów, jak: J. Lortz, V. Pfnür czy O.H. Pesch, w których przełamano dotychczasowe schematy myślowe po stronie katolickiej na temat Lutra. Jako nowy ważny impuls wskazał tu badania nad zakorzeniem Lutra w tradycji monastycznej. Podsumowując swoje wystąpienie dyrektor Instytutu Möhlera podkreślił potrzebę relektury teologii M. Lutra, tak aby zrozumieć jego sposób argumentacji i intencje, gdyż w teologii katolickiej przez ponad cztery wieki nie chodziło o argumenty, lecz o pokonanie przeciwnika. Jako przykład pokazał naukę o Eucharystii, gdzie wykazał, jak konieczna jest tu rekonstrukcja ówczesnych modeli myślenia, by właściwie te argumenty zrozumieć. Zamykając wykład zaznaczył, że katolicy i luteranie w dokumencie *Od konfliktu do komunii* wspólnie mówią o tym, iż nie chodzi tu o jubileusz wystąpienia Lutra, bo

nie możemy obchodzić jubileuszu podziału, ale możemy mówić o upamiętnieniu (*memoria, anamnesis*), czyli o liturgicznym przypomnieniu tego, co się stało.

W drugim dniu wykład przedpołudniowy wygłosił o. dr Augustinus Sander OSB, mnich z Maria Laach, współpracujący z Instytutem Möhlera przy projekcie opracowania ekumenicznego komentarza do 95 tez Lutra. Swoje wystąpienie zatytułował: *Luter i wittenberski ruch reformatorski. Perspektywa konfesyjno-katolicka*, gdzie zastosował trudny do oddania neologizm „*konfessorisch*”, który pojęcie „konfesyjny” ujmuje bardziej w kategoriach wyznania wiary niż przynależności kościelnej. Tłumacząc tytuł swego wystąpienia wskazał, że pojęcie „reformacja” jest obciążone myśleniem wyznaniowym i stąd jego wybór, by posłużyć się bardziej precyzyjnym określeniem wittenberski ruchu reformatorski. W pierwszej części wystąpienia postawił on pytanie, czy można mówić o katolickim Lutrze? Nazwa Kościół ewangelicki pojawiła się po raz pierwszy dopiero w 1586 roku jako samookreślenie ruchu reformacyjnego w Niemczech, stąd wolno właśnie postawić pytanie czy Luter nie był wciąż katolikiem. Luter nie planował stworzenia nowego Kościoła, raczej był katolikiem reformowanym, czy jak mówi o. Sander poprzez analogię ze słynnym stwierdzeniem Lutra: *simul reformator et catholicus*. Już w XVIII wieku zauważono po stronie katolickiej, że u Lutra jest „potencjał katolicki”. Stąd w badaniach nad Lutrem prelegent proponuje spojrzenie „przedkonfesyjne”, czyli poszukiwanie źródeł, z których Luter czerpał to, co głosił. Druga część wykładu to właśnie omówienie wyszukiwania tych śladów wskazujących na inspiracje reformy katolickiej u Lutra. Pierwszy taki ślad to zakonne imię Lutra – Augustyn. To teologia Augustyna jest kluczem dla zrozumienia Lutra. Benedyktyn z Maria Laach podkreślał, że wszelkie wydania dzieł Lutra nie wskazują źródeł jego myśli. A rzadko dotąd zauważano ogromne znaczenie inspiracji, jaką dla Lutra były dzieła św. Bernarda z Clairvaux, który wówczas traktowany był jako ostatni z Ojców Kościoła. To linia w pismach Lutra mająca bardzo głębokie zakorzenienie w nauce Kościoła. Inna strona tego zagadnienia to pytanie, jak wówczas rozumiano wypowiedzi Lutra? Czy ta tradycja, z której czerpał, była jeszcze obecna w XVI wieku? Idąc jeszcze dalej tym tokiem rozumowania wolno zapytać, czy Luter powiedział coś nowego, czy tylko w nowy sposób? Trzeba tu pamiętać, że wiele z jego idei poprzez Augustyna wywodziło się z myśli patrystycznej. Jako konkretną ilustrację takiego podejścia do badań nad Lutrem o. Sander przedstawił tu kilka elementów z jego nauki o realnej obecności w Eucharystii. Jako najważniejsze dzieło należy tu wskazać *Wyznanie o Wieczerzy Pańskiej* z 1528 roku, które w istocie jest wyznaniem wiary w realną obecność. Luter mówił także o „*venerabilis et adorabilis eucharistia*”, a więc uznawał cześć dla Eucharystii, choć tylko podczas liturgii eucharystycznej, a nie poza nią. Także konsubstancjacja to nie jest przecież model wymyślony przez Lutra. Jego wypowiedzi w tej dziedzinie nie są do końca jednoznaczne, a w swoim *Dużym Katechizmie* mówi jedynie ogólnie o przemianie eucharystycznej. Owszem,

w pismach polemicznych ostro atakuje transsubstancjację, ale są też takie wypowiedzi, gdzie nie neguje tego modelu i raczej skłania się właśnie do bardziej ogólnego mówienia o przemianie eucharystycznej. Tak naprawdę to dopiero późny Melanchton w 1553 roku zmienił jednoznacznie kierunek nauczania o Eucharystii we wspólnotach luterańskich. Dla niego transsubstancjacja stała się wówczas źródłem wszelkiego błędu. Należy tu jednak postawić pytanie, czy chodzi tu rzeczywiście o transsubstancjację według nauki św. Tomasza, czy też dość naturalistyczny jej obraz, jaki miał Melanchton? Sam Melanchton prezentował wówczas naukę, która właściwie nie miała nic wspólnego z poglądami Lutra. Była to teoria woluntarystyczna, związana z samym aktem spożywania chleba i wina, bez uznawania realnej obecności, jaką głosił Luter. W *Księgach Wyznaniowych Kościoła Luterskiego* dopiero ostatnia księga: *Formuła Zgody* z 1577 roku, a więc powstała blisko ćwierć wieku po śmierci Lutra, jednoznacznie potępia transsubstancjację. Stało się to w dużej mierze w wyniku konfesjonalizacji, czyli procesu ostrego rozgraniczenia wyznań celem wyodrębnienia własnej tożsamości. I to właśnie ten proces doprowadził do swoistej interpretacji Lutra po stronie luterańskiej. Jednak Luter sam o sobie myślał jeszcze w kategoriach bycia w Kościele, który chciał reformować. Widać to szczególnie w podejściu Lutra do *Confessio Augustana* (1530), gdzie ewidentnie była to dla niego propozycja sposobu wyrażenia wiary składana wewnątrz Kościoła. I tu dopiero o. Sander wyjaśnił w pełni określenie wprowadzone w tytule wykładu „*konfessorisch-katholische*”. Dla Lutra, na wzór Augustyna, bardzo bliskie było pojęcie „*confessio*”, tym samym Luter i zapoczątkowany przez niego ruch reformatorski nie był w jego zamierzeniu protestancki czy też wyznaniowy (*konfessionell*), ale był w swoich źródłach sposobem wyznania wiary, którą czerpał w istocie z Kościoła katolickiego.

Drugie wystąpienie tego dnia należało do zaangażowanego w różne gremia ekumeniczne w Niemczech biskupa luterańskiego z Brunszwiku prof. dr. Friedricha Webera, który od 2012 roku jest także prezydentem Wspólnoty Kościołów Ewangelickich w Europie (GEKE). Podjął on temat *Reformacja i upamiętnienie reformacji z perspektywy ewangelickiej*, który rozwinął wokół pytania: co świętujemy, kto i z kim? Jako podstawę do odpowiedzi na to pytanie przedstawił on najpierw tematykę poszczególnych lat Dekady Lutra. Wyraźnie podkreślił, że luteranom w obchodach roku 2017 nie chodzi o powielanie schematu obrazu Lutra przybijającego tezy do drzwi kościoła w Wittenberdze oraz bohatera niemieckiej historii. Odpowiadając na pytanie: dlaczego świętujemy, wskazał, że idzie tu głównie o przypomnienie centralnych idei reformacji: nauki o usprawiedliwieniu i kapłaństwa wszystkich wiernych. Na pewno nie chodzi luteranom o świętowanie podziału Kościoła. Wręcz przeciwnie, ważny tu będzie aspekt pokutny, by przełamać ten podział. Akcentował on bardzo potrzebę empatii dla wzajemnego zrozumienia. Również podkreślił, że nie tak samo jak luteranie podchodzą do tej rocznicy pozostali protestanci. Spośród najważniejszych wydarzeń przygoto-

wywanych przez luteranów na obchody roku 2017 wymienić należy Światową Konferencję Młodych w Wittenberdze i Światową Wystawę Luteranizmu. Jako ważne elementy przygotowania do roku 2017 uznał recepcję wspólnego dokumentu *Od konfliktu do komunii*, która będzie prowadzona w Niemczech także jako szeroka kampania w internecie, angażująca znane postacie ze świata nauki, kultury i polityki oraz proces „uzdrawiania pamięci” (*healing of memories*), który jest konieczny dla oczyszczenia traumatycznych doświadczeń z historii.

W ostatnim dniu konferencji wykład poprowadził prof. dr Markus Iff z Wyższej Szkoły Teologicznej Związku Wolnych Kościołów w Ewersbach, a jego temat to *Reformacja i upamiętnienie reformacji z perspektywy wolnych Kościołów*. Na początku wystąpienia nakreślił on stosunek tych Kościołów do reformacji. Wszystkie one w jakiś sposób odwołują się do reformacji, choć realizują zupełnie różne modele eklezjologiczne. Widzą się one raczej w perspektywie ciągle niewypełnionej reformacji. Należy pamiętać, że dla większości z nich decydujący wpływ na ostateczny kształt ich teologii miał anglosaski ruch przebudzeniowy (głównie metodyści i baptyści). Jeśli odnajdują więc one swoje korzenie w Lutrze, to głównie w jego wczesnych koncepcjach, bo dla Kościołów wolnych najważniejszy temat to „nowe narodzenie”, a nie usprawiedliwienie. Luter też był przeciwnikiem kongregacjonalistycznego modelu Kościoła, a dla wolnych Kościołów to bardzo istotny aspekt ich życia. Tak więc Kościoły wolne rozumieją siebie jako Kościół w procesie – *ecclesia semper reformanda*. Być reformacyjnym dla nich oznacza permanentny proces reformy, kontekstualne urzeczywistnianie się Kościoła. Również luterzańskie *Księgi Wyznaniowe* nie są dla nich normatywnym źródłem. We wspólnotach wolnych Kościołów panuje, ze względu na eksponowanie wolności w wierze, bardzo ostry indywidualizm w zakresie nauczania wiary, pobożności i etyki. Stosując zupełnie inny klucz hermeneutyczny w interpretacji Biblii, również inaczej niż klasyczne Kościoły reformacyjne rozumieją fundamentalne dla protestanckiej teologii *sola gratia, solus Christus, sola Scriptura* i *sola fide*. Mówiąc na zakończenie o ekumenicznych szansach, jakie daje jubileusz reformacji prof. Iff podkreślał, że musi być on traktowany transwyznaniowo, w tym sensie, że reformacja była pra-impulsem dla wszystkich Kościołów i nie jest jakimś uprzywilejowanym dziedzictwem jedynie ewangelickiej rodziny wyznaniowej. Dla wolnych Kościołów jest to przede wszystkim okazja do odnowienia siły reformacji w sobie. Natomiast konkretnie na terenie Niemiec uznają się one za zbyt małe, by mogły odegrać jakąś większą rolę w tym jubileuszu.

Podsumowując konferencję prof. Thönissen gorąco zachęcał wszystkich uczestników do aktywnego włączenia się w proces recepcji dokumentu *Od konfliktu do komunii* poprzez propagowanie jego treści w środowiskach duszpasterskich, w których pracują. Bez tego procesu nawet najlepsze uzgodnienia ekumeniczne pozostają martwą literą, albo co najwyżej pożywką dla dyskusji w wąskim gronie specjalistów.

Ks. dr Jacek Froniewski

***Biblia brzeska – historia, język, teologia.* Konferencja naukowa z okazji 450. rocznicy wydania Biblii brzeskiej (1563–2003)**

Wrocław, 8 czerwca 2013 r.

450. rocznica wydania Biblii brzeskiej stała się okazją do zorganizowania 8 czerwca 2013 roku we Wrocławiu konferencji naukowej pt. *Biblia brzeska – historia, język, teologia*. Organizatorami konferencji był Zbór Ewangelicko-Reformowany we Wrocławiu oraz Muzeum Etnograficzne we Wrocławiu. W konferencji wzięło udział ok. 40 osób.

Obrady otworzyła Pani Elżbieta Berendt, kierownik Muzeum Etnograficznego we Wrocławiu, która przywitała uczestników i zapoznała ich z historią budynku zajmowanego przez Muzeum (dawna letnia rezydencja biskupów wrocławskich) oraz z historią i działalnością samego Muzeum. Następnie głos zabrał ks. Semko Koroza, proboszcz Parafii Ewangelicko-Reformowanej w Łodzi, wprowadzając zebranych w tematykę obrad.

Konferencja obejmowała dwie sesje. Jako pierwsza wystąpiła mgr Agnieszka Tys (Uniwersytet Warszawski) z referatem kreślącym tło historyczne powstania Biblii brzeskiej (*Początki wyznania ewangelicko-reformowanego w Rzeczypospolitej*). Następne wystąpienie, dr. Jana Kamienieckiego (Uniwersytet Wrocławski), było poświęcone genezie Biblii brzeskiej (*Historia powstania Biblii brzeskiej*). Pierwszą sesję zamknął wykład prof. dr hab. Ewy Siatkowskiej (Uniwersytet Warszawski) – *Imiesłowy w Biblii brzeskiej (na tle ogólniejszym jako przyczynek do kształtowania się polskiego stylu biblijnego)* – z powodu absencji prelegentki odczytany przez prof. dr. hab. Rafała Andrzeja Leszczyńskiego (seniora).

Po sesji miała miejsce dyskusja, w której zabierający głos zwrócili uwagę na znaczenie Wulgaty w przekładzie Biblii brzeskiej oraz Biblii Hebrajskiej i Septuaginty w tłumaczeniu Biblii Wujka, podkreślając, iż wybór przez jezuitę na podstawę przekładu wersji Hieronimowej był podyktowany jego przekonaniem o większej wierności Wulgaty w stosunku do hebrajskiego tekstu spółgłoskowego, przedmasoreckiego (w XVI wieku uważano, iż tekst masorecki został zwokalizowany w opozycji do nauczania chrześcijańskiego, a tym samym sfałszowany). Z drugiej strony, jak to pokazali już wcześniej Szymon Budny oraz Irena Kwilecka, da się pokazać w Biblii brzeskiej miejsca, w których tłumacze, mając trudności ze zrozumieniem tekstu hebrajskiego, korzystali z Wulgaty. Stąd płynie wniosek, że nie do końca właściwe jest ostre przeciwstawianie sobie przekładu brzeskiego, dokonanego z tekstów oryginalnych, tłumaczeniu Wujka wykonanego na podstawie Wulgaty.

Padło również pytanie o badania nad procesem redakcji Biblii brzeskiej, o którym do dziś niewiele wiadomo. W odpowiedzi na to pytanie R. Pietkie-

wicz podsunął myśl, że pewne informacje o poziomie i procesie redakcji być może dałoby się uzyskać na podstawie bardziej szczegółowych badań używanej przez pińczowskich tłumaczy transkrypcji i transliteracji nazw własnych, odznaczających się w Biblii brzeskiej sporą niejednorodnością i dowolnością. Zaobserwowanie tu ewentualnych regularności mogłoby naprowadzić na ślad poszczególnych tłumaczy i ich warsztatu oraz rzucić pewne światło na pracę redaktorów, którzy nie przywiązywali większej wagi do ujednoczenia nazw własnych (co zawsze stanowiło jedno z ważnych zadań redaktorów przekładów biblijnych).

Ponadto w dyskusji podkreślono, iż warto ostatecznie zaniechać rozpowszechniania bezzasadnego mitu o rzekomej rzadkości Biblii brzeskiej, gdyż już dawno Maria Kwilecka pokazała, że Biblia brzeska zachowała się w rekordowej liczbie ok. 100 egzemplarzy. Być może mitem jest również powtarzana w literaturze przedmiotu informacja o paleniu Biblii brzeskiej przez nawróconego na katolicyzm Radziwiłła Sierotkę.

Druga sesja obejmowała dwa wykłady. W pierwszym z nich prof. dr hab. Rafał Marcin Leszczyński (junior) wykazał na przykładach, iż twierdzenie o rzekomych antytrynitarnych treściach obecnych w Biblii brzeskiej jest bezpodstawne (*Biblia brzeska – ewangelicka czy antytrynitarna*). W procesie rozpadu wspólnoty ewangelicko-reformowanej w XVI-wiecznej Rzeczypospolitej decydującą datą był rok 1562, kiedy Biblia pińczowska była prawie gotowa. Ponadto sam przekład i komentarz nie zdradzają naleciałości antytrynitarnych, przeciwnie – pojawiają się tam wyraźnie stwierdzenia o Trójcy Świętej i bóstwie Chrystusa (np. w Rdz 11,7 czy 1 Tm 3,16, gdzie wersalikami podkreślono słowo „BÓG”).

W kolejnym wystąpieniu prof. dr hab. Rafał Andrzej Leszczyński (senior) poświęcił sporo miejsca nieporozumieniom wokół Biblii brzeskiej (*Biblia brzeska – następne pokolenia*). Przede wszystkim postulował, aby mówiąc o twórcach Biblii pińczowskiej nie nazywać ich kalwinami (kalwinistami), gdyż w ten sposób określa się tylko zwolenników teologii samego Jana Kalwina, a wyznaczenie ewangelicko-reformowane jest czymś o wiele szerszym (zapomina się tu np. o znaczeniu Ulricha Zwingliego i innych reformatorów szwajcarskich). Stąd lepiej mówić o Biblii brzeskiej, że jest przekładem ewangelicko-reformowanym. Następnie prof. R.A. Leszczyński, idąc za wygłoszonymi w poprzednim wykładzie sugestiami, zdecydowanie polemizował z powtarzanym w literaturze przedmiotu od czasów S.W. Ringeltaubego (1744) poglądu o antytrynitarnych akcentach obecnych w Biblii brzeskiej. Pan Profesor zaproponował, aby stworzyć katalog wszystkich zachowanych egzemplarzy Biblii brzeskiej wraz z dokładnym opisem ich historii, proveniencji, not rękopiśmiennych itd. Prelegent zasugerował również, aby ustalić odpowiednią cenę na pojawiające się sporadycznie na rynku egzemplarze Biblii brzeskiej. Ostatni egzemplarz sprzedany w prywatne ręce, o którym słyszano, wyceniono na 40 tys. dolarów.

Po wykładzie dyskutanci zgodzili się z przedmówcami, iż powtarzane w literaturze informacje o podejrzeniu Biblii brzeskiej o antytrynitaryzm rzeczywiście są bezpodstawne. Za podejrzliwość wyznawców Kościoła ewangelicko-reformowanego w stosunku do Biblii brzeskiej nie może przemawiać fakt posługiwania się już w 1570 roku przez Krzysztofa Trecego własnym tłumaczeniem fragmentów biblijnych w Konfesji Sandomierskiej, gdyż Trecey pracował nad własnym przekładem całej Biblii na język polski. Ponadto przykłady posługiwania się własnymi tłumaczeniami Pisma Świętego w twórczości religijnej znajdujemy również u innych autorów renesansu (np. u Piotra Skargi). Kolejnym argumentem świadczącym przeciw domniemanej podejrzliwości wobec Biblii brzeskiej było przywiązanie do tego przekładu litewskich ewangelików-reformowanych oraz ich opór wobec następczyni Biblii brzeskiej, czyli Biblii gdańskiej z 1632 r.

Głos zabrał również prof. Uniwersytetu Gdańskiego, Bogusław Górka, zwracając uwagę na to, iż ze względu na brak w Janowym Prologu wzmianki o Duchu Świętym, nie należy mówić o trynitarnym charakterze tego tekstu (przykładów z Prologu używał w swoim wystąpieniu prof. R.M. Leszczyński, choć raczej odwoływał się do ich chrystologii).

W czasie dyskusji jeden z uczestników poinformował zebranych, że w Bibliotece Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu znajduje się jeszcze jeden mało znany, zdefektowany, egzemplarz Biblii brzeskiej (sygn. III-701 C).

Ks. Rajmund Pietkiewicz

Ksiądz kard. Zenon Grocholewski

Uniwersytety wobec współczesnych wyzwań

Red. ks. prof. dr hab. S. Urbański

Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2013, ss. 400

Książka zawiera wprowadzenie zatytułowane: *Wdzięczność i wyzwanie*, pięć rozdziałów i spis tekstów wykorzystanych w publikacji.

Charakter tej pracy jest specyficzny i pouczający dla czytelnika. Redaktor bowiem – jak zaznaczono we wprowadzeniu – z obszernego nauczania Księdza Kardynała wybrał najważniejsze fragmenty mające znaczenie dla świata nauki i rodziny uniwersyteckiej, wskazujące także na program Kongregacji Wychowania Katolickiego w sprawie uniwersytetów.

Rozdział pierwszy, którego tytuł brzmi: *Tożsamość uniwersytetu*, składa się z 11 omówionych w nim tematów. Przedstawiono w nim m.in. cele i zadania uniwersytetów i wydziałów kościelnych oraz cele i zadania uniwersytetów katolickich. Pierwsze służą badaniom nauk teologicznych oraz nauk przyrodniczych, głównie dla zadań wewnątrzkościelnych, drugie – swą katolickość wyrażają podejmowaną w świetle wiary katolickiej refleksją nad bogactwem ludzkiej wiedzy, którą starają się powiększyć własnymi badaniami naukowymi oraz zaangażowaniem o charakterze instytucjonalnym w służbie Kościołowi i ludzkości „podążającym ku transcendentnemu celowi, który nadaje sens życiu”. Wiąż obu rodzajów uniwersytetów z Kościołem jest ewidentnym postulatem, chociaż uwzględniającym różnicę między nimi. Uniwersytety katolickie niejako z natury mają służyć prawdzie, Kościołowi i jego planom ewangelizacyjnym. Do ich tożsamości niewątpliwie należy badanie aktualnych ogólnych czy regionalnych problemów społecznych i kulturalnych oraz organizacji i działań na rzecz sprawiedliwości, rozwoju i postępu. Autonomia i wolność uniwersytetu są słusznie bronione ze względu na obiektywizm w poszukiwaniu prawdy i przekazywania jej wyników; jednak – jak podkreślono – prawdziwa autonomia wyraża się w odpowiedzialności za prawdę. Uwydatniono, że wydział teologiczny na uniwersytecie państwowym ma swoją misję: bardziej stawać się sobą i przez to odgrywać większą rolę dla uniwersytetu. Fakt jego istnienia w strukturze uniwersytetu stanowi również i dla niego ubogacenie. Godne odnotowania jest sformułowanie punktu 6 o Procesie Bolońskim, którego stroną jest Kongregacja Nauczania Katolickiego. Dzięki niemu wydziały kościelne mają większą łatwość nawiązywania kontaktów z uczonymi innych dyscyplin naukowych, zaś Stolica Apostolska stała się czynnie obecna w instytucjach międzynarodowych podejmujących decyzje dotyczące uniwersytetów i uczelni wyższych. Uwzględniono również zagadnienie globalizacji, która jest

właściwie apelem o akademicką jakość i specyficzną tożsamość uniwersytetu katolickiego w formowaniu ludzi dzisiaj i w przyszłości. Zagadnienie „*Nihil obstat*” przy powierzeniu misji nauczania w imieniu Kościoła ma charakter ochrony tożsamości wydziału teologicznego. Rozumiejąc rolę nauczania prawa kanonicznego w życiu Kościoła oraz filozofii w formacji intelektualnej nie może dziwić konieczność reformy tych dwóch dziedzin nauki jako składników aktualnej tożsamości uniwersytetu katolickiego omówionych powyżej. W ostatnim punkcie I rozdziału zwrócono uwagę na twórczą autonomiczną obecność Wydziału Teologicznego w Lugano (włoska część Szwajcarii) w kampusie uniwersyteckim dla sprowokowania lub poparcia dialogu naukowego i kulturalnego z innymi wydziałami. Podobną rolę wydziału teologicznego podkreślono już wcześniej na stronie 62.

Rozdział drugi omawianej publikacji nosi tytuł: *Posłannictwo uniwersytetu we współczesnym świecie*. Składa się z tematów omówionych w dziesięciu punktach. Zwrócono uwagę na to, że we współczesnym relatywizowaniu wartości uniwersytet katolicki jest miejscem, gdzie dokonuje się nauczanie i uczenie się wiary, która ma prowadzić do ponownego odkrycia radości w wierze i entuzjazmu w jej przekazywaniu. Wyższe uczelnie katolickie winny uwzględniać wartości religijne, duchowe i kulturowe w krajach szczególnego na nie zapotrzebowania, jak kraje Europy Środkowo-Wschodniej. Uwydatniono, że zrozumienie potrzeby wzbogacenia współczesnego świata nauki prawdami Ewangelii szczególnie wykazał w ciągu swego pontyfikatu Jan Paweł II w wielu wypowiedziach i decyzjach, a zwłaszcza w dwóch podstawowych dokumentach ustawodawczych: *Sapientia christiana* (1979) i *Ex corde Ecclesiae* (1990); promując naukę okazał się również człowiekiem dialogu wzbogacającym poznanie i rozumienie prawdy. Zaś w posynodalnej adhortacji apostołskiej *Ecclesia in Europa* (2003) podkreślił konieczność wysuwania przez wydziały teologiczne i uniwersytety katolickie swoich propozycji wobec nauki oraz jej zastosowań, wskazując na niewystarczalność i nieadekwatność koncepcji inspirowanych scjentyzmem z pominięciem kryteriów etycznych. Nawiązując do misji kościelnego kształcenia wyższego podkreślono potrzebę jak najwyższej jakości edukacji, co wiąże się z jakością przekazu wiedzy podczas zajęć akademickich. W nawiązaniu do kan. 747 zadaniem Kościoła, a więc także kościelnego wydziału i uniwersytetu, jest strzec prawdy objawionej, wnikliwie ją badać, wiernie głosić i wykładać. Utrzymywanie wrażliwości na prawdę należy – jak zaznaczono – do wydziałów filozoficznych i teologicznych. Potrzebna do tego autonomia uniwersytetu wyraża się w odpowiedzialności za wartość, jaką jest prawda. Wymagania dotyczące nauczania teologicznego na fakultetach są właściwie zawarte w naturze ich istnienia. Wykładowcy mają być dla słuchaczy i innych chrześcijan przede wszystkim świadkami wiary chrześcijańskiej i przykładem wierności wobec Kościoła. Punkt 7 omawianego rozdziału nosi tytuł: *Uniwersytet katolicki:*

Bądź tym, czym masz być! W istnym labiryncie współczesnej kultury należy odnotować wiele niekorzystnych tendencji, które opisano na stronach 190–196. Wyjście z tego labiryntu wskazuje omawiana publikacja w postaci uniwersytetu katolickiego, którego zadaniami są: integracja wiedzy, dialog między wiarą i rozumem, wrażliwość etyczna i dialog kulturowy. Zastosowanie tego, co powiedziano o katolickim uniwersytecie w punkcie 7 do misji katolickiego uniwersytetu w sercu dzisiejszego Orientu – w Libanie oraz do roli uniwersytetów katolickich na terenach wyniszczonych przez komunizm, wymaga uwzględnienia specyfiki problemów na tych terenach, misyjności i otwartości (punkty 8–9). W odpowiedzi na pytanie: jakiego uniwersytetu potrzebuje dzisiejsza Europa, zaakcentowano następujące warunki, które winien spełniać: dążenie ludzi do całości (wspólnoty) nie tylko uczniów i profesorów, lecz także całości wiedzy i nauk, klarowność profilu uniwersytetu, niedwuznaczność identyfikacji i wolność od ideologicznego wpływu.

Rozdział III, zatytułowany: *Uniwersytet a nowa ewangelizacja*, obejmuje cztery zagadnienia tematyczne. Zwrócono w nich uwagę na wciąż nowy charakter ewangelizacji. Uniwersytety katolickie posiadają najlepsze narzędzie, by włączyć się w dzieło nowej ewangelizacji. Jest nim poszerzanie umysłu, posiadanej koncepcji rozumu i jego zastosowania. Chodzi o poszerzenie o etykę, mądrość filozoficzną, wiarę i miłość. Zwrócono również uwagę na to, że uniwersytet katolicki jest znakiem żywym i obiecującym przyszłej płodności chrześcijańskiej umysłu i to w sercu każdej kultury. Znaczenie uniwersytetu kościelnego wobec wezwania do nowej ewangelizacji określono w trzech wymiarach: poszukiwania prawdy, Boga i drugiego człowieka. Udział wydziału teologicznego w misji ewangelizacyjnej Kościoła nazwano żywotnym i dobroczynnym wkładem. Wydziały te zostały powołane do istnienia dla budowania Kościoła i dobra wierzących chrześcijan oraz by były – w sposób szczególny – współtwórcami kultury, komunikowały z ośrodkami uniwersyteckimi i światem nauki.

Rozdział IV nosi tytuł: *Humanizm chrześcijański*. Zawiera sześć jednostek tematycznych. Pierwsza jest refleksją nad zagadnieniem człowieka jako osoby – przedmiotu i celu kultury. Jeżeli kultura jest właściwym sposobem istnienia i bytowania człowieka, to nie jest dlań obojętny jej konkretny pozytywny kształt. Zwrócono uwagę na fakt jej przenikania do egzystencji człowieka, na jej wartość jako narzędzia zbawienia. To wskazuje na konieczność badania jej jakości i odpowiedności, a także szkodliwych przejawów jej braku. Uwypakowano również problem centralnego miejsca człowieka jako fundamentu w teologii i duchowości w świetle orędzia chrześcijańskiego. W ramach IV rozdziału umieszczono refleksję nad osobowością Jana Pawła II, którą oceniono jako wyzwanie. Jego doświadczenie modlitwy było – jak podkreślono – kwestią zasadniczą. Uwypuklono w tej relacji prymat kontemplacji prawdy przed działaniem. Przedstawiono m.in. wolność chrześcijańską w różnych aspektach.

Rozdział V, którego tytuł brzmi: *Kultura nośnikiem wartości chrześcijańskich*, prezentuje siedem jednostek tematycznych. Pierwsza mówi o tym, że wiara i kultura to droga uniwersytetu. Stąd potrzebny między nimi dialog. Wykładowcy i studenci katolicki są przede wszystkim powołani do spoglądania na Chrystusa: Drogę, Prawdę i Życie, i harmonizowania przeżywanej wiary i nauczania – badania z kulturą wszędzie tam, gdzie łączenie Ewangelii i kultury jest zamierzone. W dopowiedzeniach (punkt 2) została podkreślona koncepcja kard. J. Newmana o otwarciu uniwersytetu na wszystkie rzeczywistości i relacje między naukami i na całą prawdę. Dziedzictwo kulturowe Europy określono jako wezwane, by jakoś z jego pomocą zmierzać ku integracji wiedzy. Świadectwo chrześcijańskie i dialog – to temat, który jest aktualny w związku z przemieszczaniem się studentów, które stawia problem wkładu katolickiego w spotkania między kulturami. W omawianym piątym rozdziale postawiono ponownie problem uniwersytetu wobec globalizacji. Wskazano na aktualność i złożoność globalizacji, wyjście do konstruktywnej refleksji właściwego jej przygotowania. Ma ona służyć osobie ludzkiej i solidarności międzyludzkiej. Zagadnienie języka łacińskiego omówiono na stronach 371–377, uwydatniając jego rolę jako nosiciela kultury, jego miejsce w Kościele i jego kościelną promocję, zwłaszcza w studium prawa kanonicznego (2002). Obszerna refleksja nad formacją duchowieństwa w dziedzinie muzyki sakralnej kończy rozważania rozdziału V. Zawarte w niej wskazania wiążą się ściśle z posługą liturgiczną oddawania publicznej czci Bogu.

W podsumowującym spojrzeniu na omawianą publikację trzeba podkreślić solidne udokumentowanie narracji Autora i Redaktora w poprawnie wykonanych przypisach. Wartość publikacji podnosi umieszczenie w niej sześciu zdjęć ze spotkań Księdza Kardynała Zenona Grocholewskiego z naukowcami Polski i Azji. Omówiona cenna pozycja ukazała się w roku 2013, w 20-lecie istnienia uczelni im. Bogdana Jańskiego, która starała się wprowadzić w życie omówione w publikacji sugestie i wytyczne. Została wydana w roku, w którym Ksiądz Kardynał świętował swój Złoty Jubileusz Kapłaństwa. Jest więc także hołdem uczelni dla Najdostojniejszego Autora, kompendium nauki o roli kościelnych uczelni i uniwersytetów katolickich w dzisiejszym świecie.

Ks. Edward Górecki

Pietro A. Kaswalder

Galilea, terra della luce. Descrizione geografica, storica e archeologica di Galilea e Golan

Studium Biblicum Franciscanum Collectio Minor 45,

Edizioni Terra Santa, Milano 2012, ss. 341

Galilea stanowiąca współcześnie część północną obszaru Izraela, w przeszłości Palestyny, jest regionem stosunkowo rzadko wspomnianym w Starym Testamencie. W księdze proroka Izajasza została określona jako „ziemia narodów” (Iz 8,23), tzn. ziemia pogan. Już wtedy jednak prorok wieścił, że z niej wszędzie światło zdolne oświecić całą historię. Proroctwo to wypełniło się w czasach Nowego Testamentu (por. Mt 4,12-17), czyniąc z Galilei „ziemię światła” dla wszystkich narodów. Stała się ona przecież głównym obszarem działalności Jezusa. Już te pobieżne informacje wskazują, że Galilea stanowiła istotną część wydarzeń czasów biblijnych, w które wpisało się bogactwo prawd objawionych, historii, kultury i archeologii. Nic zatem dziwnego, że wciąż stanowi region Ziemi Świętej, który cieszy się niesłabnącym zainteresowaniem ze strony naukowców. Świadczy o tym pokaźna liczba pozycji książkowych. Warto wspomnieć tu choćby te ważniejsze jak: S. Freyne, *Galilee and Gospel. Collected Essays* (WUNT 125), Tübingen 2000; M.A. Chancey, *The Myth of a Gentile Galilee. The Population of Galilee and New Testament Studies* (SNTS MS 118), Cambridge 2002 czy M.H. Jensen, *Herod Antipas in Galilee. The Literary and Archaeological Sources on the Reign of Herod Antipas and its Socio-economic Impact on Galilee* (WUNT II/215), Tübingen 2004. Wśród nich dostrzec również należy wydaną w ostatnim czasie książkę Pietro A. Kaswaldera pt. *Galilea, terra della luce. Descrizione geografica, storica e archeologica di Galilea e Golan* (Studium Biblicum Franciscanum Collectio Minor 45), Milano 2012, ss. 341, która ukazała się nakładem Wydawnictwa „Edizioni Terra Santa”.

Jej autor jest obecnie docentem w Studium Biblicum Franciscanum w Jerozolimie, który od wielu już lat wykłada egzegezę Starego Testamentu i geografię biblijną. Jego pasją poza egzegezą są wykopaliska archeologiczne, o których nie tylko pisze, ale w wielu miejscach Ziemi Świętej osobiście uczestniczył. Tym bogatym doświadczeniem egzegety i archeologa Pietro Kaswalder podzielił się już na kartach wydanych dotąd pozycji książkowych o charakterze ściśle naukowym i popularnonaukowym. Pośród nich wymienimy choćby te najważniejsze. Są nimi: *Entrarono a Cafarnaò. Lettura interdisciplinare di Mc 1. Studi in onore di P. Virginio Ravanelli*, red. M. Adinolfi, P.A. Kaswalder, Jeruzalem 1997; P.A. Kaswalder, E. Bosetti, *Sulle orme di*

Mosè. *Egitto, Sinai, Giordania. Nuova guida biblica e archeologica*, Bologna 2000; *Onomastica Biblica*, Jeruzalem 2002 czy *La terra della promessa*, Milano 2010.

Książka Kaswaldera: *Galilea, terra della luce. Descrizione geografica, storica e archeologica di Galilea e Golan*, stanowi kontynuację jego badań i zainteresowań dotyczących śladów biblijnego przekazu Starego i Nowego Testamentu, tym razem obecnych na terenie Galilei, które wpisane są przecież w szerokie *spectrum* historii zbawienia. Pozycję tę po krótkim wprowadzeniu przedstawiającym sylwetkę jej autora i zachęcie do lektury Alviero Niccacciego OFM (s. 5–6) otwiera rozdział poświęcony historii i geografii Galilei (s. 11–46). Odnajdujemy tu dokładny opis jej położenia geograficznego oraz ukształtowania terenu, z uwzględnieniem relacji starożytnych pisarzy, tj. Pliniusza Starszego i Józefa Flawiusza (s. 15–19). Następnie poznajemy historię Galilei (s. 20–31) począwszy od okresu paleolitycznego, poprzez późny brąz, okres żelaza, perski, hellenistyczny i rzymski aż do czasów bizantyjskich (s. 37–46). W ramach tego rozdziału autor książki omawia również terytoria, które w przeszłości Galilei zajmowały pokolenia: Asera, Zabulona, Issachara i Neftalego (s. 32–35). Autor przystępuje następnie do omówienia poszczególnych części całego obszaru Galilei, dzieląc go na: Dolną Galileę (s. 47–116), Jezioro Galilejskie (s. 117–188), Ziemię Geszur (ss. 189–206), Górną Galileę (s. 207–220), Dolinę Hula (s. 221–264), Golan (s. 265–298), a na koniec Ziemię Asera (s. 297–317). Ten podział wyznacza kolejne rozdziały książki. Kaswalder analizuje poszczególne części obszaru Galilei według ściśle przyjętego schematu: położenie geograficzne, historia oraz archeologia. Rzeczą bardzo cenną jest fakt, iż uwzględnia on w swoich badaniach praktycznie wszystko, co dotychczas udało się odkryć archeologom, konfrontując odkrycia z tekstami Biblii oraz źródeł pozabiblijnych. Nie bez znaczenia jest również zawarta na s. 319–327 bibliografia, odsłaniająca warsztat autora oraz podająca najważniejsze pozycje książkowe w tym zakresie. Książka posiada również indeks cytacji biblijnych (s. 329–334) oraz szczegółowy spis treści, który pomaga z łatwością odszukać interesujący nas obszar czy miejscowość położoną na terytorium Galilei (s. 335–341).

Dokonując oceny książki Pietro A. Kaswaldera można dostrzec w niej co najmniej trzy zasadnicze walory. Pierwszym z nich jest bez wątpienia fakt, iż pisze ją autor mający za sobą długie lata studium, poparte doświadczeniem bezpośredniego stykania się z Galileą. To właśnie zaowocowało w książce bogactwem informacji szczegółowych i precyzyjnych. Kaswalder, jako wykładowca Studium Biblicum Franciscanum, od wielu lat prowadzi swoich studentów i pielgrzymów po lekturze Biblii, przemierzając miejsca, gdzie była ona głoszona, i przy tym od zawsze, dzięki kontekstowi naturalnemu i antycznym historiom oraz archeologii, przemawia wciąż do wszystkich generacji wierzących.

Drugim walorem jest sposób, w jaki autor dokonuje prezentacji stanu faktycznego omawianych miejsc stanowiących część Galilei i wzgórz Golan. Towarzyszy temu niezwykła precyzja i konsekwencja. Poznajemy zatem zawsze opis historyczno-geograficzny, chronologię, dane zaczerpnięte z literatury biblijnej i pozabiblijnej, opis pozostałości i sytuację aktualną wykopalisk archeologicznych.

Nie bez znaczenia jest również trzeci walor pozycji Kaswaldera. Stanowią go z pewnością dołączone do tekstu fotografie dotyczące zarówno miejsc wykopalisk, jak i ich rezultatów, oraz przekroje i schematy badanych obiektów Galilei. W ocenie recenzenta pozycja P. Kaswaldera powinna stać się ważną lekturą dla każdego biblisty i egzegety, archeologa i badacza, który obszar Galilei pragnie dogłębnie poznać i wydobyć tym samym całe bogactwo, jakie kryją źródła pisane i archeologiczne o tym jednym z najpiękniejszych regionów Piątej Ewangelii.

Ks. Jacek Kucharski

Jacek Kiciński CMF

Duchowość misji współdzielonej. Studium w świetle współczesnego Magisterium Kościoła

Wrocław 2013, ss. 255

Monografia autorstwa o. Jacka Kicińskiego CMF została opublikowana jako setna w ramach serii wydawniczej: „Rozprawy Naukowe PWT we Wrocławiu”. Pozycja ta wpisuje się w posoborową refleksję teologiczną nad rzeczywistością Kościoła i jego misji w świecie współczesnym. Autor stara się ukazać całościowe spojrzenie na wspólnotę Kościoła, akcentując przede wszystkim jej jedność w różnorodności.

Refleksja o. J. Kicińskiego przedstawiona została w dwóch zasadniczych wymiarach Kościoła: *ad intra* i *ad extra*. Wymiary te ukazują potrzebę nieustannego pogłębiania tożsamości i samoświadomości Kościoła w aspekcie jego posłannictwa. W tym kontekście Autor sytuuje obecność misji współdzielonej. Określa ją jako drogę zapoczątkowaną przez Jezusa Chrystusa. Misja ta opiera się na fundamentalnych zasadach jedności i wzajemnej miłości. Jest to zatem bardzo konkretna propozycja przejścia od współpracy wszystkich wierzących w Kościele do współuczestnictwa w życiu i posłudze każdego człowieka. Działanie to wymaga nowego sposobu przeżywania komunii i misji w Kościele, rozumianym jako wspólnota wspólnot. Takie postępowanie – jak zaznacza Autor – wiąże się w konsekwencji ze zmianą mentalności, polegającą na osiągnięciu dojrzałych relacji charakteryzujących się właściwym przeżywaniem wspólnoty oraz potrzebą wzajemności i komplementarności. Misja współdzielona staje się też odpowiedzią na współczesne znaki czasu, zwłaszcza te, które związane są z dzisiejszym kryzysem wspólnotowości.

W pierwszej części prezentowanej książki o. Kiciński ukazuje Kościół w soborowej perspektywie – rozumiany jako komunია osób. Mamy tu do czynienia z komplementarnością powołań. Niezwykle aktualnym problemem poruszonym przez Autora jest ukazanie osoby we wspólnocie Kościoła. Przypomina on, że osoba zawsze pozostaje drogą Kościoła. Odpowiedzią zaś na współczesny kryzys powołań jest postawa wierności wobec powołań i misji. Uwaga czytelnika zostaje zwrócona także na wspólnotę, która jest miejscem realizacji każdego powołania. Osoba bowiem jest nie tylko we wspólnocie, ale i ze wspólnotą. Jest ona w ten sposób bogactwem całego Kościoła. W ten sposób wspólnota staje się dla każdego człowieka darem i zadaniem. Jest to podstawa do mówienia o wielości i różnorodności darów hierarchicznych oraz charyzmatycznych udzielonych Kościołowi przez Ducha Świętego. Refleksja o. Jacka Kicińskiego jest więc bardzo mocno zakorzeniona w nauce o Kościele, zwłaszcza w dokumentach soborowych: *Lu-*

men gentium i *Gaudium et spes*, a także w posoborowej refleksji obecnej w adhortacjach apostołskich: *Christifideles laici*, *Pastores dabo vobis* czy *Vita consecrata*.

Na tej bazie powstała druga część monografii, która ukazuje Kościół w perspektywie *ad extra*. Jest to zatem przejście od komunii osób do komunii misji. Ojciec Kiciński swoją refleksję konfrontuje tu ze współczesnymi znakami czasu, w których Kościół realizuje swoje posłannictwo. Wskazuje zatem na postępującą laicyzację, globalizację, utratę poczucia misji i duchowe zagubienie. Rzeczywistości te mogą stać się z jednej strony przyczyną zagubienia tożsamości wielu osób, a z drugiej, właściwie odczytane, są okazją do pogłębienia refleksji nad istotą powołania chrześcijańskiego.

Odpowiedzią na jawiące się znaki czasu jest przede wszystkim komunii misji. Pierwszą płaszczyzną działań jest ewangelizacja samego siebie. Nie może bowiem człowiek przekazywać słowa Bożego innym, sam nie będąc Jego słuchaczem. Jest to zatem wskazanie na konieczność autoformacji w procesie ewangelizacji. W ten sposób dochodzimy do profetycznego wymiaru jedności. Ten aspekt jest szczególnie ważny w rzeczywistości dzisiejszego Kościoła, co bardzo często podkreśla papież Franciszek. Konsekwencją takiego działania jest postawa współodczuwania z Kościołem – *sentire cum Ecclesia*.

Końcowa część monografii poświęcona została zadaniom wspólnoty Kościoła wobec wyzwań ze strony społeczeństwa i kultury. Autor wskazuje tu na obecność misji współdzielonej. Niezwykle istotne staje się dziś umiejętność współuczestnictwa i współdziałanie w posłudze ewangelizacji. Stąd też akcentowana jest konieczność nieustannego prowadzenia ewangelizacji kultury i inkulturacji Ewangelii. Winno to dokonywać się w przestrzeni dialogu ze wszystkimi. Dzięki temu mogą być podejmowane działania na rzecz pokoju i sprawiedliwości.

Wszystko to domaga się całościowego spojrzenia na wspólnotę Kościoła. W tym kontekście Autor sytuuje konieczność nieustannego procesu pogłębionej formacji wierzących celem zrozumienia swojej tożsamości i obecności w Kościele i świecie. Wszelkie zaś relacje domagają się dojrzałości naznaczonej postawą współuczestnictwa i współodpowiedzialności.

Podsumowując całość opracowania o. J. Kicińskiego, należy zwrócić uwagę na aktualność prezentowanej monografii. Ponadto trzeba wyraźnie wskazać, że Autor wprowadza *novum* do teologicznej refleksji nad obecnością Kościoła w świecie współczesnym, wskazując na konieczność przejścia od współpracy do współdzielenia, współodpowiedzialności i współodczuwania w zakresie podejmowanej misji. Owocem tego jest duchowość misji współdzielonej. Opracowanie jest więc nowym, oryginalnym i twórczym spojrzeniem na rzeczywistość Kościoła i jego posłannictwa w świecie. Prezentowana monografia wpisuje się głęboko we współczesną refleksję teologiczną i stanowi ważny przyczynek w rozwoju posoborowej eklezjologii.

Bogactwo zgromadzonej literatury, przeprowadzona analiza i wyprowadzone wnioski dobitnie świadczą o kompetencjach Autora jako teologa duchowości. Głębokie osadzenie refleksji autora w Piśmie Świętym, Magisterium Kościoła i Tradycji nadają szczególny walor monografii, zwłaszcza współcześnie, gdy mamy niekiedy do czynienia z błędnymi interpretacjami nauki Kościoła w zakresie jego tożsamości i misji. Ponadto prezentowana pozycja daje odpowiedź na współczesną potrzebę duchowości, o której pisał Jan Paweł II w *Novo millennio ineunte*.

Ks. Ireneusz Werbiński

Ks. Radosław Kimsza

Od obrazu do podobieństwa. Tomasza kard. Špidlika (1919–2010) teologia duchowości

Białystok 2013, ss. 298

Prezentowana pozycja *Od Obrazu do podobieństwa. Tomasza kard. Špidlika (1919–2010) teologia duchowości* stanowi ukoronowanie dotychczasowego wysiłku naukowego ks. Radosława Kimszy. Sytuuje się ona w kontekście jego dotychczasowych poszukiwań naukowo-badawczych. Osadzona zaś na gruncie personalizmu chrześcijańskiego ukazuje myśl teologiczną znanego, bardzo cenionego teologa, jakim jest postać kard. Tomasza Špidlika – twórcy „teologii organicznej”. W tym celu została dokonana głęboka analiza całości dorobku pisarskiego kard. Špidlika. Wszystko to pozwoliło ks. Kimszy całościowo spojrzeć na jego myśl teologiczną i wyodrębnić dwa zasadnicze etapy twórczości pisarskiej. Pierwszy z nich ukazuje bogactwo chrześcijańskiego Wschodu, drugi zaś stanowi syntezę teologii chrześcijańskiej opartej na źródłach chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu.

Na całość monografii składa się siedem rozdziałów, które koncentrują się wokół pojęcia obrazu i podobieństwa. Mamy tu do czynienia z refleksją teologiczną w ujęciu antropologicznym i biblijnym.

Pierwszy rozdział opracowania poświęcony został poznaniu Boga, które wyznacza drogę do poznania człowieka. W ten sposób Autor pragnie ukazać czytelnikowi, że osoba ludzka jest miejscem objawienia Boga. Już na samym początku zostaje wyjaśniona różnica pomiędzy pojęciami natura a osoba. Zaznacza przy tym, że człowiek wyraża swoją istotę w realizacji powołania do bycia osobą. W tym kontekście należy podkreślić, że antropologia duchowości T. Špidlika postuluje konieczność poznania prawdy o osobie w relacji do Boga i świata. Wskazuje przy tym na pojęcie wolności, które jest ściśle związane z miłością. Wraz z wolnością miłość konstytuuje człowieka i warunkuje jej boskość. Bez miłości wolność staje się rzeczywistością niszczącą i zamiast tworzyć człowieka, przyczyni się do jego degradacji. Stąd też w końcowej części rozdziału ks. Kimsza zwraca uwagę na wolność, która może stać się zdolnością budowania, ale i niszczenia. Właściwe odczytanie daru wolności czyni człowieka współtwórcą, co zakłada relację ze światem zewnętrznym, a także z życiem wewnętrznym Trójjedynego Boga. Grzech zaś niszczy osobę, a w konsekwencji prowadzi do dezintegracji społeczeństwa.

W drugim rozdziale zostaje podjęte zagadnienie zwrotności relacji w kontekście Trójcy Przenajświętszej. Chodzi zatem o ukazanie wewnętrznego życia Trójcy Świętej jako celu i odniesienia życia chrześcijańskiego. Wszystko to ukierunkowuje w duchowości chrześcijańskiej człowieka na relację z Ojcem,

przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym. Odbicie takiej relacji znajdujemy w Kościele oraz relacjach osobowych, do których zaliczamy małżeństwo, rodzinę oraz relacje przyjaźni. Syntezą takiego spojrzenia jest perspektywa Trójcy Świętej w ikonie Rublova.

Kolejny rozdział monografii poświęcony został duchowości serca. Książd R. Kimsza zwraca uwagę na symbol serca, który znajduje się w centrum teologii duchowości chrześcijańskiego Wschodu. Wskazuje przy tym, że serce określane jest jako rzeczywistość łącząca wszystkie zdolności ludzkiego ducha i przenikająca całego człowieka. Serce zatem wyraża to, co najgłębsze w ludzkiej osobie. W nim podejmowane są decyzje moralne, to ono tworzy w człowieku świątynię – przybytek dla Trójcy Świętej – w którym udzielana jest łaska Boża. W końcowej części rozdziału uwaga czytelnika zostaje zwrócona na jasnowidzenie serca. Autor wskazuje tu na dar „przenikania ludzkich serc”. Dar ten stanowi wielkie bogactwo na drodze towarzyszenia duchowego. Może się to dokonać tylko i wyłącznie w sercu człowieka wypełnionego Bożą miłością. W tym też kontekście sytuuje się modlitwa serca. Wszystko to prowadzi do stwierdzenia, że w czystym sercu mieszka Bóg i czystym sercem człowiek może widzieć Boga. Serce jest zatem miejscem kontemplacji Trójcy Przenajświętszej w formach widzialnych. Dzięki nim Bóg zstępuje na ziemię i pozwala w określonym stopniu doświadczyć w doczesności tego, co będzie udziałem człowieka w wieczności.

Czwarty rozdział opracowania koncentruje się wokół zagadnienia związanego z antycypacją *visio beatifica*. Autor podkreśla, że teologia duchowości T. Špidlika wskazuje także na drogę poznania Boga i Jego kontemplację. Pierwszym elementem tego procesu jest wejście na drogę poznania Boga dążącego do widzenia „twarzą w twarz”. Następnie ks. Kimsza idąc śladami omawianego teologa ukazuje znaczenie ikony i modlitwy w procesie kontemplacji Boga. Tym bardziej wydaje się to zasadne, ponieważ ikona zajmuje szczególne miejsce w duchowości chrześcijańskiego Wschodu. Odpowiada to zaś potrzebom współczesnego człowieka, który porusza się w przestrzeni obrazu. Autor przedstawia T. Špidlika jako tego, który ukazuje sens ikony w kontekście nauczania prawdy i przekazu łaski. Wszystko to prowadzi do modlitwy liturgicznej. Liturgia zaś zostaje określona mianem „regulatora życia duchowego”.

Kolejny rozdział monografii ks. R. Kimszy poświęcony został maryjnemu wymiarowi duchowości chrześcijańskiej – maryjne znamię duchowości. Na samym początku Autor ukazuje obecność Maryi zarówno w duchowości chrześcijańskiego Wschodu, jak i Zachodu. Następnie zwraca uwagę na szczególną bliskość Maryi z Tym, który jest samą świętością. Maryja zostaje określona jako Najświętsza i Najpodobniejsza. W tym znaczeniu Maryja zostaje ukazana przez T. Špidlika niejako Bosko-ludzka. Od momentu zwiastowania zamieszkuje w Niej pełnia łaski. Maryja jest więc pierwszą, która współpracuje z Chrystusem w dziele odkupienia człowieka.

Szósty rozdział poświęcony został pełni życia chrześcijańskiego, którym jest zjednoczenie z Bogiem przez miłość. Stanowi to ostateczne wypełnienie powołania chrześcijańskiego. Powołany do tego jest każdy człowiek ochrzczony, który poprzez życie chrześcijańskie wstępuje na drogę uczestnictwa w życiu Bożym. W tym kontekście profesja zakonna, sakrament chrztu św. czy inne zobowiązania kościelne nie zastępują chrztu, ale go skuteczniają; pozwalają, aby się uaktywnił w konkretnych formach życia chrześcijańskiego. Przy okazji zostaje omówiona istota poszczególnych rad ewangelicznych. Autor wskazuje ponadto, że wszelkie środki w życiu duchowym nie są jego celem, istotą bowiem jest zjednoczenie z Bogiem. By móc to osiągnąć człowiek na drodze wiary doświadcza ciemności.

Ostatni rozdział prezentowanej publikacji wskazuje na eschatyczność miłości. Chrześcijańskie powołanie realizuje się ostatecznie na drodze zmierzającej do odzyskania pełnego podobieństwa do Stwórcy. To ostateczne zjednoczenie z Bogiem następuje po śmierci. Stan ten określony jest jako *visio beatifica* Boga. Habilitant zwraca tu uwagę na eschatyczność progresywną, anamnesticzną oraz uczestniczącą, by następnie wskazać na istotę eschatyczności wypełnionej i eschatyczności zagubionej.

Prezentowana publikacja świadczy dobitnie o kompetencjach naukowych Autora zarówno w wymiarze merytorycznym, jak i metodologicznym. Jasność języka oraz logiczny układ poruszanych zagadnień sprawiają, że pracę czyta się z dużym zainteresowaniem. Książka Kimsza stara się całościowo spojrzeć na wyznaczony temat, nie pomijając tego, co wydaje się najistotniejsze – prezentacji duchowości T. Špidlika. Wielość zebranej literatury wskazuje, że mamy do czynienia z poważnym studium naukowym, które może stać się inspiracją do dalszych badań w zakresie duchowości chrześcijańskiej. Książkę można polecić każdemu czytelnikowi, który pragnie pogłębić swoją wiedzę na temat duchowości chrześcijańskiego Wschodu.

Jacek Kiciński CMF

Ks. Robert Nęcek *Prymas praw człowieka*

Kraków 2013, ss. 88

Autor książki, ks. dr Robert Nęcek, znany jest szerszej opinii publicznej nie tylko z medialnych wystąpień, z racji funkcji rzecznika prasowego Archidiecezji Krakowskiej, ale także z wielu publikacji dziennikarskich i naukowych. Jako pracownik naukowy Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie specjalizuje się w szeroko pojętej katolickiej nauce społecznej. Autor jest wybitnym znawcą nauczania Prymasa Tysiąclecia, Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Niniejsza monografia stanowi kontynuację pogłębionych badań nad nauczaniem Sługi Bożego, rozpoczętych przy okazji przygotowywania doktoratu i publikacji książki *Państwo w nauczaniu społecznym Prymasa Polski Stefana Wyszyńskiego* w 2004 roku.

Książka jest niezwykle aktualna z wielu powodów. Przede wszystkim proces beatyfikacyjny Prymasa Tysiąclecia jest bardzo zaawansowany, z czym wiąże się coraz większe zainteresowanie pogłębionym studium postaci i nauczania Kandydata na ołtarze. Aktualność książki podkreślają również przemiany cywilizacyjne wielu społeczeństw, w tym także polskiego, z którymi związane są, często zabarwione światopoglądowo, dyskusje na temat podstawowych praw człowieka. W tej dziedzinie niewątpliwym autorytetem i pomocą ze strony katolickiej jest Kardynał Stefan Wyszyński. Wystarczy wspomnieć, że był on studentem Wydziału Prawa i Nauk Ekonomiczno-Społecznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, który ukończył przygotowaniem pracy doktorskiej na temat prawa rodziny, Kościoła i państwa do szkoły. Tematyka związana z podstawowymi prawami człowieka towarzyszyła mu później w całej posłudze kapłańskiej i biskupiej, znajdując wyraz w licznych kazaniach, wystąpieniach i publikacjach.

Tę bogatą spuściznę literacką, zarówno opublikowaną, jak i znajdującą się w archiwach, przebadał ks. Nęcek pod kątem podstawowych praw człowieka, ukazując je zarówno w wymiarze nauczania i wychowania, jak też praktycznej działalności. Nakreślił przy tym wyraźny wymiar moralny owych praw, omawiając kolejno godność osoby jako źródło praw i obowiązków, prawa osobowe i prawa społeczne człowieka oraz sposoby ich ochrony. W książce ks. Nęcka znajdziemy między innymi takie niezwykle aktualne i interesujące tematy, jak: przyrodzona i nadprzyrodzona godność człowieka, prawo do życia, do wolności, do wychowania i wykształcenia dzieci, prawo do własności, pracy, sprawiedliwej zapłaty, do zrzeszania się, do strajku i wypoczynku, integralność praw i ich korelacyjność z obowiązkami, a także przestrzeganie praw jako źródło pokoju. Wybrana tematyka i sposób jej prezentacji mogą pomóc

nie tylko w poznaniu nauczania Prymasa Wyszyńskiego czy zrozumieniu myśli katolickiej, ale także w dialogu z wszystkimi ludźmi dobrej woli, zwłaszcza że podstawowe prawa człowieka w ich powszechności, nienaruszalności i niezbywalności zostały w monografii ks. Nęcka oparte na prawie naturalnym.

Niewątpliwą zasługą autora książki jest fakt, że w swych analizach nie wykorzystuje jedynie materiałów źródłowych, by je przedstawić w sposób syntetyczny, ale stara się ukazać je w kontekście historycznym i zestawić z podstawowymi, również współczesnymi, dokumentami nauczania Kościoła. Sięga przy tym do pokaźnego zbioru już istniejących opracowań nauczania Prymasa Tysiąclecia. Dzięki temu książka ma charakter krytyczny i nowatorski. Jednocześnie szeroki wachlarz tematyczny związany z prawami człowieka sprawia, że monografia ta może stanowić doskonałe źródło inspiracji do dalszych poszukiwań i wnikliwego pogłębiania wszystkich poruszanych w niej tematów. Książka ks. Roberta Nęcka zapewne spotka się z dużym zainteresowaniem teologów, znawców nauk społecznych i badaczy dziedzictwa Prymasa Tysiąclecia.

Ks. Wojciech Zyzak

SPIS TREŚCI

KS. SŁAWOMIR STASIAK	
Odwieczna nowość Ewangelii	5

TEOLOGIA BIBLIJNA I DOGMATYCZNA

MIROSŁAW BIAŁOUS	
Zmartwychwstanie Chrystusa w nauce Kościoła prawosławnego	7
The Resurrection of Christ in the teachings of the Orthodox Church	20

MARIUSZ BILINIEWICZ	
Inner Dynamics of Divine Worship. Joseph Ratzinger on Liturgical Development	21
Wewnętrzny dynamizm kultu Bożego. Joseph Ratzinger o rozwoju liturgii . .	36

KS. BOGDAN FERDEK	
Misterium niepokalanego poczęcia w mariologii bł. Johna H. Newmana	37
The Mystery of the Immaculate Conception in Mariology of bl. John H. Newman	50

KS. JACEK FRONIEWSKI	
Sakrament namaszczenia chorych w nauczaniu XVI-wiecznych Ojców reformacji	51
Das Sakrament der Krankensalbung in der Lehre der Väter der Reformation aus dem 16. Jahrhundert	65

MIROSŁAW RUCKI	
Czy Jezus akceptował rozwód?	67
Did Jesus really accept a Divorce?	85

TEOLOGIA PASTORALNA I PRAWO KANONICZNE

KS. JACEK WOJEŃSKI	
Nowa ewangelizacja w epoce postmodernizmu i jej implikacje pastoralno-katechetyczne	87
The new evangelization in the age of the postmodernism and her pastoral-religious education implications	102

KS. ROBERT ZAPOTOCZNY	
Osoba niepełnosprawna w Kościele	103
La persona handicappata nella Chiesa	125

KS. WIESŁAW WENZ, MICHAŁ SKWIERCZYŃSKI	
Skutki prawne wadliwych czynności prawnych kościelnych jednostek organizacyjnych w zakresie spraw majątkowych	127
The legal consequences of the deficiencies legal acts toward properties of the Catholic Church	155

HISTORIA KOŚCIOŁA

CHRISTOPH BRUNS	
Religia na wojnie. Religijna interpretacja rzeczywistości w wypowiedziach Adolfa Hitlera oraz w listach pasterskich niemieckich biskupów katolickich podczas II wojny światowej	157
Religion im Krieg	182

KAZIMIERA JAWORSKA	
Realizacja założeń polityki oświatowej w Polsce w latach 1945–1956. Główne zagadnienia	183
Realization of the educational policy assumptions in Poland within the years of 1945–1956. Main issues	194

KS. NORBERT JERZAK	
Życiowe dokonania Cypriana – zakonnika i biskupa wrocławskiego w latach 1201–1207	195
Life accomplishment of Cyprian – monk and bishop of Wrocław in 1201–1207	203

FILOZOFIA

KRYSTYNA JASKULSKA-TOMALA	
Obraz kobiety w myśli Simone de Beauvoir i Paula Evdokimova	205
Conception of womanhood of Simone de Beauvoir and Paul Evdokimov	224

SPRAWOZDANIA I RECENZJE

Konferencja ekumeniczna <i>Od konfliktu do komunii. Wspólne luterancko-katolickie upamiętnienie reformacji w roku 2017</i> . Paderborn, 10–12 marca 2014 r. (Ökumenische Studenttage des Johann-Adam-Möhler-Instituts für Ökumenik vom 10. bis 12. März 2014 in Paderborn: <i>Vom Konflikt zur Gemeinschaft. Gemeinsames lutherisch-katholisches Reformationsgedenken im Jahr 2017</i>) (ks. Jacek Froniewski)	225
<i>Biblia brzeska – historia, język, teologia</i> . Konferencja naukowa z okazji 450. rocznicy wydania Biblii brzeskiej (1563–2003)”, Wrocław, 8 czerwca 2013 r. (ks. Rajmund Pietkiewicz)	230

Ksiądz kard. Zenon Grocholewski, <i>Uniwersytety wobec współczesnych wyzwań</i> , red. ks. prof. dr hab. S. Urbański, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2013, ss. 400 (ks. Edward Górecki)	233
Pietro A. Kaswalder, <i>Galilea, terra della luce. Descrizione geografica, storica e archeologica di Galilea e Golan</i> , Studium Biblicum Franciscanum Collectio Minor 45, Edizioni Terra Santa; Milano 2012, ss. 341 (ks. Jacek Kucharski)	237
Jacek Kiciński CMF, <i>Duchowość misji współdzielonej. Studium w świetle współczesnego Magisterium Kościoła</i> , Wrocław 2013, ss. 255 (ks. Ireneusz Werbiński)	240
Ks. Radosław Kimsza, <i>Od obrazu do podobieństwa. Tomasz kard. Špidlika (1919–2010) teologia duchowości</i> , Białystok 2013, ss. 298 (Jacek Kiciński CMF)	243
Ks. Robert Nęcek, <i>Prymas praw człowieka</i> , Kraków 2013, ss. 88 (ks. Wojciech Zyzak)	246

RECENZENCI WPT 22(2014) nr 1

- Prof. dr hab. Paweł Bortkiewicz TChr (UAM, Poznań)
 Pani dr hab. Kazimiera Jaworska (PWSZ, Legnica)
 O. prof. dr hab. Bogusław Kochaniewicz OP (UAM, Poznań)
 Ks. dr hab. Piotr Łabuda (UPJPII, Kraków)
 Ks. prof. dr hab. Bogusław Migut (KUL JP II, Lublin)
 Ks. prof. dr hab. Tadeusz Panuś ((UPJPII, Kraków)

INFORMACJE DLA AUTORÓW

Artykuły, recenzje i sprawozdania, przekazywane do „Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego” nie mogą być nigdzie opublikowane ani przekazane w tym samym czasie do redakcji innych czasopism.

Tekst **artykułu** wraz z przypisami powinien zostać złożony w jednym egzemplarzu na papierze formatu A 4 – czcionka Times New Roman 12 punktów – interlinia 1,5 – margines z lewej strony 35 mm – w całości nie przekraczać 20 stron (55 tys. znaków ze spacjami). Artykuł będzie recenzowany przez kompetentnych recenzentów.

Objętość **recenzji** aktualnie wydawanych publikacji z zakresu szeroko rozumianej teologii, a także filozofii, nie powinna przekraczać 5 stron maszynopisu (14 tys. znaków ze spacjami). Natomiast dla **sprawozdań** z konferencji, sympozjów naukowych i zjazdów uznajemy objętość maksymalną 8 stron (22 tys. znaków ze spacjami).

Do tekstu (poza sprawozdaniami i recenzjami) należy dołączyć **streszczenie** w języku polskim oraz w jednym z języków kongresowych (preferowane jest streszczenie w języku angielskim), które nie może przekraczać pół strony maszynopisu. Należy również przetłumaczyć tytuł artykułu, podtytuł. Należy także dołączyć **słowa kluczowe** – w języku polskim i angielskim.

Informacja o autorze powinna zawierać następujące dane: imię i nazwisko autora, stopień i tytuł naukowy, miejsce pracy oraz dokładny adres do korespondencji z Redakcją, e-mail, telefon.

Przypisy należy sporządzić według zasad ogólnie przyjętych w publikacjach naukowych i stosowanych także we „Wrocławskim Przeglądzie Teologicznym”. Nazwiska autorów winny być napisane kapitalikami a cytowane strony poprzedzone literą s. i oddzielone kropkami. Redakcja przyjmie ewentualnie tekst z przypisami zapisanymi w tzw. systemie amerykańskim. Wówczas bibliografię w układzie alfabetycznym należy umieścić na końcu artykułu.

Opis bibliograficzny pozycji cytowanych w przypisach i zamieszczonych w bibliografii powinien być kompletny, a przytaczane cytaty sprawdzone.

Autor publikacji otrzyma jeden egzemplarz „Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego”. Prawa wydawnicze przechodzą na wydawcę.

Redakcja będzie wdzięczna za nadsyłanie materiałów (w programie Word) pocztą na adres:

WROCŁAWSKI PRZEGLĄD TEOLOGICZNY
ul. Katedralna 9, 50-328 Wrocław
oraz drogą elektroniczną: przeglad@pwt.wroc.pl

Formatowanie tekstu – wcięcia akapitowe, środkowanie, kursywa – należy ograniczyć do minimum.

Tekstów niezamówionych Redakcja nie zwraca.

